UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 05511939 0

JOHN M. KELLY LIBRARY



Donated by
The Redemptorists of
the Toronto Province
from the Library Collection of
Holy Redeemer College, Windsor

University of
St. Michael's College, Toronto

HOLY REDEEMER LIBRARY, WINDSOR
TRANSFERRED



LA

SAINTE EUCHARISTIE

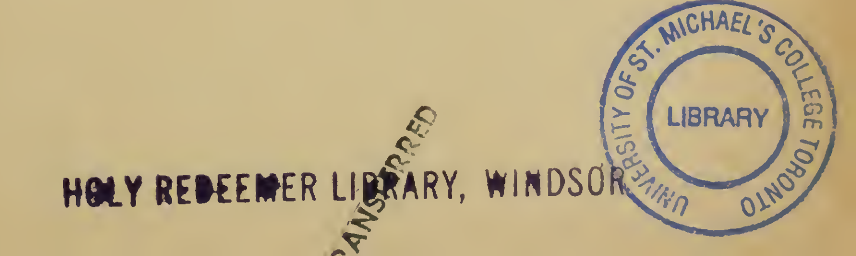
TOME DEUXIÈME

PREMIÈRE PARTIE

THÉOLOGIE EUCHARISTIQUE

II.

DE L'EUCHARISTIE COMME SACRIFICE



LA

SAINTE EUCHARISTIE

SOMME
DE THÉOLOGIE ET DE PRÉDICATION
EUCHARISTIQUES

PAR

L'ABBÉ Z.-C. JOURDAIN

DU DIOCÈSE D'AMIENS

AUTEUR DE LA *SOMME DES GRANDEURS DE MARIE*

TOME DEUXIÈME

PREMIÈRE PARTIE

THÉOLOGIE EUCHARISTIQUE

II.

DE L'EUCHARISTIE COMME SACRIFICE



PARIS

HIPPOLYTE WALZER, LIBRAIRE-ÉDITEUR

7, RUE DE MÉZIÈRES, 7

1897



BESANÇON. — IMPRIMERIE ET STÉRÉOTYPIE PAUL JACQUIN.

LA

SAINTE EUCHARISTIE

PREMIÈRE PARTIE

THÉOLOGIE EUCHARISTIQUE

LIVRE SECOND

DE L'EUCHARISTIE COMME SACRIFICE

CHAPITRE PREMIER

DU SACRIFICE EN GÉNÉRAL

I. Ce qu'il faut entendre sous le nom de sacrifice. — II. Le sacrifice, signe sacré dont la signification est la forme. — III. Par qui les sacrifices peuvent être institués. — IV. De la matière du sacrifice. — V. Éléments nécessaires du sacrifice. — VI. Comment se divise le sacrifice proprement dit. — VII. De l'obligation d'offrir des sacrifices en vertu de la loi naturelle.

I.

CE QU'IL FAUT ENTENDRE SOUS LE NOM DE SACRIFICE

Le premier devoir de l'homme, pendant sa vie mortelle, est de rendre hommage à Dieu comme au Maître absolu, au principe unique de toute chose, et de s'offrir à lui tout entier et sans réserve.

Nous remplissons ce devoir au moyen d'actes intérieurs et d'actes extérieurs. Les premiers sont les mouvements d'un cœur qui s'occupe de la grandeur de Dieu, qui reconnaît son souverain domaine sur nous et sur toutes les créatures, qui sent, qui avoue

son état, sa faiblesse et sa dépendance absolue. Les seconds sont des signes visibles, des marques sensibles de ces sentiments, de ces mouvements du cœur, des actions extérieures par lesquelles nous reconnaissons la souveraine grandeur de Dieu, nous lui témoignons notre soumission et notre dépendance. La religion exige les uns et les autres. Nous sommes composés d'esprit et de corps, et Dieu mérite d'être honoré par l'homme tout entier. C'est dans ce sens que le Roi-Prophète s'écrie : *Mon cœur et ma chair tressaillent d'empressement pour le Dieu vivant* [1].

Les premiers sont le fondement des seconds, lesquels ne doivent jamais en être séparés. Sans le cœur nous ne trouverions dans ces démonstrations extérieures qu'une religion feinte, que dissimulation, qu'hypocrisie. Dieu n'a pas besoin de tout cet appareil extérieur et sensible de culte et de soumission ; s'il l'ordonne, c'est parce qu'il est la marque et le témoignage de la dévotion intérieure, ou parce qu'il sert de moyen pour l'exciter. Mais l'objet principal que la religion se propose, c'est l'adoration intérieure, selon ces paroles de Jésus-Christ à la Samaritaine : *L'heure est venue, où les vrais adorateurs adoreront en esprit et en vérité; voilà les adorateurs que mon Père désire. Dieu est un pur esprit, et ceux qui l'adorent doivent le faire en esprit et en vérité* [2].

Cette adoration intérieure n'est autre chose que l'amour qui nous lie à Dieu, qui nous y unit, qui nous soumet à sa volonté : *Non colitur, nisi amando.* Or, de tous les actes extérieurs qui l'expriment, il n'en est point de plus essentiel que le sacrifice.

On peut définir le sacrifice : « Un acte extérieur de religion, par « lequel un ministre légitime offre solennellement à Dieu, et à lui « seul, une chose sensible qu'il transforme ou détruit en son hon- « neur, pour exprimer, par cet acte, le souverain domaine de Dieu « et la dépendance absolue de l'homme [3]. »

1. Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum. (*Ps.* LXIII, 3.)

2. Venit hora, quando veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate. Nam et Pater tales quærit, qui adorent eum. Spiritus est Deus et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare. (*Joann.*, IV, 23, 24.)

3. Vasquez définit ainsi le sacrifice :

Sacrificium est nota existens in re, qua profitemur Deum auctorem vitæ et mortis.

Il cite encore plusieurs autres définitions dont il ne nomme pas les auteurs :

1° Sacrificium est oblatio externa soli Deo facta, qua ad agnitionem humanæ

De cette définition il nous sera facile de déduire l'essence du sacrifice.

C'est en ce sens que les auteurs latins ont entendu le mot *sacrifice*, et l'on ne le trouve pour ainsi dire jamais employé dans leurs écrits avec une autre signification.

C'est aussi le sens que lui donne ordinairement la Sainte Écriture, quoiqu'il serve parfois à désigner toute autre œuvre accomplie pour rendre à Dieu l'hommage dû à lui seul. La contrition purement intérieure est appelée *sacrifice* par le Psalmiste lorsqu'il dit : *Une âme en proie à la tribulation est un sacrifice à*

infirmitatis et professionem divinæ majestatis a legitimo ministro res aliqua sensibilis et permanens ritu mystico consecratur et transmutatur.

2° Sacrificium est oblatio facta Deo per immutationem alicujus rei in signum legitime institutum divinæ excellentiæ et reverentiæ.

3° Est externus actus religionis continens supremum cultum latriæ, solique Deo debitum.

Le cardinal De Lugo trouve toutes ces définitions incomplètes et dit qu'elles pourraient s'appliquer aussi bien à la construction d'un temple ou à la consécration d'un autel, qui sont aussi des actes extérieurs du culte de latrie que l'on ne peut accomplir qu'en l'honneur de Dieu seul.

Suarez s'exprime plus exactement ; il dit :

Sacrificium proprie dictum est sensibilis actio qua res aliqua ita Deo offertur ut legitimo ac solemni ritu in Dei honorem et cultum, aliquo modo immutetur a publico et legitimo ministro. (III, disp. LXXIII, s. 1.)

Le cardinal Franzelin, après avoir exposé tous les éléments qui sont essentiels au sacrifice, s'arrête à cette définition :

Sacrificium est oblatio Deo facta rei sensibilis per ejusdem realem vel æquivalentem destructionem, legitime instituta, ad agnoscendum supremum Dei dominium, simulque pro statu lapso ad profitendam divinam justitiam, hominisque reatum expiandum. (Tract. *de SS. Euchar. sacrif.*, thes. II.)

Voici la définition que donne Mgr Rosset, dans ses *Institutiones sacræ theologiæ, de SS. Eucharistiæ sacrificio :*

Oblatio externa rei sensibilis ac permanentis soli Deo facta a legitimo ministro, per ritum mysticum, cum ejus destructione aut saltem substantiali immutatione, ad simul humanam infirmitatem et supremum Dei dominium in creaturas omnes peculiari modo recognoscendum.

Cette définition peut paraître un peu longue, selon la remarque de l'auteur, mais on y trouve indiquées toutes les conditions nécessaires au sacrifice proprement dit.

Le Dr Gihr, dans son ouvrage intitulé : *le Saint Sacrifice de la messe*, traduit par l'abbé Moccand, dit :

Par le sacrifice, on entend l'offrande d'un objet sensible, accomplie par le changement, la transformation ou la destruction de cet objet, dans le but d'exprimer le souverain domaine de Dieu et la dépendance absolue de l'homme.

Enfin, si l'on veut quelque chose de plus simple et de plus court, on peut dire avec Badoire que le sacrifice est « l'oblation d'une chose sensible faite à « Dieu, pour être détruite ou souffrir quelque changement. »

Dieu. O Dieu, vous ne mépriserez pas un cœur contrit et humilié [1]. Ailleurs David dit en parlant au nom du Seigneur : *Un sacrifice de louange m'honorera* [2]. Enfin nous lisons au psaume CXL : *L'élévation de mes mains est un sacrifice du soir* [3]. Dans le Nouveau Testament, S. Paul dit que les louanges, les aumônes et les mortifications sont des sacrifices. Il écrit aux Hébreux : *Offrons toujours à Dieu une hostie de louange, c'est-à-dire le fruit de nos lèvres qui confessent son nom. N'oubliez point non plus la charité et la communication de vos biens; car c'est par de telles hosties qu'on se concilie Dieu* [4]. Et nous lisons dans l'Épître aux Romains : *Je vous conjure donc, mes frères, par la miséricorde de Dieu, d'offrir vos corps en hostie vivante, sainte, agréable à Dieu* [5]. Mais, remarque Suarez, dans ces passages de la Sainte Écriture, les mots de *sacrifice* et d'*hostie* qui sont corrélatifs, sont pris au figuré et non pas littéralement. Les textes ne manquent pas dans l'Ancien Testament qui montrent que, par sacrifice, on entendait proprement l'immolation, la mise à mort des êtres vivants que l'on offrait à Dieu. Dans le prophète Osée, Dieu distingue entre la miséricorde et le sacrifice : *J'ai voulu la miséricorde et non le sacrifice : Misericordiam volui et non sacrificium* (*Ose.*, VI, 6), dit-il. Dans le premier livre des Rois, l'obéissance est mise en opposition avec l'immolation des victimes et lui est préférée; Samuel dit à Saül : *Le Seigneur veut-il donc des holocaustes et des victimes, et non pas plutôt que l'on obéisse à sa voix? L'obéissance est meilleure que les victimes et mieux vaut écouter avec docilité qu'offrir la graisse des béliers* [6]. Qu'on lise l'Épître de S. Paul aux Hébreux, du chapitre cinquième au chapitre dixième inclusivement, on y trouvera toute la doctrine de l'Apôtre sur le sacrifice en général, et sur le sacrifice de Jésus-

1. Sacrificium Deo spiritus contribulatus; cor contritum et humiliatum Deus non despicies. (*Ps.* L, 19.)
2. Sacrificium laudis honorificabit me. (*Ps.* XLIX, 23.
3. Elevatio manuum mearum sacrificium vespertinum. (*Ps.* CXL, 2.
4. Offeramus hostiam laudis semper Deo, id est, fructum labiorum confitentium nomini ejus. Beneficentiæ autem et communionis nolite oblivisci : talibus enim hostiis promeretur Deus. (*Hebr.*, XIII, 15, 16.)
5. Obsecro itaque vos fratres, per misericordiam Dei, ut exhibeatis corpora vestra hostiam viventem, sanctam, Deo placentem. (*Rom.*, XII, 1.)
6. Numquid vult Dominus holocausta et victimas, et non potius ut obediatur voci Domini? Melior est enim obedientia quam victimæ; et auscultare magis quam offerre adipem arietum. (*I Reg.*, XV, 22.)

Christ en particulier. Le cinquième chapitre débute par ces paroles : *Tout pontife pris d'entre les hommes est établi pour les hommes, en ce qui regarde Dieu, afin qu'il offre des dons et des sacrifices pour les péchés* [1]. Le prêtre ou le pontife, d'après S. Paul, est donc un ministre choisi entre les hommes, chargé officiellement d'intercéder auprès de Dieu en faveur des pécheurs, par l'offrande de dons et de sacrifices. L'oblation du sacrifice est l'acte propre du prêtre; ce n'est pas la pratique d'une vertu quelconque, mais un rite spécial accompli par le peuple pour rendre à Dieu le culte qui n'est dû qu'à lui seul. Ce n'est pas tout acte religieux du prêtre, mais l'acte suprême du culte que lui seul a le pouvoir d'accomplir. Offrir le sacrifice, c'est faire la *chose sacrée* par excellence, *sacrum facere*, et cette chose sacrée a pour but de reconnaître le souverain domaine de Dieu, la dépendance absolue de l'homme. Aucune expression latine ne saurait rendre l'idée du sacrifice aussi bien que l'expression *sacrificium*. Sans doute on donne souvent par extension le nom de sacrifice à d'autres actes, mais ce ne sont pas des sacrifices proprement dits et dans le sens rigoureux du mot [2].

1. Omnis Pontifex ex hominibus assumptus, pro omnibus constituitur in his quæ sunt ad Deum ut offerat dona et sacrificia pro peccatis. (*Hebr.*, VI.)

2. Sacrificium est quidam specialis actus laudem habens ex hoc quod in divinam reverentiam fit; propter quod ad determinatam virtutem pertinet, scilicet ad religionem. Contingit autem et ea quæ secundum alias virtutes fiunt, in divinam reverentiam ordinari; puta cum aliquis eleemosynam facit de rebus propriis propter Deum, vel cum aliquis proprium corpus alicui afflictioni subjicit propter divinam reverentiam; et secundum hoc etiam actus aliarum virtutum sacrificia dici possunt. Sunt tamen quidam actus qui non habent ex alio laudem, nisi quia fiunt propter reverentiam divinam : et isti actus proprie sacrificia dicuntur, et pertinent ad virtutem religionis.

Ad tertium dicendum, quod sacrificia proprie dicuntur, quando circa res Deo oblatas aliquid fit, sicut quod animalia occidebantur et comburebantur, quod panis frangitur, et comeditur, et benedicitur. Et hoc ipsum nomen sonat : nam sacrificium dicitur ex hoc quod homo facit aliquid sacrum. Oblatio autem recte dicitur, cum Deo aliquid offertur, etiamsi nihil circa ipsum fiat : sicut dicuntur offerri denarii, vel panes in altari, circa quos nihil fit. Unde omne sacrificium est oblatio, sed non convertitur. Primitiæ autem oblationes sunt, quia Deo offerebantur, ut legitur (*Deuter.*, XXVI) ; non autem sunt sacrificia, quia nihil sacrum circa eas fiebat. Decimæ autem, proprie loquendo, non sunt sacrificia neque oblationes quia non immediate Deo sed ministris divini cultus exhibentur. (S. THOM., II, II, q. LXXXV, art. 3.)

II.

LE SACRIFICE EST UN SIGNE SACRÉ, DONT LA SIGNIFICATION EST LA FORME

Le sacrifice tel que nous venons de le définir doit être rangé, comme les sacrements, au rang des signes sacrés. C'est l'enseignement de S. Thomas. Il le prouve en partant de ce principe que l'usage du sacrifice est conforme à la nature de l'homme. L'homme, en effet, fait connaître ses sentiments et ses pensées par des signes sensibles; or le sacrifice est le moyen par lequel il confesse la souveraine excellence et la souveraine autorité de Dieu. C'est donc un signe et un signe sacré, parce qu'il se rapporte directement et uniquement au culte du Seigneur, qui seul possède l'excellence et l'autorité souveraine [1]. S. Augustin avait dit avant S. Thomas : « Le sacrifice visible est le sacrement, c'est-à-dire le signe sacré du sacrifice invisible [2]. » En effet, d'après ce que nous avons dit, le sacrifice est une action extérieure et cette action est sacrée parce qu'elle sert à rendre à Dieu le culte qui lui est dû extérieurement. Prise en elle-même, elle n'a rien qui honore particulièrement Dieu. En quoi l'immolation d'une brebis ou d'une autre victime peut-elle contribuer à sa gloire, si l'on ne regarde uniquement que cette immolation ? Aussi est-il dit souvent dans la Sainte Écriture que les sacrifices offerts à Dieu n'ont rien qui lui plaisent. Mais il en est autrement si l'offrande de la victime et son immolation sont le signe par lequel l'homme cherche à exprimer. aussi vivement qu'il le peut, le sentiment qu'il a de la gran-

1. Naturalis ratio dictat homini quod alicui superiori subdatur propter defectus quos in seipso sentit, in quibus ab aliquo superiori eget adjuvari et dirigi; et quidquid illud sit. hoc est quod apud omnes dicitur Deus. Sicut autem in rebus naturalibus naturaliter inferiora superioribus subduntur, ita etiam naturalis ratio dictat homini secundum naturalem inclinationem, ut ei quod est supra hominem. subjectionem et honorem exhibeat secundum suum modum. Est autem modus conveniens homini ut sensibilibus signis utatur, ad aliqua exprimenda. quia ex sensibilibus cognitionem accipit, et ideo ex naturali ratione procedit quod homo quibusdam sensibilibus rebus utatur offerens eas Deo in signum debitæ subjectionis et honoris, secundum similitudinem eorum qui dominis suis aliqua offerunt in recognitionem dominii. Hoc autem pertinet ad rationem sacrificii. Et ideo oblatio sacrificii pertinet ad jus rationale. (S. Thom., II, II, q. LXXXV, art. 1.)

2. Sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est, sacrum signum est. (S. August., *De civit. Dei,* lib. X, cap. V.)

deur de Dieu et de sa propre petitesse en présence de la suprême Majesté.

Ajoutons que le sacrifice est un signe de convention, comme le sont presque tous ceux dont l'homme se sert pour exprimer ses pensées. Il est évident que l'égorgement d'un agneau ou d'un bœuf n'a par lui-même aucun caractère religieux et sacré; rien dans cet acte n'indique qu'on rende à Dieu, en l'accomplissant, le culte par excellence, l'adoration, partage exclusif de la divinité. Il ne devient un sacrifice que par la signification qu'on lui impose et l'intention avec laquelle on l'accomplit.

Dans tout signe de convention il faut considérer principalement deux choses : l'*objet matériel* et sensible qui est la chose ou l'action destinée à manifester l'intention, le sentiment, la pensée de celui qui lui attribue sa signification, et en second lieu, la *signification* elle-même que l'on peut regarder comme la forme de l'objet ou de l'acte sensible. Ne nous occupons pas ici de l'objet matériel et sensible qui peut varier à l'infini, mais seulement de la signification attachée au sacrifice de cet objet.

Le sacrifice peut signifier la disposition intérieure, le sacrifice invisible de celui qui l'offre, comme dit S. Augustin : *Visibile invisibilis sacrificii signum*, ou bien quelque mystère de la foi, par exemple la passion de Notre-Seigneur, son immolation dès l'origine du monde. Il y a donc deux significations, l'une *morale* et l'autre que l'on peut appeler *mystique*. Sont-elles l'une et l'autre essentielles au sacrifice ?

Il n'existe pas de véritable sacrifice sans la signification morale. On peut, sans elle, poser des actes extérieurs semblables à ceux qui sont la matière des sacrifices, mais rien de plus. Pour mériter le nom de sacrifice, il faut qu'un acte signifie d'abord quelque chose qui est en Dieu et de plus quelque chose qui se trouve dans l'auteur de cet acte. L'acte extérieur du sacrifice signifiera donc la suprême excellence de Dieu, sa dignité de premier principe, de fin dernière, de souverain seigneur de toutes choses. Il signifiera en même temps la dépendance de l'homme à l'égard de Dieu, l'aveu de cette excellence divine, de cette puissance que rien ne borne. C'est dans ce sens que S. Augustin dit : « Le sacrifice visible est « le signe du sacrifice invisible. » Ce sacrifice invisible n'est pas autre chose que la dévotion intérieure, que la disposition en vertu de laquelle l'intelligence de l'homme reconnaît Dieu comme le

maître suprême, et sa volonté se soumet librement à lui, fait de lui l'objet de son culte, et rend hommage à sa grandeur [1].

On a conclu de là que le sacrifice est un devoir imposé par la loi naturelle. En effet, il est naturel à l'homme de se soumettre à Dieu intérieurement, et de manifester cette soumission à l'extérieur par quelque signe. On a conclu, de même, que le sacrifice est un acte de culte qui ne peut s'adresser qu'à Dieu seul. « Nous n'of« frons pas des sacrifices à nos martyrs, dit S. Augustin; ce serait « quelque chose d'inconvenant, d'injuste et d'illicite; le sacrifice « n'est dû qu'à Dieu seul [2]. » Cet illustre docteur dit encore : « Il « faut savoir que les sacrifices remontent à la plus haute antiquité « et que les saintes lettres, expression de la vérité, déclarent qu'ils « ne peuvent être offerts qu'à Dieu seul [3]. » Aussi les démons ontils de tout temps poussé les hommes à leur offrir des sacrifices. « Ce n'est pas qu'ils se plaisent à l'odeur des cadavres, mais ils « aiment qu'on leur rende les honneurs dus à la divinité [4]. »

Le sacrifice est l'acte d'adoration par excellence, et de tout temps les hommes l'ont regardé comme tel; souvent dans la Sainte Écriture, il est simplement désigné sous ce nom d'adoration. Abraham, se préparant à gravir la montagne sur laquelle il devait immoler son fils, dit aux deux serviteurs qui l'accompagnaient :

1. Oblatio sacrificii fit ad aliquid significandum. Significat autem sacrificium quod offertur exterius, interius spirituale sacrificium, quo anima seipsam offert Deo, secundum illud Psalmistæ : *Sacrificium Deo spiritus contribulatus* (*Ps.* L, 19) : quia, sicut supra dictum est, exteriores actus religionis ad interiores ordinantur. Anima autem se offert Deo in sacrificium, sicut principio suæ creationis, et sicut fini suæ beatificationis; secundum autem veram fidem solus Deus est creator animarum nostrarum, ut habitum est (I, q. CXVIII, a. 2). In solo etiam eo animæ nostræ beatitudo consistit, ut supra dictum est (I, II, art. 8, q. II et III). Et ideo sicut soli Deo summo debemus sacrificium spirituale offerre, ita etiam soli ei debemus offerre exteriora sacrificia; sicut etiam orantes atque laudantes ad eum dirigimus significantes voces, cui res ipsas in corde, quas significamus offerimus, » ut Augustinus dicit (*De civit. Dei*, lib. X, cap. XIX). Hoc etiam in omni republica observari quod summum rectorem aliquo signo singulari honorant, quod cuicumque alteri deferretur, esset crimen læsæ majestatis. Et ideo in lege divina statuitur pœna mortis his qui divinum honorem aliis exhibent. (S. THOM., II, II, q. LXXXV, art. 2.)

2. Nec offerimus sacrificia martyribus nostris; quia incongruum, indebitum, illicitum est, atque uni Deo tantummodo debitum. (S. AUGUST., *De civit. Dei*, lib. VIII, cap. XXVII.)

3. Intelligendum est quæ sit res antiqua sacrificium, quod nisi uni vero Deo offerri debere veraces ac sacræ litteræ monent. (ID., epist. XLIX, q. 3.)

4. Dæmones enim non cadaverinis nidoribus, sed divinis honoribus gaudent. (ID., *De civit. Dei*, lib. X, cap. XIX.)

Attendez ici avec l'âne; moi et l'enfant nous nous hâterons d'aller jusque-là, et après que nous aurons adoré, nous reviendrons vers vous [1]. Lorsqu'une victime est offerte en sacrifice, et mise à mort en l'honneur de Dieu, cette immolation signifie que tout procède de lui, que tout est soumis à sa puissance. Aussi, dans la plupart des sacrifices de la loi mosaïque, celui qui présentait la victime au sacrificateur devait-il toucher de la main l'animal qu'il offrait, au moment de l'immolation. Il montrait ainsi qu'il s'immolait lui-même moralement, avec la victime qui le représentait. S. Thomas dit encore que celui qui sacrifie doit participer à la victime offerte, c'est-à-dire en manger, parce que le sacrifice offert extérieurement est le signe du sacrifice intérieur par lequel chacun s'immole soi-même à Dieu. En participant à ce sacrifice extérieur, il le fait sien et témoigne de son union morale avec la victime [2].

Enfin la signification morale du sacrifice, qui fait connaître les dispositions intérieures de celui qui l'offre, est la principale différence à noter entre le sacrifice et les sacrements. En effet, le sacrifice a pour objet de reconnaître et d'honorer l'excellence suprême de la Divinité par un culte réservé à elle seule; les sacrements, au contraire, ont été institués pour signifier et procurer la sanctification de l'homme, ce qui est essentiellement différent.

Le sacrifice reconnaît la suprême puissance de Dieu d'une manière qui lui est propre. D'autres signes peuvent aussi bien atteindre ce but, qui ne sont nullement des sacrifices. On rend hommage à la souveraine majesté de Dieu lorsqu'on se prosterne devant lui, qu'on lui adresse des prières exprimant la dépendance parfaite de toute créature vis-à-vis de son autorité, qu'on lui érige des autels, qu'on lui construit des temples. Cependant de tels actes ne sont pas des sacrifices. Il y a donc quelque chose de particulier dans l'hommage rendu à Dieu par le sacrifice. Ce caractère, qui n'appartient qu'à lui, est difficile à préciser. Beaucoup de théolo-

1. Expectate hic cum asino : ego et puer illuc usque properantes, postquam adoraverimus, revertemur ad vos. (*Gen.*, XXII, 5.)

2. Quicumque sacrificium offert, debet sacrificii fieri particeps, quia exterius sacrificium quod offertur, signum est interioris sacrificii, quo quis seipsum offert Deo, ut Augustinus dicit (*de Civit. Dei*, lib. X, cap. V). Unde per hoc quod participat sacrificio, ostendit ad se sacrificium interius pertinere. (S. THOM., III, q. LXXXII, art. 4.)

giens sont d'avis que le sacrifice est en quelque sorte un tribut que les hommes paient à Dieu, comme au principe suprême pour marquer leur soumission à sa toute-puissance. Mais ce caractère de tribut se retrouve dans toutes les oblations que l'on fait à Dieu, dans tout ce que l'on consacre à son culte.

Pour moi, dit le cardinal De Lugo, j'ai toujours été frappé de la justesse de ces paroles d'Eusèbe : « L'homme doit sa vie à Dieu en « sacrifice; mais comme il ne convient pas de sacrifier sa propre « vie, la coutume fut introduite, au temps de la loi naturelle, de « donner en échange la vie d'un animal, ou quelque chose d'ana- « logue [1]. » Ainsi, d'après Eusèbe, l'homme confesse, par le sacrifice, qu'il tient de Dieu son être tout entier, et qu'il ne serait que juste de sacrifier son existence même avec sa vie, pour l'honneur et le culte de Dieu. Mais parce qu'il n'est pas régulièrement permis d'accomplir un semblable sacrifice, l'homme offre la vie et l'être tout entier d'une autre créature, protestant par cet acte qu'il s'offrirait lui-même aussi complètement, s'il était permis de le faire. Un tel acte, un hommage si profond, rendu au souverain Seigneur de toutes choses, paraît digne de lui autant que peut l'être ce qui vient d'une créature, et parfaitement conforme aux lumières de la raison ; aussi voyons-nous, dit encore De Lugo, que toutes les nations l'ont adopté et que partout on a offert des sacrifices au vrai Dieu, ou aux fausses divinités que l'on regardait comme des dieux véritables.

Nous avons dit que les sacrifices ont aussi une signification mystique, c'est-à-dire qu'ils se rapportent à certaines vérités religieuses et les font ressortir. Mais il ne paraît pas que cette seconde signification leur soit essentielle et qu'ils ne puissent exister sans elle, quoiqu'elle leur soit intimement unie, principalement lorsqu'il s'agit de ceux institués par Dieu lui-même. La première preuve que Suarez en donne est celle-ci : Un sacrifice visible revêtu de la signification du sacrifice invisible, comme nous venons de l'expliquer, est un véritable sacrifice; mais rien n'empêche qu'il n'ait cette signification morale sans qu'aucune signification mystique vienne s'y ajouter. Un acte religieux peut fort bien avoir

1. Hominem debere vitam suam Deo in sacrificio; quia tamen hoc non expedit, ideo lege naturæ introductum fuisse ut in sacrificium animalis vel aliquid ejusmodi commutaretur. (Euseb., lib. I *Demonstr.*, cap. ultim. Apud De Lugo, *de Eucharistia*, disp. xix, sect. 1, n. 5.)

pour objet de rendre à Dieu le culte suprême qui lui est dû, parce qu'il est l'être suprême et que l'homme dépend tout entier de lui, sans se rapporter à aucun autre mystère. La représentation d'un mystère particulier n'est donc pas indispensable au sacrifice; elle ne fait pas partie de son essence.

Ici se présente une objection. Ne pourrait-il pas se faire qu'un acte religieux, tel que sont les sacrifices, eût pour but de représenter un mystère autre que la toute-puissance de Dieu et la soumission de l'homme? Oui, sans doute, il est très possible de poser un tel acte, mais cet acte ne serait pas un sacrifice.

Une seconde preuve ressort de l'usage des sacrifices chez tous les peuples fidèles ou infidèles. Les païens offraient des sacrifices à leurs idoles, et certainement ils n'avaient pas dans la pensée, en les offrant, de représenter tel ou tel mystère; ils rendaient aux faux dieux le culte suprême, parce qu'ils les regardaient comme des dieux véritables dont ils révéraient la puissance et dont ils craignaient des maux ou attendaient des biens; et c'était assez de cet hommage rendu à la prétendue divinité des idoles et des faux dieux, pour que les immolations de victimes en leur honneur fussent des sacrifices proprement dits, quoique sacrilèges et idolâtriques.

De leur côté, les fidèles et les justes offrirent de tout temps des sacrifices au vrai Dieu; Adam lui-même en offrit, au moins après sa chute, dit S. Thomas [1]; or on ne voit pas pour quelle raison il aurait été nécessaire que ces sacrifices offerts sous la loi naturelle, sans aucun ordre spécial de Dieu, sans révélation particulière, mais en vertu de la libre initiative des patriarches, fussent accompagnés d'une signification mystique, surtout si l'on considère que plusieurs d'entre eux, sinon tous, n'avaient pas une foi explicite au Messie futur.

Si l'on ne trouvait pas ces raisons assez concluantes, nous ajou-

1. Ad secundum dicendum, quod Adam et Isaac sicut et alii justi, Deo sacrificium obtulerunt secundum sui temporis congruentiam, ut patet per Gregorium, qui dicit (*Moral.*, lib. IV, cap. III, a principio), quod apud antiquos per sacrificiorum oblationes remittebatur prius peccatum originale. Non autem de omnibus justorum sacrificiis mentio fit apud Scripturas, sed solum de illis circa quæ aliquid speciale accidit. Potest tamen esse ratio quare Adam non legitur sacrificium obtulisse, ne, quia in ipso notatur origo peccati, simul etiam in eo sanctificationis origo signaretur. Isaac vero significavit Christum, in quantum ipse oblatus est in sacrificium ; unde non oportebat ut significaretur quasi sacrificium offerens. (S. THOM., II, II, q. LXXXV, art. 1 ad 2.)

terions que le sacrifice offert par Jésus-Christ lui-même, en mourant pour nous sur la croix, fut certainement un sacrifice véritable, le sacrifice le plus parfait de tous. On y trouve bien la signification morale, mais il n'est pas possible de lui assigner une signification mystique ; on ne peut pas dire qu'il soit la figure d'un autre sacrifice ou d'un autre mystère surnaturel. D'où l'on doit conclure que la signification mystique n'est pas indispensable au sacrifice et ne fait pas partie de son essence.

Il y a là une seconde différence qui sépare radicalement les sacrements des sacrifices. La signification mystique dont les sacrifices peuvent être dépourvus, sans cesser d'être ce qu'ils sont, est essentielle aux sacrements qui sont des *signes* sensibles de la grâce qu'ils confèrent, et qu'ils doivent, par conséquent, représenter en quelque manière.

Mais les sacrifices qui tous n'ont de valeur qu'autant qu'ils la tiennent du sacrifice de la croix, ne sont-ils pas nécessairement la représentation de ce sacrifice par excellence? On aurait tort de le croire. Un effet produit n'est pas nécessairement l'image, même très imparfaite, de la cause dont il découle. Tous nos actes méritoires ou satisfactoires tirent leur valeur de la mort de Jésus-Christ ; cependant on ne peut pas dire qu'ils la signifient. D'autre part, si l'homme avait persévéré dans l'état d'innocence, il aurait certainement offert à Dieu des sacrifices pour rendre à sa suprême majesté l'hommage dont elle est digne. Ces sacrifices n'auraient pas représenté l'immolation de Notre-Seigneur, puisque le Fils de Dieu, supposé qu'il se fût incarné, ne serait pas mort pour racheter les hommes, qui n'auraient pas eu besoin de rédemption. Cependant ils eussent été des sacrifices complets. Ainsi donc, quoique, de fait, les sacrifices offerts à Dieu sous la loi naturelle et sous la loi mosaïque fussent des figures du sacrifice de la croix, et tirassent toute leur vertu de lui, néanmoins on ne peut pas dire que la représentation de ce mystère soit de l'essence du sacrifice.

III.

PAR QUI LES SACRIFICES PEUVENT ÊTRE INSTITUÉS

Le sacrifice est un signe aussi bien que les sacrements. Les sacrements n'ont pu être institués que par Dieu seul, parce que la grâce y est attachée infailliblement, et qu'il n'appartient qu'à

Dieu d'attacher sa grâce aux signes qu'il lui plaît. Le sacrifice est quelque chose d'aussi sacré que ces instruments de la grâce divine ; est-il nécessaire que lui aussi soit institué de Dieu ? L'institution divine fait-elle partie de son essence ? Quelques-uns l'ont pensé. Ils ont dit que par le sacrifice on offre à Dieu une chose destinée à l'honorer, à lui rendre le culte suprême auquel il a droit, et que cette offrande ne peut être utilement faite que s'il est constant que Dieu l'accepte ; elle ne peut servir à l'honorer qu'à la condition de lui plaire. Comment savoir que ces deux conditions sont remplies si Dieu lui-même n'a pas révélé qu'il agrée une telle offrande? Qui aurait osé penser que Dieu se tiendrait pour honoré de l'immolation d'un bœuf ou d'un agneau ? D'autre part, disent-ils encore, si l'institution divine n'était pas de l'essence du sacrifice, l'Église pourrait en instituer d'autres, quoique la Sainte Eucharistie existe déjà ; de même l'ancienne Synagogue aurait pu ajouter des sacrifices nouveaux à ceux que la loi de Moïse avait ordonnés. Or il est évident que ces deux suppositions sont fausses.

Avant de donner une solution précise à la question que nous avons posée, il faut remarquer d'abord qu'il s'agit ici de l'institution divine proprement dite, faite immédiatement par Dieu lui-même ou par Notre-Seigneur Jésus-Christ. Ce que Dieu institue par l'entremise des hommes vient de lui, il est vrai, mais indirectement. La volonté de l'homme, son libre arbitre y a part et l'on ne peut plus dire rigoureusement que ce soit une institution divine. C'est ainsi que les sacramentaux sont d'institution humaine, quoique l'Église ne les ait établis qu'en vertu des pouvoirs que Dieu lui a concédés. Il faut remarquer en second lieu que Dieu pourrait, de puissance absolue, donner à un homme l'autorité nécessaire pour instituer des sacrements. A plus forte raison peut-il lui donner celle d'instituer des sacrifices. Mais il s'agit de savoir si l'homme possède en vertu de sa propre nature, qu'il soit élevé ou non à l'état surnaturel par la grâce, le pouvoir d'offrir de lui-même un sacrifice en rapport avec ce qu'il est. Doué de raison et connaissant Dieu, il peut lui offrir le sacrifice intérieur qu'il croit lui être dû : peut-il de même lui offrir un sacrifice extérieur et visible, qui soit la manifestation de l'autre ?

En premier lieu, nous dirons avec Suarez, que nous suivons ici presque littéralement, que le genre humain, soit dans l'état de

nature, soit dans celui de grâce, peut instituer des sacrifices en rapport avec son état, pour rendre à Dieu le culte et l'honneur qui lui sont dus. Si donc nous ne considérons que l'essence du sacrifice, quoique cet acte sacré puisse être d'institution divine, et imposé par le Seigneur, cependant une telle institution n'est pas indispensable ; tout peut venir de l'homme.

En effet, il reste établi et admis comme principe général qu'il suffit qu'un sacrifice extérieur et visible représente moralement le sacrifice intérieur, pour qu'il soit lui-même un véritable sacrifice. Or il n'est nullement au-dessus des forces naturelles de l'homme d'attacher à un signe extérieur, à un acte quelconque une semblable signification ; il n'est pas indispensable que l'autorité divine intervienne directement en pareil cas. L'homme peut bien, à son gré, inventer des mots pour exprimer l'estime qu'il fait intérieurement de l'excellence divine et son humble soumission à tant de grandeur et de majesté : pourquoi ne pourrait-il pas aussi bien attribuer une signification semblable à certains actes et à certaines choses ? La parole n'est pas l'unique moyen qui lui soit donné de manifester au dehors ses pensées et ses sentiments. Supposez l'homme réduit à ses seules lumières naturelles. S'il en use bien, il connaîtra Dieu comme l'auteur de la nature, le souverain maître de toutes choses ; il pourra donc et devra lui rendre un culte en cette qualité. Ce culte consistera dans les sentiments intérieurs et les pensées qu'il concevra pour cet être si grand, souverain seigneur de tout ce qui existe ; mais il pourra et devra même aller plus loin, étant donnée la nature de l'homme. Il manifestera extérieurement ce qu'il éprouvera en lui-même ; il choisira les signes les plus capables de le représenter à son gré ; il instituera un culte ; qui l'empêchera d'introduire le sacrifice dans ce culte et de lui donner même le premier rang ? — Si nous supposons l'homme élevé par la grâce de Dieu à l'ordre surnaturel, cet état ne va pas sans la foi. Il connaît donc Dieu moins imparfaitement ; il sait mieux ce qu'il lui doit. Pourquoi ne pourrait-il pas alors faire ce qui lui est possible dans l'ordre purement naturel ? Assurément il lui sera permis de manifester au dehors ses sentiments intérieurs d'adoration et de soumission ; rien ne s'opposera à ce qu'il choisisse le sacrifice pour cette manifestation. C'est ce qui fait dire à S. Thomas que le sacrifice considéré en général fait partie des devoirs imposés par la loi naturelle, mais que la détermination

et l'institution de tel ou tel sacrifice peut être soit divine soit humaine[1].

Il faut dire, en second lieu, que s'il est au pouvoir des hommes, absolument parlant, d'instituer des sacrifices, ils n'ont le droit d'user de ce pouvoir qu'autant que Dieu ne s'y oppose pas. Il a pu arriver, et il est arrivé de fait, que chez certains peuples ou en certaines circonstances, Dieu s'est réservé à lui seul l'institution des sacrifices. Il est toujours le maître suprême; s'il permet aux hommes de faire des lois pour se gouverner, d'instituer même des cérémonies pour son culte, il ne s'en réserve pas moins la liberté de promulguer lui-même des lois, de faire des institutions que nulle puissance humaine ne peut changer. Notre-Seigneur Jésus-Christ a usé de ce pouvoir lorsqu'il a institué le sacrifice eucharistique. Il a voulu que ce fût désormais le seul et unique sacrifice qui lui fût offert, et l'Église, malgré l'autorité si grande qu'elle a reçue de lui, ne peut pas ajouter un second sacrifice à celui qu'il lui a donné. On doit en dire autant pour la loi de Moïse. Jamais les Juifs ne se sont crus autorisés à offrir au Seigneur d'autres sacrifices que ceux dont la loi leur donnait les règles.

Si l'on demande pourquoi Dieu daigna instituer et régler lui-même en ces circonstances les sacrifices destinés à son culte, il est aisé d'assigner plusieurs motifs de sa conduite. Le sacrifice de la Sainte Eucharistie, le seul véritablement digne de Dieu et dont les autres ne sont qu'une ombre, ne pouvait être institué que par Dieu lui-même, parce qu'il appartient à l'ordre surnaturel et qu'il ne saurait être offert qu'en vertu de la toute-puissance de Dieu. Si Dieu voulait qu'on le lui offrît, il fallait donc qu'il l'instituât lui-même. De plus, Dieu seul peut attacher au sacrifice une véritable efficacité, telle que la possède le sacrifice eucharistique; lui seul aussi pouvait donner au sacrifice de Melchisédech et aux autres sacrifices anciens, la signification mystique qui en faisait l'image et le symbole de mystères futurs inconnus à tout autre qu'à lui.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est (I, II, q. XC, a. 2), aliqua in communi sunt de jure naturali, quorum determinationes sunt de jure positivo; sicut quod malefactores puniantur, habet lex naturalis, sed quod tali pœna, vel tali puniantur, est ex constitutione divina vel humana. Similiter etiam oblatio sacrificii in communi est de lege naturali; et ideo in hoc omnes conveniunt; sed determinatio sacrificiorum est ex institutione humana vel divina; et ideo in hoc differunt. (S. Thom., II, II, q. LXXXV, art. 1 ad I.)

Dieu daigna donc instituer des sacrifices. Il le fit par amour pour les hommes, parce que ces actes sacrés ordonnés et réglés par sa volonté sainte étaient plus propres à élever nos âmes vers lui, et à faire descendre sur nous ses bénédictions, que s'ils avaient été de simples inventions humaines. A mesure qu'il lui plaisait de témoigner plus de miséricorde et de bonté pour nous, il instituait des sacrifices plus parfaits. Avant la loi de Moïse, à quelques rares exceptions près, l'initiative de ces actes de religion fut laissée aux hommes. Lorsque le Seigneur se fut choisi un peuple entre tous les autres, il lui donna une loi et détermina dans le plus grand détail l'ordre et le nombre des sacrifices. Enfin lorsque le temps fut venu de faire succéder la loi d'amour à la loi de crainte, quand Dieu voulut que les hommes fussent ses enfants et non plus seulement ses serviteurs, il institua le sacrifice par excellence, qui mettait fin à tous les autres, comme le lever du soleil fait disparaître les étoiles du firmament. Désormais ce divin sacrifice est le seul légitime; on offrira une hostie sans tache au Seigneur dans toutes les contrées de la terre, et nulle autre ne sera plus agréable à ses yeux.

Il est donc établi qu'en vertu de sa nature, l'homme peut, si Dieu ne s'y oppose pas, instituer par lui-même, et offrir de véritables sacrifices. Mais tout homme, tout particulier, pourrait-il le faire de sa propre autorité, ou cet acte solennel relève-t-il de l'autorité publique?

A la première vue, il semble permis à chacun de choisir des signes sensibles à sa convenance pour exprimer ce qui se passe au plus intime de son être, surtout lorsqu'il s'adresse à Dieu qui scrute nos pensées les plus secrètes et les moindres mouvements de nos cœurs. Par conséquent tout homme pourrait établir à son gré et offrir les sacrifices qui lui paraîtraient les plus en rapport avec ses sentiments et l'hommage qu'il voudrait rendre à Dieu. S. Thomas dit en parlant des hommes qui n'étaient pas soumis à la loi écrite : « Ils étaient tenus, à cause de ceux parmi lesquels ils « habitaient, de faire quelques actes extérieurs convenables en « l'honneur de Dieu, mais non pas tel ou tel acte déterminé [1]. » Le saint docteur leur reconnaît donc le droit de choisir ces actes,

1. Tenebantur ad aliqua exteriora facienda in honorem Dei, secundum condecentiam ad eos inter quos habitabant, non tamen determinate ad hæc vel illa. (S. Thom., II, II, q. lxxxv, art. 4.)

pourvu qu'il n'y eût rien d'indigne de Dieu ou de capable de scandaliser ceux qui en étaient témoins. C'est dire que chacun pouvait, de sa propre autorité, instituer et offrir des sacrifices au Seigneur. Pourquoi Abel et Caïn n'auraient-ils pas agi ainsi? Le premier présentait à Dieu les plus beaux agneaux de son troupeau; le second, les fruits de la terre; l'un et l'autre, ce qu'il lui plaisait d'offrir. Dira-t-on qu'une autorité supérieure, celle d'Adam ou de Dieu lui-même, leur avait prescrit le choix de la victime et le mode du sacrifice? On l'ignore absolument; la Sainte Écriture est muette sur ce point. D'ailleurs chacun a le droit de se prosterner en présence de Dieu, de joindre les mains ou de les élever vers le ciel pour la prière, de se frapper la poitrine, de baiser la terre, de marquer enfin son respect pour le Seigneur par toutes sortes de signes, pourvu qu'ils conviennent aux circonstances dans lesquelles on se trouve : pourquoi n'en serait-il pas de même des sacrifices? Ces raisons sont spécieuses. Cependant l'opinion généralement admise par les théologiens leur est contraire, et l'on doit regarder comme assuré que l'autorité publique, soit divine, soit humaine, peut seule instituer des sacrifices.

Il faut d'abord admettre ce principe que toute société humaine a le pouvoir d'instituer des sacrifices qui soient offerts à Dieu au nom de tous ses membres, tandis que nul d'entre eux ne peut, de sa propre autorité, en instituer de semblables, ou changer ceux qui existent. Pour que la paix et la concorde soient possibles dans un État, il est nécessaire qu'une autorité reconnue de tous règle les choses qui sont d'un intérêt général. Au premier rang se place le culte public à rendre à Dieu, sans lequel rien n'est stable, parce que le lien religieux, le seul qui unisse indissolublement les membres d'une même société, n'existe pas. Or l'acte par excellence du culte public est le sacrifice. Il appartient donc à l'autorité souveraine, soit divine si elle daigne le faire, soit humaine, à défaut de la première, d'instituer des sacrifices publics. En laisser l'initiative aux simples particuliers causerait une diversité infinie, source de désordres et nullement compatible avec le respect dû à la divinité.

Non seulement l'autorité publique, soit divine, soit humaine, peut et doit instituer des sacrifices en l'honneur de Dieu, mais on peut dire qu'il n'y a de sacrifice proprement dit et légitime que celui institué par elle. Le pouvoir de le faire appartient bien aux hommes, mais ce n'est pas dans chaque individu pris à part, c'est

dans la société entière qu'il réside ; elle seule, ou le dépositaire de son autorité, le chef qui la gouverne et agit en son nom, peut exercer ce pouvoir. Nous lisons dans l'Épître de S. Paul aux Hébreux : *Tout pontife pris d'entre les hommes est établi pour les hommes en ce qui regarde Dieu, afin qu'il offre des sacrifices pour les péchés* [1]. D'après l'Apôtre, une relation nécessaire existe donc entre le prêtre et le sacrifice : le prêtre est élevé à la dignité sacerdotale pour offrir le sacrifice, c'est la principale de ses fonctions, et le sacrifice ne peut être offert que par lui. Le saint concile de Trente déclare que Dieu a tellement uni ensemble le sacerdoce et le sacrifice que sous aucune loi l'un n'a existé sans l'autre [2]. Les Pères du concile, pour faire cette déclaration, empruntaient les propres paroles de S. Cyprien écrivant contre les Juifs [3]. Ce n'était donc pas une doctrine nouvelle, et ils n'étaient pas les premiers à tirer cette conséquence des paroles de l'Apôtre. Selon la remarque de Bellarmin [4], dans la loi de nature, les pères de famille étaient les pontifes ; dans la loi écrite, le sacerdoce était attribué à la seule famille d'Aaron; dans la loi de grâce, il n'y a de prêtres et d'évêques que ceux qui sont légitimement ordonnés. Tel est l'enseignement de toute la tradition, et la pratique de toutes les Églises. Nul ne peut offrir de sacrifices s'il n'en a reçu la mission, et *personne ne s'attribue à lui-même cet honneur, sinon celui qui est appelé de Dieu comme Aaron* [5]. Pour remplir des fonctions si hautes, il est donc indispensable d'y avoir été appelé de Dieu soit directement, soit indirectement, par l'entremise de l'autorité publique qui le représente et dépend de lui. A plus forte raison nul ne peut-il instituer des sacrifices de son autorité privée, puisque l'institution du sacrifice est supérieure à la simple offrande, et qu'il appartient à celui qui l'institue de désigner en même temps le ministre qui doit l'offrir.

Les autres signes sensibles, dont chacun peut user en son parti-

1. Omnis namque Pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in his quæ sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis. (*Hebr.*, v, 1.)

2. Sacrificium et sacerdotium ita Dei ordinatione conjuncta sunt, ut utrumque in omni lege exstiterit. (Sess. XXIII, cap. 1.)

3. Lib. I *advers. Judæos.*

4. Bellarm., lib. I *de Missa*, cap. ii.

5. Nec quisquam sumit sibi honorem, sed qui vocatur a Deo tanquam Aaron. (*Hebr.*, v, 4.)

culier et selon son choix, pour exprimer les sentiments dont il est pénétré vis-à-vis de la majesté divine, ne regardent que celui qui les emploie; c'est en son propre nom qu'il le fait, et il n'est pas nécessaire que la signification en soit connue et authentiquement établie pour tous; mais le sacrifice est un acte public dont la signification ne peut pas demeurer douteuse, ni sujette au changement; c'est un acte officiel dont le ministre n'agit pas en son propre nom, mais au nom du peuple qu'il représenté légitimement auprès de Dieu, il ne peut donc pas être l'œuvre du premier venu comme le seraient les autres actes religieux qu'il est permis à chacun d'accomplir à son gré. Si même il arrivait qu'un homme se trouvât séparé de toute société, qu'il ignorât le sacrifice institué par Notre-Seigneur, et que, suffisamment éclairé par les lumières naturelles, il en vînt à connaître le souverain domaine de Dieu, et à lui rendre hommage par des actes semblables aux sacrifices anciens, on ne pourrait pas dire rigoureusement qu'il offrirait des sacrifices. Mais c'est un cas chimérique et qui ne se présentera jamais.

IV.

DE LA MATIÈRE DU SACRIFICE

Nous avons dit ce que doit être la signification du sacrifice dont elle constitue en quelque sorte la forme. Cette forme s'applique à une matière, cette signification repose sur un objet sensible et un acte extérieur. Il est indispensable de connaître quels caractères doivent revêtir cet objet et cet acte, pour savoir en quoi consiste l'essence du sacrifice, et distinguer de tous les autres qui lui ressemblent en plusieurs points, cet hommage rendu à la suprême autorité de Dieu, à sa puissance et à son excellence incomparable.

Il faut se rappeler que si tout sacrifice proprement dit, c'est-à-dire tout sacrifice extérieur, consiste dans un acte sensible par lequel on rend à Dieu le culte qui lui est propre et n'appartient qu'à lui. tout acte de cet ordre n'est cependant pas un sacrifice véritable. Vous chantez les louanges du Seigneur; vous exaltez sa grandeur et vous proclamez bien haut que vous n'êtes devant lui qu'un ver de terre, un néant, qu'il est le maître absolu de votre vie et de votre mort, de votre existence temporelle et de votre éternité : vous pourrez dire avec le Prophète que vous avez sacrifié à Dieu une hostie de louange : *Tibi sacrificabo hostiam laudis* (*Ps.*

cxv, 17). Mais le mot *sacrifier* ne sera pris qu'au figuré; vous n'aurez pas offert un véritable sacrifice, quoique le but que vous vous êtes proposé et que vous avez atteint soit identiquement le même que celui du sacrifice proprement dit. Il en est de même de tous les actes du culte de latrie, qui ne peuvent avoir que Dieu pour objet; il en est de même encore de l'usage des sacrements, par lequel nous reconnaissons Dieu pour le principal auteur de la sainteté. Où donc trouver le caractère qui distingue le sacrifice de tous ces actes destinés comme lui à rendre à Dieu un hommage suprême?

S. Thomas ajoute encore à la difficulté en disant qu'il y a des actes dont tout le mérite vient uniquement de ce qu'ils sont accomplis en l'honneur de Dieu et que ces actes sont proprement appelés des sacrifices [1]. Si S. Thomas entend que tous les actes de cette catégorie sont des sacrifices, sa proposition n'est pas acceptable, parce que le vœu, par exemple, est un acte religieux dont tout le mérite découle de ce qu'il est fait en vue de Dieu; il en est de même de toutes les marques de vénération et de culte que l'on donne à Dieu et aux choses qui lui sont consacrées; cependant ce ne sont pas là des sacrifices. Mais si S. Thomas entend que le sacrifice est du nombre de ces actes, nous ne savons pas davantage en quoi il se distingue des autres. Cependant ces caractères distinctifs existent; les théologiens les ont marqués et il est facile de les reconnaître.

Le premier caractère du sacrifice proprement dit est que l'acte qui le constitue est nécessairement l'*oblation d'une chose permanente* faite à Dieu. Tous ceux qui ont traité cette question s'accordent sur ce point. La Sainte Écriture ne permet pas de penser autrement. Pour elle, *sacrifier* et *offrir* quelque chose en sacrifice, ont la même signification; si sacrifier c'est offrir, l'acte de sacrifier sera lui-même l'oblation. C'est ainsi qu'il est écrit de Noé dans la Genèse, après la sortie de l'arche : *Il offrit des holocaustes sur l'autel : Obtulit holocausta super altare*. (*Gen.*, VIII, 20.) Dans le même livre, XXII, 2, Dieu dit à Abraham : *Tu offriras ton fils en holocauste : Offeres filium tuum in holocaustum*. On lit de même dans Isaïe, I, 13 : *N'offrez plus à l'avenir de sacrifice en vain : Ne offeratis ultra sacrificium frustra*. Nous avons cité le

1. Sunt tamen quidam actus, qui non habent ex alio laudem, nisi quia sunt propter reverentiam divinam; et isti actus proprie sacrificia dicuntur. (II, II, q. LXXX, art. 3.)

passage du chapitre v de l'Épître aux Hébreux, où il dit que le pontife est choisi parmi les hommes pour offrir des sacrifices : *Ut offerat dona et sacrificia pro peccatis*. Dans la même Épître, ix, 14, l'Apôtre dit encore que Jésus-Christ s'est offert lui-même à Dieu par l'Esprit saint comme une hostie immaculée : *Per Spiritum sanctum semetipsum obtulit immaculatum Deo;* et il ajoute, ℣. 28, qu'il s'est offert une fois pour effacer les péchés de plusieurs : *Sic et Christus semel oblatus est ad multorum exhaurienda peccata.*

Il résulte de ces textes que le sacrifice n'est pas simplement une offrande quelconque, mais l'offrande extérieure d'une chose extérieure permanente, qui est par elle-même étrangère au culte de Dieu, mais que l'acte du prêtre offrant le sacrifice consacre à ce culte. On dit bien, par analogie, que l'on offre à Dieu le sacrifice de son cœur, de ses prières, de ses louanges, mais ce sont là des actes que l'on rapporte à Dieu, plutôt qu'une offrande réelle qu'on lui fait. Le véritable sacrifice demande quelque chose de plus; il y faut l'acte extérieur de l'offrande, mais il faut en même temps une chose extérieure que l'on possédait, et que l'on donne à Dieu sans retour, de la manière qui semble la plus propre à lui rendre un culte en rapport avec sa dignité suprême. Et parce que Dieu n'a pas besoin de nos biens et que nous ne pouvons rien lui donner en réalité, puisque tout ce que nous possédons est à lui avant de nous appartenir, tout ce que l'on peut faire, c'est de lui consacrer, de changer, ou de détruire en son honneur ce qu'on lui offre en sacrifice.

Remarquons encore que le don d'une chose à Dieu peut être fait de deux manières. On l'offre à Dieu *directement* et immédiatement, par exemple lorsqu'on immole une victime sur son autel, ou *indirectement* et d'une manière éloignée, lorsqu'on la donne aux ministres du culte, pour y être employée, quoiqu'on ne l'offre pas soi-même directement au Seigneur. La première de ces offrandes peut seule avoir droit au nom de sacrifice, quoique l'une et l'autre soient des oblations.

Allons plus loin maintenant, et examinons quelle sera, parmi les oblations faites directement à Dieu pour son culte, celle qui méritera à proprement parler le nom de sacrifice.

D'après S. Thomas, l'oblation qui seule mérite le nom de sacrifice est celle dont la matière souffre quelque changement en vertu

de l'acte même par lequel elle est offerte et sacrifiée. Le saint docteur distingue deux sortes d'oblations : l'une, qui porte simplement ce nom et rien de plus ; l'autre plus sacrée, parce que ce qu'on offre est l'objet d'un acte religieux, et c'est, à proprement parler, le sacrifice [1], quoique l'on étende quelquefois ce nom à toutes les oblations que l'on fait directement à Dieu [2]. S. Paul établit lui-même cette distinction dans l'Épître aux Hébreux, lorsqu'il dit que le prêtre est choisi « pour offrir des dons et des sacrifices : *Ut offerat dona et sacrificia.* » Il parle des choses que l'on offre à Dieu et nomme les unes simplement des dons, *dona*, parce que ce sont des offrandes et rien de plus ; aux autres, il donne le nom de sacrifices, *sacrificia*, parce qu'au don s'ajoute un acte particulier qui en fait quelque chose de sacré. Cette distinction se retrouve à chaque page de la loi de Moïse où il est parlé de ces deux genres d'actes religieux bien distincts, les sacrifices dans lesquels on immolait des victimes, et les simples oblations qui consistaient dans l'offrande à Dieu de différentes choses qui n'étaient ni immolées ni brûlées en holocauste, comme les prémices des fruits et des moissons, les animaux et surtout les enfants premiers-nés. S. Augustin dit dans une de ses épîtres : « Beaucoup de choses sont offertes à « Dieu, mais la principale de toutes est l'oblation de l'autel [3]. » Il y a donc aussi des oblations sous la loi évangélique, mais une seule porte le nom de sacrifice, c'est l'oblation de la divine victime. Et si l'on demande pourquoi le nom de *sacrifice*, ou d'*action sacrée* par excellence, est réservé à l'oblation dans laquelle ce que l'on offre subit un changement, c'est que l'offrande exprime ainsi d'une manière plus parfaite et plus frappante le souverain domaine de Dieu

1. Ad tertium dicendum, quod sacrificia proprie dicuntur, quando circa res Deo oblatas aliquid fit, sicut quod animalia occidebantur et comburebantur, quod panis frangitur, et comeditur et benedicitur. Et hoc ipsum nomen sonat : nam sacrificium dicitur ex hoc quod homo facit aliquid sacrum. Oblatio autem directe dicitur, cum Deo aliquid offertur, etiamsi nihil circa ipsum fiat ; sicut dicuntur offerri denarii vel panes in altari, circa quos nihil fit. Unde omne sacrificium est oblatio, sed non convertitur. Primitiæ autem oblationes sunt, quia Deo offerebantur, ut legitur (*Deut.*, XXVI) ; non autem sacrificia, quia nihil sacrum circa eas fiebat. Decimæ autem proprie loquendo, non sunt sacrificia neque oblationes, quia non immediate Deo, sed ministris divini cultus exhibentur. (S. THOM., II, II, q. LXXXV, art. 3 ad 3.)

2. Oblationes autem et munera computantur cum sacrificiis, quia Deo offerebantur. (ID., I, II, q. CI, art. 4 ad 5.)

3. Multa offeruntur Deo, maxime tamen altaris oblatio. (S. AUGUST., epist. LIX.)

auquel on prétend rendre hommage. Mais quelle sorte d'action le sacrifice requiert-il sur la matière qui en est l'objet ?

En général, l'action exigée pour qu'il y ait véritable sacrifice est une action qui consacre la matière de l'offrande et qui opère en elle un changement. S. Thomas dit : « Les oblations sont appelées « proprement sacrifices, lorsqu'il s'opère quelque chose touchant « la matière de l'offrande faite à Dieu [1]. » Mais qu'entend-il par ce *quelque chose?* il ne le dit pas, et il se contente de donner quelques exemples : « Comme lorsque des animaux étaient tués et brûlés, lorsque le pain est rompu, mangé, bénit. » Des exemples choisis par le saint docteur, plusieurs théologiens ont conclu qu'il était nécessaire que les êtres offerts en sacrifice fussent mis à mort ou détruits. De fait, c'est ainsi que s'accomplissaient le plus souvent les sacrifices anciens. On égorgeait les animaux; leur sang était répandu, leurs chairs étaient consumées ou au moins rôties par le feu ; on soumettait de même à l'action du feu les autres offrandes. Rien de plus propre que ce mode de changement, ou plutôt cette destruction, à représenter le droit absolu de Dieu sur toutes choses ; c'était en même temps une vive image du sacrifice que Jésus-Christ devait offrir à son tour en mourant pour les hommes sur la croix. Cependant cette immolation et cette destruction des victimes par le feu souffrit des exceptions nombreuses. Un changement si radical ne fut pas toujours regardé comme nécessaire. Melchisédech offrit à Dieu un sacrifice non moins célèbre peut-être que le sacrifice d'Abraham. Que sacrifia-t-il ? Du pain et du vin. Quel changement fit-il subir à cette humble offrande? La Sainte Écriture n'en dit rien. Peut-être n'y en eut-il pas d'autre que la bénédiction et la distribution de ce pain et de ce vin au saint patriarche Abraham et à ceux qui l'accompagnaient. Peut-être le prêtre du Très-Haut, comme l'appelle la Genèse, se contenta-t-il d'élever, en priant, ce pain et ce vin vers le ciel. Mais en tous cas, il s'ajoutait à la simple offrande une action quelconque, par laquelle le prêtre sacrificateur reconnaissait visiblement le souverain domaine du Dieu créateur sur toutes choses. Qu'il suffise donc de dire que l'action nécessaire pour le sacrifice emporte avec elle l'idée de consécration et de changement.

D'autres théologiens distinguent dans le sacrifice une triple

1. Voir la note p. 22.

action sur la chose qui en est la matière : la *consécration*, le *changement* et l'*oblation* faite à Dieu. Nous parlerons plus tard de la Très Sainte Eucharistie et nous examinerons si cette triple action fait partie essentielle du sacrifice adorable de nos autels, mais nous pouvons dire que, pour les autres sacrifices en général, il n'est pas nécessaire de considérer ces trois actions comme réellement différentes; il n'y a entre elles, tout au plus, qu'une distinction de raison. En effet, lorsqu'on immole une victime, ou qu'on lui fait subir quelque chose d'analogue, selon son espèce, comme de rompre l'offrande s'il s'agit de pain, de la répandre par terre ou sur l'autel si c'est un liquide, le changement requis est suffisamment opéré; il n'est même pas nécessaire que l'on consume par le feu ou que l'on mange la chose offerte. Le souverain domaine de Dieu, en l'honneur de qui cet acte est accompli, est reconnu d'une manière suffisante pour qu'il y ait véritablement sacrifice.

En même temps, ce changement opéré par l'acte d'immolation, quel que soit son mode, est d'institution divine, il a pour objet de manifester l'excellence de Dieu ; par là même il est une véritable consécration, quelque chose de sacré qui rend sacrée à son tour la matière à laquelle il est appliqué.

Enfin le changement effectué par l'acte d'immolation est l'oblation parfaite à Dieu de ce qu'on immole. L'objet ainsi offert à Dieu est à lui et rien qu'à lui ; il ne peut plus être employé aux usages purement humains, mais seulement à son culte.

On voit donc qu'il ne s'agit ici, au fond, que d'une seule et unique action considérée sous trois aspects différents.

V.

ÉLÉMENTS NÉCESSAIRES DU SACRIFICE

S. Augustin enseigne que dans tout sacrifice il y a nécessairement quelqu'un qui offre le sacrifice, quelqu'un à qui on l'offre, quelqu'un pour qui il est offert et enfin la matière même de l'offrande [1]. Il ne parle pas ici de l'acte d'offrir le sacrifice, mais des éléments sans lesquels cet acte ne saurait s'accomplir. S. Paul avait déjà posé le même principe dans le texte de l'Épître aux Hébreux souvent cité : *Tout pontife pris d'entre les hommes est établi*

1. Quatuor considerantur in omni sacrificio, cui offeratur, a quo offeratur, quid offeratur, pro quibus offeratur. (S. August., lib. IV *de Trinit.*, n. 19.)

pour les hommes en ce qui regarde Dieu, afin qu'il offre des dons et des sacrifices pour les péchés [1]. Il dit encore : *Tout pontife est établi pour offrir des dons et des victimes; d'où il est nécessaire qu'il ait quelque chose à offrir* [2]. Nous trouvons donc, dans ces paroles de l'Apôtre, Dieu à qui le sacrifice est offert ; les hommes, principalement les pécheurs, pour qui on l'offre; le Pontife qui sacrifie; enfin quelque chose qu'il sacrifie. Il faut ce quelque chose, cette victime, et lorsque le saint patriarche Abraham conduisait son fils sur la montagne pour l'immoler, Isaac demandait à son père où était la victime.

On doit remarquer cependant que ces quatre éléments du sacrifice ne sont pas toujours réellement distincts. Ainsi, lorsque Notre-Seigneur Jésus-Christ s'offrit en sacrifice à son Père sur la croix pour le salut des hommes, il fut le prêtre; il fut aussi la victime; parce qu'il était Dieu, il s'offrit le sacrifice à lui-même ; parce qu'il était homme, il l'offrit pour lui-même, non pas, il est vrai, comme sacrifice propitiatoire, mais en action de grâces et pour obtenir à son corps adorable un degré plus élevé de gloire et de splendeur. Les autres prêtres offrent aussi le sacrifice pour eux-mêmes en même temps que pour le reste des hommes, comme il est dit dans la même Épître aux Hébreux : *Il doit offrir pour lui-même aussi bien que pour le peuple des sacrifices en expiation des péchés* [3].

A ces quatre éléments nécessaires au sacrifice, il faut en ajouter un cinquième qui, sans l'être au même degré, se retrouve néanmoins partout, aussi bien chez les Juifs que chez les Gentils, lorsqu'un sacrifice est offert : c'est l'autel. On lit dans S. Fulgence : « Les pages de l'Ancien Testament nous montrent en mille endroits « que l'on n'érige ordinairement des autels que pour y sacrifier à « Dieu [4].» S. Augustin disait dans le même sens : « De même que « le sacrifice est offert à Dieu seul, un autel ne doit être érigé « qu'en l'honneur de la divinité, puisqu'il n'est construit qu'en vue

1. Omnis namque Pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in his quæ sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis. (*Hebr.*, v, 1.)

2. Omnis Pontifex ad offerendum munera et hostias constituitur, unde necesse est et hunc habere aliquid quod offerat. (*Hebr.*, VIII, 3.)

3. Et propterea debet, quemadmodum pro populo, ita etiam et pro semetipso offerre pro peccatis. (*Hebr.*, v, 3.)

4. Non ob aliud ædificari solitum, altare, nisi ad sacrificium Deo offerendum, veteris Testamenti lectio frequenter insinuat. (S. FULG., lib. II ad *Monim.*)

« du sacrifice [1]. » Le premier autel dont il soit fait mention dans la Genèse est dressé par Noé pour offrir un sacrifice à Dieu après le déluge : *Noé édifia un autel au Seigneur, et prenant de tous les animaux et de tous les oiseaux purs, il offrit un holocauste sur l'autel* [2]. On comprend assez qu'il dût en être ainsi. Le sacrifice étant un acte sacré, public et solennel, il demandait qu'un lieu fût particulièrement destiné à son accomplissement et qu'on y dressât un autel sur lequel seraient exposées les offrandes et immolées les victimes. S'il n'était pas indispensable, au moins convenait-il qu'il en fût ainsi.

On peut déduire aussi des paroles de l'Apôtre que celui qui offre le sacrifice ne doit pas être le premier venu, mais un ministre choisi et légitimement investi de cette fonction sainte. L'Apôtre donne le nom de *pontife* ou de *prêtre* à ce ministre; il le distingue ainsi du reste des fidèles et lui assigne un rang à part. Quiconque voudrait usurper ses fonctions n'offrirait pas un sacrifice, mais commettrait un sacrilège. Personne ne peut s'ingérer dans cette dignité, s'attribuer cette fonction, s'il n'y est appelé par Dieu, comme Aaron. Le sacerdoce est une fonction publique, l'oblation du sacrifice qui en est l'acte principal se fait au nom de tout le peuple ; il faut donc pour remplir cette fonction, pour accomplir cet acte, quelqu'un revêtu d'un caractère qui l'élève au-dessus du commun et lui permette d'agir au nom de tous, dans les choses qui concernent le culte de Dieu. D'après la doctrine de S. Paul dans l'Épître aux Hébreux, la loi, le sacerdoce et le sacrifice sont trois institutions connexes. La dignité sacerdotale a été conférée d'une manière différente sous la loi de nature et sous la loi de Moïse qu'elle ne l'est dans l'Église de Jésus-Christ. Sous la loi de nature, les chefs des familles, ordinairement les premiers-nés, exerçaient les fonctions du sacerdoce, soit que Dieu en eût disposé ainsi par révélation, soit que la coutume s'en fût établie naturellement par la force même des choses. Sous la loi écrite, la tribu de Lévi fut consacrée au service du culte, et la famille d'Aaron choisie entre toutes pour remplir les fonctions sacerdotales. Enfin, sous la

1. Sicut sacrificium soli Deo offertur, ita et altare solum in divinum honorem erigi, quia nimirum, non nisi ad sacrificandum construitur. (S. August., lib. XX contra Faust., c. xxi.)

2. Ædificavit autem Noe altare Domino, et tollens de cunctis pecoribus et volucribus mundis, obtulit holocausta super altare. (*Gen.*, viii, 20.)

loi de grâce, ni le droit de primogéniture ni la généalogie ne confèrent le sacerdoce ; la chair n'y est pour rien, non plus que la délégation du peuple ; c'est la consécration légitime donnée par les successeurs des Apôtres qui fait uniquement les prêtres, c'est le sacrement de l'Ordre qui seul peut élever un chrétien à la dignité sacerdotale et le ranger au nombre de ces pontifes qui, selon la parole de l'Apôtre, sont pris d'entre les hommes, établis comme des intermédiaires entre Dieu et les hommes et chargés seuls d'offrir des sacrifices: *Omnis pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in his quæ sunt ad Deum ut offerat sacrificia.*

VI.

COMMENT SE DIVISE LE SACRIFICE PROPREMENT DIT

Nous avons fait connaître d'une manière suffisante les éléments dont se compose le sacrifice proprement dit, sa matière, sa forme, nous savons qui peut l'instituer et qui peut l'offrir ; c'est assez pour justifier pleinement la définition donnée d'abord : « Le sacri-« fice est un acte extérieur de religion, par lequel un ministre lé-« gitime offre solennellement à Dieu, et à lui seul, une chose sen-« sible, qu'il transforme ou détruit en son honneur, pour exprimer « par cet acte le souverain domaine de Dieu et la dépendance ab-« solue de l'homme. » Il faut donc admettre que lorsqu'on parle simplement du sacrifice, il s'agit d'un acte extérieur accompli dans l'intention d'honorer Dieu; qu'un ministre légitime a seul le pouvoir de l'offrir; qu'il ne l'offre pas comme homme privé; qu'il l'offre pour une fin particulière qui est de signifier par cet acte le souverain domaine de Dieu et la dépendance de l'homme ; qu'il ne peut par conséquent l'offrir qu'à Dieu, qui seul possède ce souverain domaine; enfin que cet acte revêt un caractère de solennité en raison de son essence même, du but auquel il tend et de la majesté suprême de Dieu en l'honneur de qui on l'accomplit. Un tel acte ne peut donc pas être confondu avec divers autres auxquels on a donné par analogie le nom de sacrifice, mais qui n'ont avec lui que certains points de contact, une ressemblance plus ou moins lointaine.

Dans le sacrifice proprement dit, on peut considérer l'origine ou la cause efficiente, la matière ou la victime offerte, la forme ou les différents rites de l'oblation de la matière, la fin particulière que

se propose le ministre du sacrifice. On voit les nombreuses sortes de sacrifices qui naîtront de ces quatre points de vue principaux.

Si nous nous arrêtons d'abord à la cause efficiente ou à l'origine des sacrifices, ils se divisent en sacrifices de la loi naturelle, de la loi ancienne et de la loi nouvelle.

Les sacrifices de la loi de nature ne furent pas immédiatement institués par Dieu, quoiqu'il en fût le premier auteur ; il laissa aux hommes le soin de déterminer les victimes à offrir, le temps, le nombre et les autres circonstances des sacrifices ; au moins fit-il ainsi pour l'ordinaire. On peut dire cependant qu'il daigna quelquefois inspirer aux saints patriarches quels sacrifices lui seraient agréables : c'est ainsi que Melchisédech n'offrit pas le pain et le vin sans une inspiration particulière du Seigneur.

Les sacrifices de la loi ancienne furent tous institués directement par Dieu, quoique promulgués par Moïse.

Le sacrifice de la loi nouvelle eut pour unique auteur l'Homme-Dieu, Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Ces sacrifices, différents par leur origine, ne le furent pas moins par leurs effets. Les sacrifices de la loi de nature n'avaient par eux-mêmes aucune efficacité ; tout dépendait uniquement des dispositions intérieures de ceux qui les offraient : témoin les sacrifices de Caïn et d'Abel. Mais lorsque ces dispositions étaient bonnes, Dieu y avait égard pour pardonner les péchés de ceux qui lui rendaient cet hommage et leur accorder ses faveurs. S. Grégoire a dit qu'ils avaient la vertu d'effacer le péché originel ; mais s'ils l'effaçaient, c'était en qualité de sacrements plutôt que comme sacrifices.

Les sacrifices de la loi de Moïse ressemblèrent aux premiers en ce point qu'ils ne produisaient pas non plus de fruit spirituel par leur propre vertu, mais au moins ils délivraient ceux qui les offraient des impuretés et des irrégularités légales.

Le sacrifice de la loi de grâce a ses effets propres, dont nous parlerons plus tard, et il les produit par la vertu qu'il possède en lui-même, indépendamment des dispositions de ceux qui l'offrent.

Ces sacrifices diffèrent encore par leur signification et leurs rites extérieurs ou leur mode d'oblation. Le Lévitique entre dans de nombreux détails sur la manière dont les sacrifices devaient être offerts chez le peuple juif, et l'on en trouve d'autres dans l'histoire de ce peuple. La signification mystique de tous ces actes

solennels du culte se rapportait au mystère de la passion de Jésus-Christ, et leur signification morale à la grandeur, à la puissance, à l'excellence de la divine Majesté. Ils représentaient la passion de Notre-Seigneur comme un fait qui devait s'accomplir, et ils en étaient tous des ombres ou des figures plus parfaites que les sacrifices de la loi naturelle, si l'on en excepte celui d'Abraham et celui de Melchisédech.

Si l'on considère la matière même des sacrifices, les offrandes que l'on présentait à Dieu, une autre division s'impose.

En premier lieu, on offrait ordinairement à Dieu des veaux, des agneaux, des colombes et d'autres animaux encore que l'on égorgeait et que l'on nommait tantôt hosties et tantôt victimes. Les Gentils avaient la coutume de sacrifier ainsi des animaux, lorsqu'ils partaient pour une expédition guerrière, de là le nom d'*hostie* (de *hostes*, ennemi); à moins qu'on ne préfère voir l'origine de ce nom dans ce fait que les victimes étaient immolées à l'entrée (*ostium*) des temples. Le nom de *victimes* était donné aux animaux ainsi égorgés parce qu'on les offrait en vue d'obtenir la victoire, ou pour rendre grâce de quelque succès, ou bien peut-être aussi parce que l'animal était lié (*vinctum*) pour être sacrifié.

En second lieu, on offrait des fruits de la terre, du froment et différentes choses de ce genre. C'était ce qu'on appelait à proprement parler des *immolations*, parce que le froment était écrasé sous la meule (*mola*), disent quelques auteurs.

Enfin on offrait des liquides, du vin, de l'huile, et l'on donnait à ces offrandes le nom de *libations*.

Peu à peu tous ces noms se sont confondus et l'usage a prévalu de leur substituer à tous indifféremment le nom de sacrifice, parce que tous ces actes de religion sont la figure et l'image, au moins sous quelque rapport, du sacrifice par excellence offert par Jésus-Christ sur la croix, et continué d'une manière non sanglante sur nos autels, sacrifice unique qui possède à lui seul tous les caractères particuliers que se partageaient les sacrifices de la loi de nature et de celle de Moïse.

La manière dont les sacrifices étaient offerts donne lieu à un troisième ordre de divisions. Les sacrifices ainsi considérés comprenaient des genres nombreux, mais l'Ancien Testament ne reconnaît que trois modes principaux de sacrifices, l'holocauste, l'hostie pour le péché et l'hostie pacifique.

Dans *l'holocauste*, la victime, après avoir été égorgée, était consumée tout entière par le feu, selon l'étymologie même du mot *holocauste*, qui est d'origine grecque et signifie *entièrement brûlé*.

Dans *l'hostie pour le péché*, une partie de la victime immolée était consumée par le feu; une autre partie était réservée pour l'usage des prêtres, qui la mangeaient dans le parvis ou dans le temple même.

La victime de *l'hostie pacifique* était en partie consumée par le feu et en partie mangée par les prêtres et par ceux qui l'offraient [1].

S. Thomas donne la raison mystique de ces différences que l'on observait non seulement lorsqu'il s'agissait d'animaux offerts en sacrifice, mais aussi pour les autres offrandes, avec les modifications que leur nature exigeait.

La nature des offrandes, qui ne permettait pas de les sacrifier toutes de la même manière, nécessitait une nouvelle division ; il y avait les sacrifices sanglants et les sacrifices non sanglants. Lors-

1. S. Thomas consacre une *question* tout entière aux sacrifices de la loi ancienne ; nous ne citerons que ce qui se rapporte immédiatement à notre sujet.

Ad octavum dicendum, quod triplex erat sacrificiorum genus : quoddam erat quod totum comburebatur ; et hoc dicebatur *holocaustum*, quasi *totum incensum*. Hujusmodi enim sacrificium offerebatur Deo specialiter ad reverentiam majestatis ipsius, et amorem bonitatis ejus ; et conveniebat perfectionis statui in impletione consiliorum ; et ideo totum comburebatur, ut, sicut totum animal resolutum in vaporem sursum ascendebat, ita etiam significaretur totum hominem et omnia quæ ipsius sunt, Dei dominio esse subjecta et ei se offerenda. Aliud autem erat sacrificium *pro peccato*, quod offerebatur Deo ex necessitate remissionis peccati : et conveniebat statui pœnitentium in satisfactione peccatorum ; quod dividebatur in duas partes : nam una pars comburebatur, altera vero cedebat in usum sacerdotum, ad significandum quod expiatio peccatorum fit a Deo per ministerium sacerdotum, nisi quando offerebatur sacrificium pro peccato totius populi, vel specialiter pro peccato sacerdotis ; tunc enim totum comburebatur. Non enim debebant in usum sacerdotum venire ea quæ pro peccato eorum offerebantur, ut nihil peccati in eis remaneret ; et quia hoc non esset satisfactio pro peccato. Si enim cederet in usum eorum pro quorum peccatis offerebatur, item esse videretur ac si non offerretur. Tertium vero sacrificium vocabatur *hostia pacifica*, quæ offerebatur Deo, vel pro gratiarum actione, vel pro salute et prosperitate offerentium, ex debito beneficii vel accipiendi vel accepti, et convenit statui proficientium in impletione mandatorum. Et ista dividebantur in tres partes ; nam una pars incendebatur in honorem Dei, alia pars cedebat in usum sacerdotum, tertia vero pars in usum offerentium, ad significandum quod salus hominis procedit a Deo dirigentibus ministris Dei, et cooperantibus hominibus ipsis qui salvantur. (S. Thom., I, II, q. cii, art. 3 ad 8.)

qu'on immolait à Dieu des animaux, leur sang était toujours répandu ; cette effusion était nécessaire, parce que la chair des victimes servait souvent en partie à la nourriture des prêtres et de ceux qui les offraient, ce qui n'aurait pas pu se faire si elles n'avaient pas été égorgées, mais elle était nécessaire surtout pour représenter la mort de Jésus-Christ, dont tout le sang fut versé pour nous sur la croix. Les autres offrandes étaient particulièrement la figure du sacrifice eucharistique que Jésus-Christ offrit dans le Cénacle la veille de sa mort, et que les prêtres offrent chaque jour à son exemple, comme il a daigné le recommander en disant à ses apôtres et à leurs successeurs dans le sacerdoce : « Faites ceci en mémoire de moi : *Hoc facite in meam commemorationem.* »

Un quatrième et dernier chef de division est la fin que l'on se propose en offrant des sacrifices à Dieu.

On peut le faire uniquement pour rendre au souverain Créateur et Seigneur de toutes choses l'hommage dû à son excellence, à son autorité suprême. Telle était ordinairement la fin que l'on se proposait dans les holocaustes, que l'on regardait pour ce motif comme le premier et le plus parfait des sacrifices.

On peut offrir le sacrifice en expiation des fautes commises. La Sainte Écriture lui donne alors le nom d'*hostie pour le péché*. On rencontre très souvent cette sorte de sacrifice sous la loi de Moïse. Tous les péchés n'exigeaient pas une telle expiation, mais seulement quelques fautes déterminées, et pour chacune d'elles il y avait des rites particuliers. Ces sacrifices étaient une pénitence extérieure qui pouvait aider le pécheur à entrer dans les sentiments de véritable contrition nécessaires au pardon du péché; mais ils n'avaient aucune vertu directe, aucune efficacité propre pour procurer ce pardon. Les sacrifices *pro peccato* n'opéraient infailliblement dans ceux qui les offraient que la justice légale et extérieure.

On peut offrir encore le sacrifice pour témoigner à Dieu sa reconnaissance pour les bienfaits reçus de lui ; c'est ce qu'on nommait chez les Juifs le sacrifice *de louange* ou *d'action de grâces*, l'*hostie pacifique*.

Enfin on peut l'offrir pour attirer les bienfaits de la divine miséricorde, autres que le pardon des péchés ; c'est le sacrifice *impétratoire*.

Ces quatre fins différentes, qui donnent naissance à autant de sortes distinctes de sacrifices, peuvent se rencontrer à plusieurs et même toutes à la fois dans un seul. C'est ainsi que le sacrifice de la loi nouvelle les renferme au degré le plus parfait. C'est un *holocauste*, parce qu'il est offert à Dieu comme l'hommage seul digne de sa divine excellence. Il est *eucharistique*, parce qu'il a pour fin de remercier Dieu de tous ses bienfaits, mais en particulier du plus grand de tous, de celui qui est la source de tous les autres, la passion de Jésus-Christ. Il est *impétratoire*, parce que la victime offerte nous obtient toutes les grâces que Dieu répand sur nous. Il est *expiatoire* aussi, parce qu'il est la continuation du sacrifice offert sur la croix pour l'expiation de nos péchés, et qu'il nous en applique les mérites.

VII.

DE L'OBLIGATION D'OFFRIR DES SACRIFICES EN VERTU DE LA LOI NATURELLE

Plusieurs hérétiques ont attaqué les sacrifices. Les uns, dont parle S. Augustin [1], n'ont pas hésité à condamner tout culte extérieur rendu à la divinité, mais principalement les sacrifices sanglants. D'autres, au contraire, d'après Eusèbe [2], ont rejeté les sacrifices non sanglants comme indignes de Dieu, et approuvé ceux dans lesquels on égorgeait des victimes. D'autres enfin les ont rejetés tous sans exception.

Nous ne nous arrêterons pas ici à prouver la légitimité et la convenance d'un culte extérieur rendu à la divinité. Non seulement la sainte Église a de tout temps pratiqué ce culte, mais on le trouve partout, dans tous les temps et dans tous les lieux où il s'est rencontré des hommes ayant quelque sentiment de leur dépendance et de leurs devoirs envers Dieu. Il suffit, en effet, des lumières de la raison pour comprendre que l'homme composé d'un corps et d'une âme qu'il tient l'un et l'autre de Dieu, que Dieu lui conserve et gouverne, doit, sous peine de manquer à toute convenance, lui offrir les hommages, non seulement de son âme mais aussi de son corps ; d'autant plus que ce culte extérieur sert beaucoup à son avancement spirituel et au bien général de la société. L'homme

1. Lib. II *contra adversarios Legis et Prophet.*, cap. XVIII.
2. Lib. I *Demonstr. Evangel.*, cap. X.

n'est pas fait pour vivre isolé, et ce n'est pas assez qu'il honore Dieu intérieurement, il doit manifester aux autres ce culte intérieur; il le fait principalement par le culte extérieur et sensible. Il faut donc admettre, indépendamment même des lumières de la foi et en vertu de la seule raison, que le culte extérieur rendu à Dieu est licite et qu'il s'accorde avec les besoins de la nature humaine.

Ce principe admis, il n'est pas difficile de démontrer que le culte extérieur rendu à Dieu par le sacrifice sensible, sanglant ou non sanglant, est convenable et qu'il s'y complaît. C'est une vérité de foi que la raison seule suffirait à mettre en évidence si le Seigneur ne l'avait pas révélée.

Nous voyons dans la Sainte Écriture que les hommes justes de tous les siècles, à partir des premiers jours du monde, offrirent à Dieu des sacrifices avec son approbation, manifestée plusieurs fois d'une manière authentique. C'est ainsi que le texte sacré dit que Dieu abaissa un regard de complaisance sur Abel et sur ses offrandes : *Et respexit Dominus ad Abel, et ad munera ejus.* (*Gen.*, IV, 4.) Après le déluge, Noé, sorti de l'arche, éleva un autel : *Il offrit des holocaustes sur cet autel et le Seigneur les agréa en odeur de suavité* [1]. Il en fut de même des sacrifices de Melchisédech, d'Abraham et de plusieurs autres. Mais l'approbation que Dieu donne aux sacrifices se manifeste surtout dans la loi écrite. Il ne se contente plus de témoigner que cette manière de lui rendre hommage lui plaît, il ordonne formellement que des sacrifices lui soient offerts. Cette loi sainte et immaculée, comme la nomme le Psalmiste, aurait-elle imposé une telle pratique à tout un peuple pour des siècles, si elle était répréhensible ou seulement indifférente ?

Tous les philosophes anciens sont d'accord ici avec les enseignements de la foi. Platon, Aristote, Cicéron, reconnaissent que les sacrifices sont des actes religieux parfaitement propres à rendre à la divinité l'hommage qui lui est dû. N'est-il pas équitable de payer une sorte de tribut au souverain Seigneur de toutes choses, comme on le fait aux rois et aux princes de la terre pour reconnaître leur autorité ? Mais parce que Dieu n'a pas besoin de nos biens et qu'ils ne peuvent lui être d'aucune utilité, il convenait que ces offrandes fussent consacrées à l'honorer d'une manière

1. Obtulit holocausta super altare, et odoratus est Dominus odorem suavitatis. (*Gen.*, VIII, 20, 21.)

toute particulière et subissent quelque changement propre à marquer la fin qui leur était assignée?

On pourrait objecter plusieurs passages de la Sainte Écriture dans lesquels il est dit que Dieu n'a pas pour agréables de tels sacrifices. On lit dans le psaume XXXIX, ℣. 7 : *Vous n'avez voulu ni sacrifice ni oblation : Sacrificium et oblationem noluisti*, et dans le psaume L, ℣. 18 : *Vous ne prenez pas plaisir aux holocaustes : Holocaustis non delectaberis.* Le Seigneur dit par la bouche du prophète Isaïe (chap. I, ℣. 11 et 12) : *Je n'ai pas voulu du sang des veaux, des agneaux ni des boucs. Qui a réclamé cela de vos mains? Sanguinem vitulorum, et agnorum, et hircorum nolui; quis quæsivit hæc de manibus vestris?*

On trouve la même pensée exprimée en termes presque identiques, au chapitre VII de Jérémie et au chapitre XX d'Ézéchiel, où il est dit que les sacrifices ne sont pas bons, *non bona.* Dans le prophète Osée (chap. VI, ℣. 6), le Seigneur dit qu'il veut la miséricorde et non le sacrifice : *Misericordiam volui, non sacrificium.*

Il est aisé de reconnaître que le blâme renfermé dans les paroles divines que nous venons de citer ne tombe pas sur les sacrifices considérés en eux-mêmes, mais sur les dispositions imparfaites ou mauvaises avec lesquelles ils étaient offerts. Dieu avertissait les hommes qu'il ne suffisait pas d'offrir des sacrifices si l'on négligeait du reste la pratique de la vertu. « Les hommes, « dit Lactance, font mépris de la justice, et, tout souillés de crimes, « ils se croient religieux, s'ils inondent du sang des victimes les « temples et les autels [1]. » Ce sont donc les sacrificateurs et non les sacrifices que ces textes condamnent. Isaïe, après les paroles que nous avons citées : *Sanguinem vitulorum, et agnorum, et hircorum nolui : Je n'ai pas voulu du sang des veaux, des agneaux et des boucs*, ajoute au verset 15 : *Car vos mains sont pleines de sang : Manus enim vestræ sanguine plenæ sunt.* Ailleurs, le prophète dit encore : *Voilà ce qu'ils ont choisi dans leurs voies, et leur âme s'est délectée dans leurs abominations* [2]. On lit dans les *Constitutions apostoliques*, que plusieurs attribuent au pape

1. Homines neglecta justitia cum sint omnibus sceleribus inquinati, religiosos se putant, si templa et aras hostiarum sanguine cruentaverint. (LACTANT., lib. VI *de vero cultu*, cap. I.)

2. Hæc omnia elegerunt in viis suis, et in abominationibus suis anima eorum delectata est. (*Is.*, LXVI, 3.)

S. Clément : « Dieu refusait les sacrifices d'un peuple qui trop « souvent péchait contre lui et s'imaginait apaiser sa colère, non « par la pénitence mais par des sacrifices [1]. » N'est-ce pas, du reste, la pensée qui ressort du psaume L, lorsque David, après avoir dit : *Si vous aviez voulu un sacrifice, je l'aurais certainement offert, mais vous ne prenez pas plaisir aux holocaustes*, ajoute aussitôt : *Le sacrifice agréable à Dieu est un esprit brisé de douleur* [2]. Mais le Psalmiste ne dit pas que jamais les sacrifices proprement dits ne sont bien reçus du Seigneur ; au contraire, au verset 21, il dit que ceux qui les offrent pratiquent la justice et que Dieu les recevra avec bienveillance : *Alors vous agréerez un sacrifice de justice, des oblations et des holocaustes; alors on mettra sur vos autels des victimes* [3].

Mais ces passages de la Sainte Écriture qui semblent, à la première vue, déclarer les sacrifices anciens des pratiques au moins inutiles, ce qui est vrai lorsque ceux qui les offrent le font avec des dispositions qui ne peuvent plaire à Dieu, ont encore un autre but. Ils insinuent la nécessité d'un sacrifice plus parfait, ils invitent les Juifs à souhaiter une victime plus excellente et plus digne de Dieu, dont toutes les autres ne sont que l'image et les précurseurs. Ce sacrifice par excellence donnera à ceux qui ne sont rien par eux-mêmes une grande valeur aux yeux de Dieu. David ne l'ignorait pas et il faisait chanter au peuple d'Israël ces paroles prophétiques : *Vous n'avez pas voulu de sacrifice et d'offrandes; vous n'avez pas demandé d'holocaustes pour le péché. Alors j'ai dit : Me voici, je viens* [4].

Plusieurs de ces passages nous apprennent encore que si les sacrifices et en général les actes du culte sont, de leur nature, plus excellents que les œuvres de miséricorde, celles-ci sont parfois plus nécessaires et doivent être préférées, surtout lorsqu'elles sont accomplies pour l'amour de Dieu, et deviennent ainsi de véritables

1. Recusabat sacrificia populi sæpenumero in eum peccantis, et existimantis eum sacrificiis, et non pœnitentia placatum iri. (*Constit. Apost.*, lib. VI, cap. XXII.)

2. Si voluisses sacrificium dedissem utique : holocaustis non delectaberis. Sacrificium Deo spiritus contribulatus. (*Ps.* L, 16, 17.)

3. Tunc acceptabis sacrificium justitiæ, oblationes et holocausta, tunc imponent super altare tuum vitulos.

4. Sacrificium et oblationem noluisti;.... holocaustum et pro peccato non postulasti : tunc dixi ecce venio. (*Ps.* XXXIX, 7, 8.)

actes de charité et de religion. C'est dans ce sens qu'il est dit dans S. Marc, xii, 33 : *Aimer son prochain comme soi-même est meilleur que tous les holocaustes et les sacrifices : Diligere proximum tanquam seipsum, majus est omnibus holocautomatibus et sacrificiis.*

Enfin lorsque Dieu dit par l'organe du prophète Ezéchiel (chap. xx, ỳ. 25), en parlant des sacrifices : *Je leur ai donné des préceptes qui ne sont pas bons : Dedi eis præcepta non bona*, il ne faut pas l'entendre en ce sens que ces préceptes et les sacrifices ordonnés par Dieu fusssent mauvais, car rien de mauvais ne peut être ordonné par lui, mais seulement qu'ils étaient durs, difficiles à remplir, et loin de la perfection des préceptes et du sacrifice réservés pour la loi de grâce.

Nous pouvons donc conclure que le sacrifice est un acte du culte bon en lui-même et agréable à Dieu. Mais pouvons-nous affirmer avec la même assurance que le droit naturel seul, indépendamment de toute loi positive divine ou humaine, suffise pour faire à l'homme un devoir strict d'offrir des sacrifices extérieurs et sensibles à la divinité?

Il faut admettre d'abord que la loi naturelle nous oblige à rendre un culte à Dieu. L'homme n'est pas seulement tenu à aimer Dieu ; il doit l'honorer comme son maître suprême, son créateur, de qui lui viennent l'existence et tous les autres biens. La loi naturelle, qui fait une obligation à l'enfant d'honorer ses parents, oblige à plus forte raison l'homme à honorer Dieu.

Ce culte ne peut pas être seulement intérieur ; l'homme doit honorer Dieu extérieurement. Cette vérité, quoique moins évidente que la première, n'en est pas moins certaine. La coutume uniververselle de tous les peuples et de tous les temps en fait foi. Partout et toujours on a vu les hommes honorer Dieu par un culte extérieur, preuve irréfragable que la raison naturelle leur dictait elle-même cette conduite. Si l'homme était un pur esprit, le culte extérieur lui serait inutile; mais il a un corps, il a des sens ; il faut que tout son être contribue à honorer Dieu. D'ailleurs le corps et l'âme de l'homme sont unis si parfaitement que les sentiments intérieurs ont besoin de se manifester extérieurement, et qu'il est difficile d'empêcher complètement cette manifestation. Le culte extérieur est une suite naturelle du culte intérieur et l'on peut dire une suite nécessaire, étant donnée la nature de l'homme. Enfin

l'homme ne vit pas seul, et non seulement les individus doivent honorer Dieu, mais la société le doit aussi, ce qui n'est possible que par le culte extérieur.

Le sacrifice visible est assurément un des moyens les plus appropriés pour rendre à Dieu le culte extérieur qui lui est dû ; cependant on ne peut pas dire que la loi naturelle toute seule suffise pour obliger à rendre cet hommage particulier à la divinité. Le pape S. Anaclet dit en propres termes que les anciens patriarches ont offert des sacrifices de leur propre volonté (*Epist.* II). L'auteur des *Constitutions apostoliques* parle de même. Ils ont offert des sacrifices à Dieu parce qu'ils l'ont ainsi voulu. C'est que si le sacrifice est un acte religieux très propre à honorer le Seigneur et à lui rendre le culte suprême dû à lui seul, d'autres actes peuvent atteindre le même but; le culte extérieur comprend bien des manifestations différentes : le chant des louanges de Dieu, les génuflexions, les prières faites en public expriment très parfaitement à leur manière les mêmes sentiments et les mêmes pensées que le sacrifice. On ne peut donc pas conclure de la nécessité du culte extérieur à celle du sacrifice, mais seulement à sa très grande convenance. Lorsque les Pères ou les Docteurs disent que le sacrifice est nécessaire, ou bien ils l'entendent du sacrifice en général, qui comprend tous les actes auxquels on donne métaphoriquement ce nom ; ou bien ils ne parlent pas d'une nécessité absolue mais seulement relative, pour que l'accomplissement de la loi naturelle soit parfait.

Si l'on demande enfin combien de fois en sa vie et à quelles époques l'obligation s'impose à l'homme, en vertu de la loi naturelle, d'offrir des sacrifices, on retombe ici dans la difficulté que présentent tous les devoirs dont le temps et les circonstances de l'accomplissement ne sont pas réglés par des lois positives. Le mieux, en pareil cas, est de suivre l'usage généralement adopté, pourvu qu'il n'ait rien de contraire à d'autres lois auxquelles on doit se soumettre.

Ces quelques notions générales sur le sacrifice étaient nécessaires et elles suffisent; nous pouvons maintenant aborder avec plus de sécurité l'étude du très saint et très adorable sacrifice de l'Eucharistie que Jésus-Christ a laissé à son Église et dont tous les autres n'étaient que des ombres ou des figures imparfaites.

CHAPITRE II

DU SACRIFICE DE LA LOI NOUVELLE

I. La Loi nouvelle possède un sacrifice véritable et proprement dit. — II. Jésus-Christ a offert lui-même le sacrifice de la loi nouvelle en instituant la Sainte Eucharistie. — III. L'Eucharistie est le sacrifice donné par Jésus-Christ à son Eglise. — IV. Principaux hérétiques qui ont attaqué la sainte Eucharistie en tant que sacrifice. — V. Noms divers du sacrifice de la loi nouvelle, dont le principal est celui de *messe*. — VI. En quel sens l'institution de la messe appartient à Jésus-Christ. — VII. Le sacrifice de l'Eucharistie est un et unique dans l'Église.

I.

LA LOI NOUVELLE POSSÈDE UN SACRIFICE VÉRITABLE ET PROPREMENT DIT [1]

Les hérétiques des derniers siècles ne veulent pas admettre que Notre-Seigneur Jésus-Christ ait institué dans son Église un véritable sacrifice. Ils repoussent principalement le sacrifice propitiatoire et impétratoire, mais ils le font de telle sorte que toute espèce de sacrifice disparaît en même temps, parce qu'ils parlent d'une manière absolue et sans restriction. Partout où ils trouvent dans les Pères le nom de sacrifice appliqué à la Sainte Eucharistie, partout où elle est figurée ou annoncée comme telle dans la Sainte Écriture, ils disent qu'il faut l'entendre au sens métaphorique ou que l'expression est impropre.

Pour justifier des interprétations si hardies, inconnues dans l'Église jusqu'au xvie siècle, les novateurs s'appuient sur ce raisonnement : Le sacrifice est nécessaire dans l'Église du Christ ou il ne l'est pas. S'il n'est pas nécessaire il est superflu, et son institution n'a pas de raison d'être; s'il est nécessaire, il faut en conclure que le sacrifice offert par Jésus-Christ sur la croix fut imparfait et insuffisant, ce qu'on ne pourrait dire sans blasphème. — Ce raisonnement, faible par lui-même, parce qu'une chose inutile sous un rapport peut être très utile et même nécessaire sous d'autres, devient plus spécieux si l'on considère que S. Paul a raisonné à peu près de même dans l'Épître aux Hébreux. Il dit que tous les

1. Nous continuons de nous attacher principalement à Suarez, guide sûr et riche en doctrine. Voir SUAREZ, III, q. LXXXIII, art. 1, disput. LXXIV, sect. 1 et seq.

anciens sacrifices étaient sans vertu, puisque le sacrifice de la croix demeura nécessaire après eux, et que lui seul a suffi pour assurer notre salut. Si ceux qui l'ont précédé ne pouvaient rien, et si lui seul a tout fait, pourquoi ceux qui suivraient pourraient-ils davantage, et de quoi serviraient-ils, l'œuvre du salut étant accomplie?

Dans la même Épître, chap. VII, ỹ. 23 et 24, S. Paul dit encore que les prêtres de l'ancienne loi furent nombreux parce qu'ils mouraient et avaient besoin de successeurs : *Alii quidem plures facti sunt sacerdotes, eo quod morte prohiberentur permanere;* mais, ajoute-t-il, il n'en est pas de même de Jésus-Christ, qui demeure éternellement et possède un sacerdoce qui n'aura pas de fin : *Hic autem eo quod maneat in æternum sempiternum habet sacerdotium.* De ces paroles il semble naturel de conclure qu'il n'y aura plus d'autres prêtres que lui selon la signification rigoureuse de ce mot; tous les fidèles seront appelés prêtres dans un sens plus large, selon ces paroles du prince des apôtres, en sa première épître, II, 9 : *Vous êtes une race choisie, un sacerdoce royal : Vos genus electum, regale sacerdotium.* Un sacerdoce proprement dit est nécessaire à l'oblation du sacrifice; il n'y aura pas de sacrifice si le sacerdoce fait défaut. Il est vrai que Jésus-Christ est le prêtre éternel, mais il n'a offert qu'une fois son sacrifice en s'immolant lui-même, selon ces autres paroles de l'Apôtre : *Il n'a pas besoin, comme les prêtres, d'offrir chaque jour des victimes, d'abord pour ses propres péchés, ensuite pour ceux du peuple; ce qu'il a fait une fois en s'offrant lui-même* [1]. Ce seul et unique sacrifice suffisait, et d'après les ennemis de la sainte messe, il est inutile d'en chercher un autre qui même ne peut exister par défaut de prêtres pour l'offrir.

Enfin les hérétiques s'appuient encore sur le passage de l'Évangile selon S. Jean, où il est rapporté que la Samaritaine ayant dit à Jésus : *Nos pères ont adoré sur cette montagne, et vous, vous dites que Jérusalem est le lieu où il faut adorer*, Jésus lui répondit : *L'heure vient où vous n'adorerez le Père, ni sur cette montagne ni à Jérusalem. Mais vient une heure et elle est déjà venue où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en*

1. Qui non habet necessitatem quotidie, quemadmodum sacerdotes prius pro suis delictis hostias offerre, deinde pro populi : hoc enim fecit semel, seipsum offerendo. (*Hebr.*, VII, 27.)

vérité [1]. Adorer est pris ici dans le sens d'offrir des sacrifices, car l'offrande des sacrifices est l'acte d'adoration par excellence; c'était aussi l'acte d'adoration qu'il était défendu d'adresser à Dieu hors de Jérusalem; ailleurs on pouvait prier, se prosterner, chanter les louanges du Seigneur, mais non pas lui offrir des sacrifices. La réponse de Jésus à la Samaritaine signifie que le temps était venu où l'on n'offrirait plus en aucun lieu des sacrifices proprement dits, mais où l'on se contenterait d'adorer Dieu en esprit et en vérité, c'est-à-dire de lui offrir des sacrifices purement spirituels et invisibles.

Telles sont les trois grandes objections des protestants contre l'existence d'un sacrifice réel et véritable dans la sainte Église. S'ils en font quelques autres, elles s'y rattachent, du moins celles qui ont une apparence de sérieux et de bonne foi.

Il n'est pas difficile de répondre à ces attaques et de démontrer victorieusement que la sainte Église est en possession d'un sacrifice proprement dit, sacrifice visible et extérieur, par lequel le peuple chrétien rend à Dieu le culte suprême que réclame sa divinité. L'existence d'un sacrifice dans l'Église est une vérité catholique dont la foi ne permet pas de douter.

Le sacrifice de la loi nouvelle est clairement annoncé dans l'Ancien Testament.

Au chapitre XII, ℣. 11, de la prophétie de Daniel, nous lisons que dans les derniers temps de la loi de grâce, à l'époque de la grande persécution de l'Antéchrist, le sacrifice perpétuel cessera d'être offert : *Et a tempore cum ablatum fuerit juge sacrificium.* Il y aura donc un sacrifice qui durera jusqu'à cette époque. Et l'on ne peut pas dire qu'il s'agit dans ce texte d'un sacrifice purement spirituel et improprement dit, car le sacrifice spirituel ne cessera pas, même au temps de l'Antéchrist.

Le prophète Isaïe, XIX, 21, dit à son tour : *Les Égyptiens connaîtront le Seigneur et lui offriront des sacrifices : Cognoscent Ægyptii Dominum, et colent eum cum hostiis.* S. Jérôme, commentant ce passage, enseigne que sous le nom d'Égyptiens il faut

1. Patres nostri in hoc monte adoraverunt, et vos dicitis quia Hierosolymis est locus, ubi adorare oportet ?.... Venit hora quando neque in monte hoc, neque Hierosolymis adorabitis Patrem.... Sed venit hora, et nunc est quando veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate. (*Joann.*, IV, 20, 21, 23.)

entendre ici tous les peuples autres que les Juifs. Tertullien (*lib. contra Judæos*, c. v) est du même avis.

Mais le principal témoignage est celui de Malachie. Voici l'oracle que Dieu prononçait par la bouche de ce prophète : *A vous, ô prêtres, qui méprisez mon nom, et qui dites : En quoi avons-nous méprisé votre nom ? Vous offrez sur mon autel un pain souillé, et vous dites : En quoi vous avons-nous souillé? En ce que vous dites : La table du Seigneur est méprisée.... Mon affection n'est pas en vous, dit le Seigneur, et je ne recevrai pas de présent de votre main. Car depuis le lever du soleil jusqu'à son coucher, grand est mon nom parmi les nations; et en tout lieu l'on sacrifie, et une oblation pure est offerte à mon nom; parce que mon nom est grand parmi les nations, dit le Seigneur des armées* [1]. Le sens de ces paroles ne peut laisser aucun doute. Le prophète annonce la réprobation des Juifs, la cessation des sacrifices et des cérémonies légales, la vocation des Gentils et l'oblation d'une hostie très sainte dans l'Église que Dieu fondera parmi les nations. Ce sacrifice est représenté comme présent par le prophète, à cause de la certitude de son institution; il le compare aux oblations légales et le déclare plus parfait. C'est que les sacrifices de la loi judaïque ne pouvaient être offerts que dans un seul temple; le sacrifice nouveau le sera au contraire en tout lieu; ceux-là étaient charnels; mille choses pouvaient les souiller; celui-ci est le sacrifice pur par excellence; les iniquités des hommes ne sauraient nuire à sa sainteté; il est toujours immaculé [2]. « C'est, dit le

1. Ad vos, o sacerdotes, qui despicitis nomen meum, et dixistis : In quo despeximus nomen tuum ? Offertis super altare meum panem pollutum, et dicitis : In quo polluimus eum ? In eo quod dicitis : Mensa Domini despecta est.... Non est mihi voluntas in vobis, dicit Dominus exercituum; et munus non suscipiam de manu vestra. Ab ortu enim solis usque ad occasum magnum est nomen meum in gentibus, et in omni loco sacrificatur et offertur nomini meo oblatio munda; quia magnum est nomen meum in gentibus, dicit Dominus exercituum. (*Malach.*, I, passim.)

2. Il y a dans ces versets (de Malachie), dit M. l'abbé Glaire, deux points qui ne sauraient être exprimés d'une manière plus précise et plus explicite ; le premier, l'abolition des sacrifices et des cérémonies de l'ancienne Loi ; le second, un sacrifice entièrement pur offert au Seigneur en tout lieu et au milieu des nations. On a prétendu que les paroles du prophète devaient s'entendre du temps où il les prononça, puisque les verbes sont au présent et non au futur. Mais, d'abord, il y a un verbe au futur, je recevrai (*suscipiam*). En second lieu, S. Jérôme lui-même, tout en traduisant par le présent, a vu dans ce passage, avec les autres Pères de l'Église, une vraie prophétie annonçant des choses futures : *Ubi manifestissima prophetia de futuris texitur.* Troisièmement, dans

« saint concile de Trente, l'oblation pure que ni l'indignité ni la « malice de ceux qui l'offrent ne sauraient souiller ; l'oblation pure « que le Seigneur a prédit par Malachie que l'on offrirait en tout « lieu à son nom proclamé grand parmi les nations; l'oblation « clairement indiquée par l'apôtre S. Paul, écrivant aux Corin- « thiens et disant que ceux qui sont souillés par la participation à « la table des démons ne peuvent prendre part à celle du Seigneur. « La table, des deux côtés, pour l'Apôtre, est l'autel. Enfin c'est « elle que figuraient les différents sacrifices de la loi primitive et « de la loi de Moïse ; elle renferme tous les biens dont ils étaient « l'image ; elle est leur consommation et leur perfection [1]. »

Pour échapper à la force de cet argument, les hérétiques disent que le prophète n'entend pas parler dans ce texte d'un sacrifice visible et strictement dit, mais d'un sacrifice invisible ; l'expression dont il use serait une métaphore, et il ne s'agirait que de la prière ou de quelques bonnes œuvres. Mais le texte ne se prête pas à cette explication. Le mot *sacrifice* est employé simplement, sans rien qui oblige à restreindre ou à détourner le sens littéral qui est le sien. Ce qui le précède et ce qui le suit ne permettent pas de l'entendre autrement que d'un sacrifice proprement dit. On le compare aux sacrifices mosaïques et on le déclare supérieur ; il est exalté, tandis que ceux-là sont réprouvés ; à lui seul il tiendra lieu de tous; il sera nouveau et d'un ordre à part. Les sacrifices spirituels ne devaient pas être remplacés ; ils ont toujours été offerts par les serviteurs de Dieu, et le seront toujours; ils ne sont

le texte hébreu, il n'y a pas un seul verbe à un temps défini ; il n'y a que des participes qui supposent le verbe *être* sous-entendu. Or, les participes, en hébreu, ne renferment en eux-mêmes aucune idée de temps; ce sont plutôt des noms verbaux qui ne peuvent être déterminés à un temps particulier que par le contexte. Quatrièmement enfin, il arrive souvent aux prophètes de représenter comme déjà accomplis des faits qui ne doivent l'être que dans un temps à venir. (GLAIRE, *la Sainte Bible*, Malachie, I.)

1. Et hæc quidem illa munda oblatio est, quæ nulla indignitate aut malitia offerentium inquinari potest ; quam Dominus per Malachiam nomini suo, quod magnum futurum esset in gentibus, in omni loco mundam offerendam prædixit ; quam non obscure innuit apostolus Paulus Corinthiis scribens, cum dicit non posse eos qui participatione mensæ dæmoniorum, polluti sunt, mensæ Domini participes fieri ; per mensam altare utrobique intelligens. Hæc denique illa est quæ per varias sacrificiorum naturæ et legis tempore similitudines figurabatur ; utpote quæ bona omnia, per illa significata, velut illorum omnium consummatio et perfectio complectitur. (*Concil. Trid.*, sess. XXII, cap. I.)

pas nouveaux et ne vieillissent pas. Le sacrifice annoncé sera pur; pur dans son rite extérieur, qui ne rappellera rien des effusions de sang qui accompagnaient les anciens; pur surtout à cause de la sainteté et de la pureté incomparable de la victime offerte, qui sera le Christ lui-même, le Fils de Dieu fait homme et devenu notre victime, en même temps qu'il est le pontife offrant le sacrifice. D'ailleurs les hérétiques qui regardent comme entachées de péché toutes les actions des hommes, même les meilleures, ne peuvent logiquement trouver dans ces œuvres l'oblation sainte, la victime parfaitement pure dont le prophète annonce qu'elle doit être immolée en tout lieu.

Le Nouveau Testament fournit aussi des preuves de l'existence d'un véritable sacrifice dans l'Église de Jésus-Christ. Chacune d'elles en particulier ne suffirait peut-être pas pour une démonstration absolue, mais unies les unes aux autres, elles se corroborent et rendent la vérité évidente et irréfutable.

Nous lisons au livre des *Actes*, XIII, 2 : *Ministrantibus autem illis Domino et jejunantibus*, ce que le savant abbé Glaire traduit ainsi, d'après les commentateurs et les Pères : « Or pendant « qu'ils offraient au Seigneur les saints mystères, et qu'ils jeû- « naient. » Le verbe *ministrare* est employé ici dans le sens de *sacrificare*, sacrifier; le texte grec emploie un mot qui peut se traduire par *ministrantibus*, *servant*, mais dont le sens le plus ordinaire dans l'Écriture est celui de *remplir les fonctions de sacrificateur*. C'est la traduction adoptée par Érasme, et l'on comprendra qu'elle est juste si l'on remarque que c'était le Seigneur qu'il s'agissait de servir; or l'oblation du sacrifice est l'acte le plus élevé que l'homme puisse accomplir sur la terre pour remplir ce devoir. Il est donc permis de conclure que telle était la fonction remplie par les apôtres dont parlent ici les Actes, et que, par conséquent, il y avait un véritable sacrifice dans l'Église naissante.

Notre-Seigneur Jésus-Christ dit au chapitre V de l'Évangile selon S. Matthieu : *Si vous offrez votre présent à l'autel : Si offers munus tuum ad altare.* Ces paroles ne renferment pas un précepte d'offrir quelque sacrifice; cependant elles supposent qu'il en est offert. Or Jésus-Christ parlait pour le temps de la nouvelle loi; il affirmait donc, en quelque sorte, qu'il y aurait un autel dans son Église et que sur cet autel on offrirait des oblations, un sacrifice au Seigneur.

Nous avons cité plus haut l'objection faite par les hérétiques contre le sacrifice, à propos des paroles de Notre-Seigneur à la Samaritaine : *Une heure vient où vous n'adorerez le Père ni sur cette montagne, ni à Jérusalem; mais les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité.* (*Joann.*, IV, 21, 23.) Le verbe *adorer* peut et doit même être pris ici dans le sens d'*honorer par des sacrifices.* Les paroles du Seigneur ne signifient pas que Dieu ne sera plus honoré nulle part par des sacrifices, mais que l'oblation des sacrifices cessera d'être limitée aux enceintes de Jérusalem et de Gazirim. Certainement on sacrifiera encore, mais le sacrifice sera offert en esprit et en vérité; ce ne sera plus un acte grossier et matériel, comme l'égorgement des animaux, mais un acte en quelque sorte spirituel. Le sacrifice sera véritable, *in veritate;* une victime sera présente, offerte et immolée à Dieu, mais l'esprit seul la verra par la foi, *in spiritu.* Les ombres auront fait place à la réalité, les figures à la vérité ; le corps et le sang de Jésus-Christ, que figuraient les sacrifices anciens, remplaceront enfin le corps et le sang des victimes qui préparaient les voies à ce sacrifice, seul digne de la majesté divine. Il ne s'agit donc pas de la seule adoration intérieure et spirituelle, mais d'un nouveau mode d'adoration et de sacrifice introduit par Jésus-Christ.

Une troisième preuve de l'existence d'un sacrifice véritable et d'un autel dans l'Église de Jésus-Christ résulte de celle d'un sacerdoce qui en est inséparable.

Nous n'avons pas à prouver ici l'existence d'un sacerdoce dans l'Église de Jésus-Christ, non plus que celle d'un autel qui suppose nécessairement un prêtre et un sacrifice. Le prophète Isaïe disait en parlant de l'Église future : *En ce temps-là, il y aura un autel du Seigneur au milieu de la terre d'Égypte : In die illa erit altare Domini in medio terræ Ægypti.* (*Is.*, XIX, 19.) Notre-Seigneur Jésus-Christ parle de cet autel dans le texte que nous avons déjà cité : *Si offers munus tuum ad altare : Si vous offrez votre présent à l'autel.* S. Paul dit dans l'Épître aux Hébreux : *Nous avons un autel dont n'ont pas le droit de manger ceux qui servent dans le tabernacle : Habemus altare de quo edere non habent facultatem qui tabernaculo deserviunt.* (*Hebr.*, XIII, 10.) Dans la première Épître aux Corinthiens nous lisons ces mots : *Vous ne pouvez participer à la table du Seigneur et à*

celle des démons : Non potestis mensæ Domini participes esse et mensæ dæmoniorum. (I Cor., x, 21.) La table des démons était l'autel sur lequel les idolâtres immolaient des victimes aux faux dieux ; S. Paul parle donc également de l'autel sur lequel on offre au Dieu véritable le sacrifice qui lui est dû.

Il serait aisé de montrer, par le témoignage des Pères de l'Église et par la tradition de tous les siècles chrétiens, que toujours on a cru à l'existence d'un sacrifice. Les hérétiques sont obligés d'avouer qu'en plusieurs circonstances, les passages des Pères où il est question de sacrifice ne peuvent s'entendre que du sacrifice proprement dit, et qu'il serait impossible de donner à ce mot un sens métaphorique, lorsqu'ils comparent le sacrifice de la loi nouvelle avec les sacrifices anciens et avec celui de la croix. Vouloir citer ici tous les passages des Pères ayant trait à cet objet serait une œuvre infinie. Nous aurons l'occasion d'en donner plusieurs dans les articles qui suivront [1].

1. Qu'on nous permette cependant de citer quelques textes se rapportant expressément au sujet particulier que nous traitons ici :

De quo in duodecim Prophetis Malachias sic ait : *Non est mihi voluntas in vobis, dicit Dominus omnipotens*, etc. Manifestissime significans per hæc, quoniam prior quidem populus cessarit offerre Deo, *cui autem loco, sacrificium offertur ei*, et hoc purum. (S. IRENÆUS martyr, lib. IV contra Valent., cap. XXXII.)

Ab ortu solis usque ad occasum, nomen meum glorificatum est in gentibus, et in omni loco incensum offertur nomini meo, et hostia munda. Sacrificamus igitur Deo altissimo sacrificium laudis. Sacrificamus Deo plenum et horrorem afferens et sacrosanctum sacrificium, *sacrificamus more novo secundum novum Testamentum*, hostiam mundam.... Igitur et *sacrificamus, et incendimus alias quidem memoriam magni illius sacrificii, secundum ea, quæ ab ipso tradita sunt mysteria celebrantes*, et gratias Deo pro salute nostra agentes, religiososque hymnos, et orationes sanctas illi offerentes ; alias nosipsos totos ei consecrantes, ejusque pontifici ipsi utique verbo, corpore animoque dicantes. (EUSEB. CÆSARIENS. episc., lib. I *Demonstr. Evang.*, cap. X.)

Dicens, *Hoc est corpus meum quod pro vobis frangitur et sanguis novi Testamenti*, non veteris, *qui pro vobis effunditur*. Divinitas enim neque corpus habet, neque sanguinem, sed homo, quem ex Maria portavit. (S. ATHAN., *Orat. de fide.*)

Quia enim morte Domini liberati sumus, hujus rei memores, in edendo et potando carnem et sanguinem, quæ pro nobis oblata sunt, *significamus novum Testamentum in his consecuti*, quod est nova lex quæ obedientem sibi tradit cœlestibus regnis. Nam et Moyses accepto sanguine vituli in patera, aspersit filios Israel dicens : Hoc est Testamentum, quod disposuit Deus ad vos. Hoc figura fuit Testamenti, quod Dominus novum appellavit per Prophetas, ut illud vetus sit, quod Moyses tradidit. Testamentum ergo sanguine constitutum est, quia beneficii divini sanguis testis est ; cujus typum nos calicem mysticum sanguinis ad tuitionem corporis et animæ percipimus, quia sanguis Domini

Des raisons de convenance viennent enfin confirmer ce que nous avons dit de l'existence d'un véritable sacrifice dans la sainte Église.

La première raison est que l'Église fondée par Jésus-Christ ne doit pas être inférieure à la synagogue dans le culte qu'elle rend à Dieu au nom de tous les fidèles. Le peuple de Dieu, sous la loi de Moïse, avait de nombreux sacrifices; les patriarches eux-mêmes, depuis les premiers enfants d'Adam, immolaient des victimes au Seigneur. Serait-il admissible que la loi de grâce, dont les deux autres n'étaient que la préparation, fût privée du moyen par excellence d'honorer Dieu, le sacrifice qu'elles possédaient? L'auteur des *Constitutions apostoliques* fait remarquer (can. XXIII) que Jésus-Christ n'a pas supprimé la loi naturelle, mais qu'il l'a confirmée. Il ajoute : Au lieu d'un sacrifice sanglant, il

sanguinem nostrum redemit, id est, totum hominem salvum fecit. (S. AMBROS., in cap. *II ad Cor.*, I.)

Quid hoc admirabilius, dic quæso, quid amabilius? Et in veteri quidem Testamento, cum imperfectiores essent, quem idolis offerebant sanguinem, eum ipsum accipere voluit, ut ab idolis eum averteret, quod etiam inenarrabilis amoris signum erat. Hic autem multo admirabilius et magnificentius sacrificium præparavit, quum sacrificium ipsum commutaret, et pro brutorum cæde, seipsum offerendum præciperet. (S. JOANN. CHRYSOST., hom. XXIV *in Epist. I ad Cor.*)

In veteri Testamento post sacrificium, sanguinem in calice accipiebant, et ita sacrificabant. Pro sanguine brutorum *sanguinem suum in calicem induxit*, et meminit novi Testamenti quod offerebatur in sacrificio. (ID., hom. XXVII *in eadem.*)

Qui autem putant hæc visibilia sacrificia diis alienis congruere, illi vero tanquam invisibili invisibilia, et majori majora, qualia sunt puræ mentis et bonæ voluntatis officia, profecto nesciunt hæc ita esse signa illorum, sicut verba sonantia signa sunt rerum. Quocirca sicut orantes atque laudantes, ad eum dirigimus significantes voces, cui res ipsas in corde, quas significamus offerimus, *ita sacrificantes, non alteri visibile sacrificium offerendum esse* noverimus, quam illi cujus in cordibus nostris invisibile sacrificium, nos ipsi esse debemus. (S. AUGUST., *de Civitate Dei*, lib. X, cap. XIX.)

Unde verus ille mediator in quantum formam servi accipiens, mediator effectus est Dei et hominum, homo Christus Jesus, cum in forma Dei sacrificium cum Patre sumat, cum quo et unus est Deus : tamen in forma servi *sacrificium maluit esse* quam sumere, ne vel hac occasione quispiam existimaret, cuilibet sacrificandum esse creaturæ. Per hoc et sacerdos est ipse offerens, ipse et oblatio. Cujus rei sacramentum, *quotidianum esse voluit Ecclesiæ sacrificium*, cum ipsius corporis ipse sit caput, et ipsius capitis ipsa sit corpus, tam ipsa per ipsum *quam ipse per ipsam suetus offerri*. (ID., *ibid.*, lib. X, cap. XX. Vide etiam in eodem opere, lib. X, cap. XXII ; — lib. XVII, cap. V ; — lib. XVII, cap. XVII ; — lib. XVII, cap. XX ; — lib. XVIII, cap. XXXV. Adde ejusdem S. Doctoris : Epist. XLIX ad *Deo gratias*, q. III ; — lib. XX *contra*

a institué un sacrifice non sanglant et mystique, qui est célébré en mémoire de la mort du Seigneur sous les symboles qui voilent son corps et son sang : *Pro sacrificio cruento, rationale et incruentum ac mysticum sacrificium instituit, quod in mortem Domini per symbola corporis et sanguinis sui celebratur.* S. Irénée dit de même : « L'offrande des oblations n'est pas abolie. Il y « avait des oblations sous la loi ancienne ; il y en a sous la loi « nouvelle. Il y avait des sacrifices chez le peuple juif ; il y en a « aussi dans l'Église. Mais ce ne sont plus les mêmes ; ce ne sont « plus les simples serviteurs de Dieu, mais ses enfants qui les lui « offrent [1]. » Pierre de Cluny disait, en parlant de certains hérétiques : « Ceux qui cherchent à priver l'Église de sacrifice le font à « l'instigation du démon, pour que le peuple, qui a reçu de Dieu « tant de grâces, lui soit moins agréable et lui rende un moindre « culte et moins d'honneur [2]. »

Faustum, cap. XVIII ; — lib. I *contra advers. legis et prophet.*, cap. XVIII ; — *Orat. contra Judæos,* cap. IX ; — *In Ps.* XXXIX ; et alia multa.)

Itaque sicut vetus Testamentum hostias et sanguinem habebat : ita sane et novum, corpus videlicet et sanguinem Domini. (S. EUTHYMIUS *in Matth.*, cap. LXXIV.)

Firmissime tene et nullatenus dubites, ipsum unigenitum Deum, Verbum carnem factum, se pro nobis obtulisse sacrificium et hostiam Deo in odorem suavitatis, cui cum Patre et Spiritu sancto a Patriarchis, Prophetis, et sacerdotibus tempore veteris Testamenti animalia sacrificabantur, et cui nunc, id est tempore novi Testamenti, cum Patre et Spiritu sancto : cum quibus illi est una divinitas *sacrificium panis et vini*, in fide et charitate sancta Ecclesia catholica per universum orbem terræ, offerre non cessat. In illis enim carnalibus victimis, figuratio fuit carnis Christi, quam pro peccatis nostris ipse, sine peccato fuerat oblaturus, et sanguinis quem erat effusurus in remissionem peccatorum nostrorum. *In isto autem sacrificio* gratiarum actio, atque commemoratio est carnis Christi quam pro nobis obtulit, et sanguinis, quem pro nobis idem Deus effudit. In illis ergo sacrificiis, quid nobis esset donandum, figurate significabatur ; *in hoc autem sacrificio*, quid nobis jam donatum sit evidenter ostenditur. In illis sacrificiis prænuntiabatur Filius Dei pro impiis occidendus ; in hoc autem pro impiis annuntiatur occisus. (S. FULGENT., lib. *de Fide ad Petr.*, cap. XIX.)

Sicut vetus Testamentum immolationem habebat et sanguinem : ita et novum Testamentum sanguinem habet et immolationem. (THEOPHYL., Enarrat. *in Matth.*)

1. Non genus oblationum reprobatum est, oblationes nam et illic, oblationes autem et hic ; sacrificia in populo, sacrificia et in Ecclesia ; sed species immutata est tantum, quippe cum jam non a servis sed a liberis offeratur. (S. IREN., lib. IV *contra hæres.*, cap. XXXIV.)

2. Qui ab Ecclesia sacrificium tollunt, hoc tentant, dæmone suggerente, ut gens illa, quæ pluribus est a Deo cumulata beneficiis, minus grata illi sit minoremque cultum et honorem illi exhibeat. (PETR. CLUN., epist. *contra Petrobrus.*)

Et pourquoi l'Église de Jésus-Christ n'aurait-elle pas un véritable sacrifice? Rien dans le sacrifice visible n'est indigne de la perfection de la loi de grâce; rien ne blesse la rédemption parfaite accomplie par Notre-Seigneur.

Trois points sont principalement à remarquer dans le sacrifice : le culte extérieur rendu à Dieu; la signification morale ou mystique ; l'effet satisfactoire de cet acte de culte.

Évidemment, il n'est pas contraire à la loi de grâce de rendre un culte extérieur à Dieu ; au contraire, ce culte est nécessaire. Il l'était déjà au temps de la loi naturelle ; cette obligation, fondée sur la nature de Dieu et sur celle de l'homme, n'a pas pu disparaître ; nous devons même au Seigneur un culte extérieur et un culte intérieur d'autant plus parfaits, que nous avons reçu de sa miséricorde des grâces plus précieuses et plus abondantes, non seulement pour l'âme, mais aussi pour le corps. De plus, l'Église est une société, un corps visible, qui a le devoir, en cette qualité, de rendre ses hommages à Dieu par un culte visible et public. Rien ne satisfait mieux que le sacrifice à cette condition. Les hérétiques diront peut-être que le sacrifice offert par Jésus-Christ sur la croix suffit à tout, et qu'il n'en est pas besoin d'autre. Il est vrai que le sacrifice de la croix a pleinement suffi pour payer nos dettes à la justice de Dieu et nous rendre nos droits à l'héritage céleste ; mais ce n'est pas assez pour le culte, que de notre côté nous devons rendre au Seigneur. Ce n'est pas nous qui l'avons offert, et il ne nous est pas possible de l'offrir d'une manière qui tombe sous les sens, comme il le fut sur la croix ; l'oblation sanglante ne s'est faite qu'une fois, et ne devait pas être renouvelée. On peut dire que le sacrifice de la croix n'appartient pas à la loi nouvelle ; il ne dépend pas d'elle, il ne se perpétue pas avec elle, mais il la précède. De même l'oblation privée que chacun fait intérieurement par un acte de foi ou d'une autre vertu, n'appartient pas en propre à la loi nouvelle, et ce n'est pas un sacrifice visible. Les prophètes, et avant eux les patriarches, à qui Dieu donnait des lumières sur le mystère de la rédemption des hommes, pouvaient offrir à l'avance au Seigneur l'adorable victime dans des élans de reconnaissance et d'amour, comme un chrétien fervent le fait lorsqu'il s'agenouille au pied de son crucifix ; mais ces actes, tout agréables au Seigneur qu'ils soient, ne constituent pas de véritables sacrifices par lesquels on offre à Dieu, sensiblement et

publiquement, une victime permanente. La loi nouvelle exige plus, et rien ne s'oppose à ce qu'elle ait son sacrifice véritable. Loin qu'il soit indigne d'elle, elle serait imparfaite sans lui.

Il est aisé de reconnaître aussi que la signification, soit morale, soit mystique, ne s'oppose aucunement à l'existence d'un sacrifice dans l'Église de Jésus-Christ. Quelle est, en effet, la signification morale de tout sacrifice offert à Dieu, sinon que celui qui l'offre reconnaît la grandeur infinie, le domaine absolu de Dieu, qu'il s'humilie devant lui et se soumet absolument à lui ? On voit qu'il n'y a là rien qui ne s'accorde parfaitement avec le christianisme. Nous devons reconnaître Dieu pour notre Dieu, et nous remettre entre ses mains divines complètement et avec humilité.

Il en est de même pour la signification mystique. Les sacrifices des anciens étaient la figure du sacrifice que Jésus-Christ offrirait un jour sur la croix pour le salut du monde. Le sacrifice que nous offrons représente ce même sacrifice accompli, et en le représentant, il fait plus, il le renouvelle mystiquement pour nous en appliquer les mérites, en même temps qu'il le rappelle à notre mémoire. Qui pourrait trouver en cela quelque chose d'incompatible avec la dignité de notre sainte religion ?

Le troisième point à considérer dans le sacrifice est son effet satisfactoire. Remarquons d'abord que cet effet ne se rencontre pas nécessairement dans tous les sacrifices, mais uniquement dans ceux qui ont pour fin d'apaiser la colère de Dieu et de satisfaire aux dettes contractées envers sa justice. Le sacrifice de la nouvelle loi n'a nul besoin de posséder ce caractère ; Jésus-Christ, en mourant sur la croix, a surabondamment satisfait pour tous les péchés des hommes, aussi bien de ceux qui ont vécu avant sa venue sur la terre que de ceux qui existeront jusqu'à la fin des siècles. Cependant les saints qui ont offert des sacrifices, au temps des patriarches et sous la loi de Moïse, ont pu le faire sans blesser en rien l'intégrité de la rédemption que le Seigneur devait accomplir ; au contraire, Dieu lui-même voulait et ordonnait des sacrifices propitiatoires qui puisaient leur vertu dans l'immolation future du divin Agneau. Ce que les patriarches et le peuple de Dieu faisaient avec profit, pourquoi l'Église ne le pourrait-elle pas ? Pourquoi n'aurait-elle pas son sacrifice propitiatoire qui ne paierait point sans doute des dettes déjà largement acquittées par le sacrifice de la croix, mais qui faciliterait l'application à chacun des mérites

du Rédempteur de tous? Jésus-Christ, par sa mort, a satisfait jusqu'à l'infini pour les péchés des hommes; ses mérites suffisent à tout effacer, les iniquités du monde fussent-elles mille et mille fois plus grandes qu'elles ne sont et ne seront jamais. Mais ce n'est pas assez que ces mérites existent, il faut qu'ils nous soient appliqués; il faut des moyens pour cette application. De notre côté, ces moyens sont nos bonnes dispositions et nos bonnes œuvres accomplies avec le secours de la grâce. Du côté de Jésus-Christ, ce sont les sacrements et le sacrifice.

Le sacrifice propitiatoire comporte trois degrés : il est imparfait, très parfait, ou simplement parfait. Imparfait, il n'a par lui-même aucune vertu pour obtenir la rémission des péchés, ni pour l'application des mérites d'un autre sacrifice futur ou accompli. S'il peut quelque chose, c'est en qualité d'acte de vertu, mais non précisément comme sacrifice. Tels étaient les sacrifices des patriarches et des Juifs.

Le sacrifice très parfait, au contraire, possède par lui-même toute sa valeur, toute son efficacité; il suffit pour obtenir la rémission des fautes, et satisfaire entièrement à la justice de Dieu. Tel fut celui de Jésus-Christ s'immolant pour nous sur la croix. Lui seul a possédé et peut posséder cette vertu infinie; lui seul suffit à l'œuvre de la réconciliation de l'homme avec Dieu.

Le sacrifice parfait tient le milieu entre les deux premiers. On ne l'offre pas à Dieu comme fut offert le sacrifice très parfait de la croix, pour acquérir les mérites nécessaires au pardon du péché, car ces mérites sont acquis; mais on l'offre pour qu'ils soient appliqués. C'est le sacrifice de la loi nouvelle. Il laisse tout entière la vertu du sacrifice de la croix, l'abondance infinie des mérites acquis par Jésus-Christ, mais il nous applique ces mérites et fait que la rédemption du Seigneur est utile à notre salut.

Cette distinction entre le sacrifice sanglant de la croix et celui de nos autels, rend facile l'intelligence des passages de S. Paul sur lesquels s'appuient les hérétiques, où l'Apôtre, parlant de la mort de Jésus-Christ, dit qu'elle fut l'unique sacrifice qui a suffi pour notre rédemption, et qu'il ne peut se renouveler comme les anciens. Certainement, Jésus-Christ ne versera plus son sang pour les hommes. Ressuscité d'entre les morts, il ne meurt plus, mais il se tient devant son Père comme l'Agneau immolé dont parle S. Jean dans l'Apocalypse. Il lui représente ce qu'il a enduré pour

nous; il intercède en notre faveur, et obtient que le fruit de sa passion nous soit appliqué. Il est vrai que S. Paul ne dit rien ici du sacrifice non sanglant offert sur nos autels pour nous appliquer le mérite du sacrifice sanglant, qu'il a suffi d'offrir une seule fois pour la rédemption de tous les hommes ; sans doute, il n'entrait pas dans ses intentions de parler en cette circonstance de ce sacrifice ; peut-être ne croyait-il pas les Juifs, à qui il écrivait, disposés à l'entendre avec profit. Il ne voulait pas les accabler sous le poids de tant de mystères. Son but était de montrer l'inutilité des sacrifices anciens désormais abrogés, et non pas d'expliquer comment se ferait l'application des mérites acquis par l'immolation de la divine victime. Il ne parle pas du sacrifice de la loi nouvelle, mais il ne l'exclut pas, non plus que les sacrifices purement spirituels, ni l'intercession de Jésus-Christ pour nous dans la patrie céleste. S. Paul n'était pas obligé de tout dire dans chacune des instructions qu'il adressait aux fidèles.

S'il était vrai, comme le disent les hérétiques, que l'Écriture ne parle pas d'un sacerdoce proprement dit dans l'Église de Jésus-Christ, il ne faudrait pas s'en étonner ni s'en troubler. La tradition universelle suffirait grandement pour nous attester et rendre indubitable l'existence de ce sacerdoce. Mais nous pouvons affirmer que les hérétiques se trompent. La Sainte Écriture ne permet aucun doute sur l'existence d'un sacerdoce dans l'Église. Dans la dernière Cène, Notre-Seigneur Jésus-Christ ordonna prêtres ses apôtres, et nous lisons plusieurs fois dans le livre des Actes que les apôtres, à leur tour, ont ordonné des évêques et des prêtres par l'imposition des mains. Il est vrai que Jésus-Christ est prêtre pour l'éternité, mais son sacerdoce éternel n'est pas un obstacle à l'existence d'un sacerdoce qui se rattache au sien et qu'il confie sur la terre à des hommes mortels. C'est lui qui, par leurs mains, offre le sacrifice de la nouvelle loi; ils sont ses serviteurs, ses représentants, ce sont les fonctions de son sacerdoce éternel qu'ils remplissent sur la terre. Prêtre éternel, Jésus-Christ continue d'offrir son sacrifice ; il ne l'offre plus par lui-même, il l'offre par le ministère de ceux qu'il a choisis et consacrés, pour remplir au milieu des hommes cette sublime fonction, mais c'est toujours lui qui l'offre, car lui seul est digne de le faire. Les prêtres mortels, ses ministres, passent, comme passaient les prêtres de l'ancienne loi, mais lui, pontife suprême et immortel, ne passe pas.

Il est le prêtre unique, comme il est le docteur unique, quoiqu'il donne ses enseignements par l'organe de nombreux prédicateurs : *Magister vester unus est.*

Nous avons répondu plus haut, d'une manière suffisante, à la troisième objection tirée des paroles de Jésus-Christ à la Samaritaine, et nous pouvons conclure que la sainte Église possède un véritable sacrifice.

II.

JÉSUS-CHRIST A OFFERT LUI-MÊME LE SACRIFICE DE LA LOI NOUVELLE EN INSTITUANT LA SAINTE EUCHARISTIE

Puisque la sainte Église possède un sacrifice, où pourrions-nous le trouver ailleurs que dans l'adorable Eucharistie? Jésus-Christ descend sur nos autels à la voix du prêtre; il voile sa majesté suprême et son humanité sous les apparences d'un peu de pain et d'un peu de vin, afin d'être notre nourriture: mais ce n'est pas l'unique but qu'il se propose. La Sainte Eucharistie n'est pas seulement un sacrement, elle est un sacrifice offert à Dieu, le seul où le prêtre et la victime soient véritablement dignes de la sainteté de ses autels.

Les hérétiques modernes n'ont pas voulu reconnaître dans l'Eucharistie le sacrifice de la loi nouvelle ; ils ont préféré admettre que Jésus-Christ avait fondé une religion imparfaite, privée du principal élément du culte de Dieu. Pour accentuer leur négation, ils ont donné à la Sainte Eucharistie le nom de *Cène*. C'était marquer qu'ils ne voyaient plus en elle qu'un simple repas, signe commémoratif du dernier que Jésus-Christ avait fait avec ses apôtres quelques heures avant sa passion.

Les ennemis du sacrifice de l'Eucharistie ont allégué trois principaux motifs de leur révolte contre la foi.

D'après eux, Jésus-Christ, en instituant la Sainte Eucharistie, n'a pas offert de sacrifice; il n'y a rien dans le récit que fait l'Évangile de la dernière cène qui donne l'idée d'un sacrifice. Ce fut un simple repas, pendant lequel Jésus-Christ donna à ses apôtres du pain et du vin comme des symboles destinés à leur rappeler son corps et son sang dans la suite des âges. Si l'Eucharistie consacrée par Jésus-Christ, disent-ils, avait été un sacrifice, le sacrifice de la croix qui suivit serait devenu inutile, car le premier aurait suffi pour opérer l'œuvre de la Rédemption.

Ils ont dit encore que dans le mystère de l'Eucharistie, il n'y a pas d'immolation réelle, pas d'effusion de sang, tout au plus quelque chose qui en est l'image, ce qui ne suffit pas pour un sacrifice véritable; l'image n'est pas la réalité.

Enfin ils ont ajouté que l'Eucharistie est un sacrement et que, par conséquent, elle n'est pas un sacrifice, car ce sont deux choses parfaitement distinctes; leurs raisons d'être, leurs significations ne sont aucunement les mêmes. L'Eucharistie est aussi un testament, selon ces paroles de l'Apôtre : *Ce calice est le Nouveau Testament dans mon sang : Hic calix Novum Testamentum in meo sanguine.* (*I Cor.*, II, 25.) Or un testament est une promesse ou un don fait par le testateur; le sacrifice est au contraire une offrande faite à Dieu par celui qui sacrifie.

Tels sont les prétextes sur lesquels les hérétiques appuient leur révolte contre la foi de tous les siècles chrétiens. On en verra l'inanité, lorsque nous aurons établi et prouvé que Jésus-Christ offrit un véritable sacrifice en instituant l'Eucharistie.

Quelques Pères du concile de Trente avaient émis l'opinion que Notre-Seigneur n'avait pas offert un véritable sacrifice en instituant la Sainte Eucharistie, ou que du moins ce sacrifice n'était pas propitiatoire; mais guidé par les lumières de l'Esprit de Dieu, le saint concile rejeta ces deux opinions contraires à la vérité. Il enseigna sans restriction aucune que le soir de la dernière cène, Jésus-Christ a offert son corps et son sang sous les espèces du pain et du vin à Dieu son Père en sacrifice. Cette doctrine est donc une vérité de foi, et nul ne peut la nier sans tomber dans l'hérésie [1].

1. Quoniam sub priori Testamento, teste apostolo Paulo, propter levitici sacerdotii imbecillitatem consummatio non erat; oportuit, Deo patre misericordiarum ita ordinante, sacerdotem alium secundum ordinem Melchisedech surgere, Dominum nostrum Jesum Christum, qui posset omnes quotquot sanctificandi essent, consummare et ad perfectum adducere. Is igitur Deus et Dominus noster, etsi semel seipsum in ara crucis morte intercedente, Deo Patri oblaturus erat, ut æternam illic redemptionem operaretur : quia tamen per mortem sacerdotium ejus extinguendum non erat ; in cœna novissima, qua nocte tradebatur, ut dilectæ sponsæ suæ Ecclesiæ visibile, sicut hominum natura exigit, relinqueret sacrificium, quo cruentum illud, semel in cruce peragendum repræsentaretur ; ejusque memoria in finem usque sæculi permaneret, atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quæ a nobis committuntur, peccatorum applicaretur ; sacerdotem secundum ordinem Melchisedech se in æternum constitutum declarans, corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit ; ac sub earumdem rerum sym-

L'Ancien Testament, qui annonce le sacrifice de la loi de grâce, donne en plusieurs endroits à entendre quel sera ce sacrifice. C'est ainsi que S. Cyprien, S. Augustin, S. Grégoire et plusieurs autres expliquent de la Sainte Eucharistie le passage du livre des Proverbes, chapitre IX : *La sagesse s'est bâti une maison, elle a taillé sept colonnes. Elle a immolé ses victimes, mêlé le vin, et dressé sa table. Elle a envoyé ses servantes pour appeler tous ses conviés à la forteresse et aux murs de la cité. Si quelqu'un est tout petit, qu'il vienne à moi, et à des insensés elle a dit : Venez, mangez mon pain, et buvez le vin que je vous ai mêlé.*

La sagesse est le Verbe éternel du Père qui se bâtit une demeure, en prenant un corps dans le sein de la bienheureuse Vierge Marie. A ce corps elle a uni l'Église comme des membres à un chef, dit S. Augustin ; les victimes immolées sont les martyrs; le pain et le vin placés sur la table révèlent le prêtre selon l'ordre de Melchisédech ; les invités sont d'humble condition, parce que Dieu a choisi les faibles pour confondre les forts. S'asseoir à cette table c'est commencer de posséder la vie. Le pain qu'on y mange et le vin qu'on y boit, tel est le sacrifice qui succède aux ombres des sacrifices de l'Ancien Testament [1].

bolis, Apostolis, quos tunc novi Testamenti sacerdotes constituebat, ut sumerent tradidit; et eisdem, eorumque in sacerdotio successoribus, ut offerrent, præcepit per hæc verba : *Hoc facite in meam commemorationem,* uti semper catholica Ecclesia intellexit et docuit. Nam celebrato veteri Pascha, quod in memoriam exitus de Ægypto multitudo filiorum Israel immolabat, novum instituit Pascha, seipsum ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum in memoriam transitus sui ex hoc mundo ad Patrem, quando per sui sanguinis effusionem nos redemit, eripuitque de potestate tenebrarum, et in regnum suum transtulit. (*Concil. Trid.*, sess. XXII, cap. I.)

1. *Sapientia ædificavit sibi domum,* etc. Hic certe agnoscimus Dei Sapientiam, hoc est, Verbum Patri coæternum, in utero virginali domum sibi ædificasse corpus humanum, et huic tanquam capiti membra, Ecclesiam subjunxisse, Martyrum victimas immolasse, mensam in vino et panibus præparasse, ubi apparet etiam sacerdotium secundum ordinem Melchisedech, insipientes et inopes sensu vocasse, quia, sicut dicit Apostolus : *Infirma hujus mundi elegit ut confundat fortia.* (*I Cor.*, I, 27.) Quibus tamen infirmis quod sequitur dicit : *Derelinquite insipientiam, ut vivatis ; et quærite prudentiam ut habeatis vitam.* (*Prov.*, IX, 6.) Participem autem fieri mensæ illius, ipsum est incipere habere vitam. Nam et in alio libro, qui vocatur Ecclesiastes, ubi ait : *Non est bonum homini, nisi quod manducabit et bibet* (*Eccles.*, VIII, 15), quid credibilius dicere intelligitur, quam quod ad participationem mensæ hujus pertinet, quam sacerdos ipse mediator Testamenti novi exhibet secundum ordinem Melchisedech de corpore et sanguine suo ? Id enim sacrificium successit omnibus illis sacrificiis veteris Testamenti quæ immolabantur in

Le saint concile de Trente donne le sacrifice de Melchisédech comme une figure prophétique du sacrifice de l'Eucharistie. Il dit de Notre-Seigneur : « Se déclarant prêtre établi pour l'éternité « selon l'ordre de Melchisédech, il offrit à Dieu le Père son corps « et son sang sous les espèces du pain et du vin [1]. » Ces paroles du concile sont une allusion au texte du psaume CIX : *Tu es sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisedech : Vous êtes prêtre pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédech.* Ce psaume est consacré tout entier à la personne du Messie, toute l'antiquité chrétienne l'a compris ainsi, et les Juifs eux-mêmes le reconnaissent. Le contexte ne permet pas de douter que ces paroles : *Tu es sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisedech*, ne soient adressées au Christ. Le Christ est donc prêtre selon l'ordre de Melchisédech. Prêtre, il a dû offrir un sacrifice, car l'oblation du sacrifice est l'acte par excellence du ministère sacerdotal. Prêtre selon l'ordre de Melchisédech, le sacrifice qu'il a offert a dû ressembler à celui que Melchisédech avait offert avant lui. C'était, nous dit la Sainte Écriture, un sacrifice non sanglant : *Melchisédech, roi de Salem, offrit le pain et le vin, parce qu'il était prêtre du Très-Haut* [2]. Jésus-Christ a offert, lui aussi, un sacrifice non sanglant : « Le Christ notre Seigneur, prêtre éternel se« lon l'ordre de Melchisédech, a offert le pain et le vin [3], » dit la sainte Église, empruntant les paroles du Docteur Angélique ; et S. Cyprien demandait : « Qui donc mérite plus d'être appelé prê« tre du Dieu Très-Haut que Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui a « offert à Dieu le Père le même sacrifice qu'avait offert Melchi« sédech, du pain et du vin ; mais c'était son corps et son sang [4]. »

umbra futuri : propter quod etiam vocem illam in Psalmo tricesimo et nono ejusdem Mediatoris per prophetiam loquentis agnoscimus : *Sacrificium et oblationem noluisti, corpus autem perfecisti mihi.* (*Ps.* XXXIX, 7.) Quia pro illis omnibus sacrificiis et oblationibus corpus ejus offertur, et participantibus ministratur. (S. AUGUST., *de Civitate Dei*, lib. XVII, cap. XX.)

1. Sacerdotem secundum ordinem Melchisedech se in æternum declarans, corpus et sanguinem sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit. (*Concil. Trid.*, sess. XXII, cap. I.)

2. Melchisedech rex Salem proferens panem et vinum, erat enim sacerdos Dei Altissimi. (*Gen.*, XIV, 18.)

3. Sacerdos in æternum Christus Dominus secundum ordinem Melchisedech, panem et vinum obtulit.

4. Item in sacerdote Melchisedech sacrificii Dominici sacramentum præfiguratum videmus, secundum quod Scriptura divina testatur et dicit (*Gen.*, XIV, 18) : *Et Melchisedech rex Salem protulit panem et vinum.* Fuit autem sacerdos

Eusèbe montre quelle figure parfaite de Jésus-Christ était Melchisédech, prêtre du Très-Haut, et, venant au sacrifice offert par lui, il dit qu'on ne voit pas qu'il ait jamais offert de sacrifice sanglant, mais seulement du pain et du vin lorsqu'il bénit Abraham. Par cette offrande il annonçait le sacrifice que Jésus-Christ notre Seigneur devait offrir un jour ; et après Jésus-Christ tous les prêtres qui tiennent de lui leur sacerdoce offrent, dans l'univers entier, le pain et le vin qui représentent et contiennent les mystères de son corps et de son sang [1].

Dei summi, et benedixit Abraham. Quod autem Melchisedech typum Christi portaret, declarat in Psalmis Spiritus sanctus ex persona Patris ad Filium dicens : *Ante Luciferum genui te : tu es sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisedech.* (*Ps.* CIX, 3, 4.) Qui ordo utique hic est de sacrificio illo veniens, et inde descendens : quod Melchisedech sacerdos Dei summi fuit ; quod panem et vinum obtulit ; quod Abraham benedixit. « Nam quis magis sacerdos « Dei summi, quam Dominus noster Jesus Christus, qui sacrificium Deo Patri « obtulit, et obtulit hoc idem quod Melchisedech obtulerat, id est, panem et « vinum, suum scilicet corpus et sanguinem ?.... » Ut ergo in Genesi per Melchisedech sacerdotem benedictio circa Abraham posset rite celebrari, præcedit ante imago sacrificii Christi, in pane et vino scilicet constituta ; quam rem perficiens et adimplens Dominus, panem et calicem mixtum vino obtulit, et qui est plenitudo veritatem præfiguratæ imaginis adimplevit. (S. CYPR., epist. LXIII.)

1. Secundum ordinem Melchisedech constituit illum (Jesum), ait (David), ut ab eo differat, qui secundum Mosis constitutionem erat sacerdos.... Qui Melchisedech est nominatus, quod nomen in linguam nostram conversum Regem justitiæ significat ; et qui fuit rex Salem, quod ipsum item sit, rex pacis ; sine patre, sine matre, sine generis serie, non habens in historia neque initium dierum, neque vitæ finem, ac ne referens quidem cum Aaron sacerdotii ritu commune quidquam invenitur. Nam neque ab hominibus electus fuerat, neque oleo composito unctus, neque de genere illorum editus qui nondum exstiterant : et quod omnium maxime admirabile est, ne corpore quidem erat circumcisus, et tamen ipsi Abraham benedicit, tanquam is qui illo sit longe præstantior. Adde quod neque libationibus altissimo Deo operabatur, neque vero in templo quod Hierosolymis esset, suum munus obibat.... Quoniam igitur neque a tempore sacerdotii initium accepit, neque de tribu sacerdotum exortus est Christus, neque artificiose structo corporalique oleo inunctus, ne finem quidem ullum sacerdotii est habiturus, neque item solis Judæis, sed omnibus gentibus constituendus. Propter hæc omnia, merito illum a ministerio Aaron liberat, quod figuram gerebat, secundum ordinem Melchisedech sacerdotem futurum affirmat. Et sane oraculi exitus admirabilis ei qui contempletur quemadmodum Salvator noster Jesus, qui est Christus Dei, ipsius Melchisedech ritu ; ea quæ ad sacerdotium in hominibus gerendum spectant per suos ministros perficiat. Nam quemadmodum ille qui sacerdos gentium erat, nusquam videtur sacrificiis corporalibus functus, sed vino solo et pane, dum ipsi Abraham benedixit : ita sane primus ipse Salvator ac Dominus noster, qui ab ipso profecti sunt sacerdotes in omnibus gentibus, spirituale secundum Ecclesiasticas sanctiones sacerdotii munus obeuntes, vino ac

S. Jérôme dit que presque tous les saints, les patriarches et les prophètes des anciens temps représentèrent notre divin Sauveur en quelque chose. C'est ainsi que Melchisédech fut une image très parfaite de Jésus-Christ considéré comme prêtre. Il ne versa pas le sang des animaux dans les sacrifices qu'il offrait à Dieu ; son sacrifice pur et simple, consistant en du pain et du vin, était en quelque sorte le prélude du sacrement de Jésus-Christ [1].

Dans l'institution de la Sainte Eucharistie, il n'est fait aucune mention expresse ni de sacrifice ni d'oblation; d'autre part, il est certain que Notre-Seigneur Jésus-Christ aurait pu, à la rigueur, instituer le sacrement de l'Eucharistie, changer le pain et le vin en son corps et son sang, se donner sous les espèces symboliques à ses douze apôtres, sans que cet acte fût un sacrifice; tout dépendait de son intention. Mais les circonstances qui ont accompagné l'institution de l'Eucharistie nous font connaitre, de manière à rendre toute erreur impossible, quelles furent en cette occasion les intentions du Fils de Dieu.

Remarquons d'abord qu'il y avait dans l'Eucharistie, que Jésus-Christ instituait et que le prêtre consacre à son exemple, tous les éléments nécessaires à l'intégrité d'un sacrifice.

Par l'acte de la consécration, une chose très sainte, très sacrée, très agréable à Dieu, fut accomplie, la transsubstantiation du pain et du vin au corps et au sang de Notre-Seigneur ; un mode nouveau d'existence fut donné à ce corps et à ce sang adorables, et nul acte ne pouvait procurer à Dieu plus d'honneur, lui rendre un

pane, et corporis illius et salutaris sanguinis mysteria repræsentant, quæ sane mysteria Melchisedech tanto ante spiritu divino cognoverat, et rerum futurarum imaginibus usus fuerat, sicut etiam Mosis scriptura testatur ubi ait (*Gen.*, XIV, 18) : *Et Melchisedech rex Salem protulit panes et vinum. Erat autem sacerdos Dei Altissimi, et benedixit Abrahæ.* (EUSEB., lib. II *Demonst. Evang.*, et lib. V, cap. III.)

1. Omnes pene sancti et Patriarchæ et Prophetæ, in aliqua re figuram expresserunt Salvatoris. Sic et Melchisedech, eo quod Chananæus fuerit, et non de genere Judæorum, in typum præcessisse sacerdotis Filii Dei, de quo dicitur in centesimo nono Psalmo : *Tu es sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisedech.* Ordinem autem ejus multis modis interpretantur, quod solus et rex fuerit et sacerdos, et ante circumcisionem functus sacerdotio : ut non gentes ex Judæis, sed Judæi a gentibus sacerdotium acceperint ; neque unctus oleo sacerdotali, ut Moysi præcepta constituunt ; vel oleo exultationis, et fidei puritate ; neque carnis et sanguinis victimas immolaverit, et brutorum sanguinem animalium dextra susceperit; sed pane et vino, simplici puroque sacrificio, Christi dedicaverit sacramentum. (S. HIERON., *Epist. critic. ad Evang.*, t. II, p. 571.)

culte plus digne de lui que ce changement merveilleux, s'il était fait pour cette fin. De plus, cet acte sacré fut opéré par mode d'immolation mystique. La consécration du corps et celle du sang ont été faites séparément, comme le corps et le sang des victimes de l'ancienne loi se trouvaient séparés par le fait de l'immolation. Il y avait donc l'immolation et la victime immolée, victime infiniment sainte et seule digne d'être offerte à Dieu; immolation pure et immaculée comme la victime elle-même, parce qu'elle était opérée par le glaive de la parole de Dieu. Est-il possible d'admettre que Notre-Seigneur Jésus-Christ, ayant à sa disposition tout ce qu'il fallait pour rendre au Père céleste le plus grand hommage qu'il pût recevoir, laissât son acte inachevé, et n'offrît pas à son Père la victime qu'il immolait mystiquement, et qui n'était autre que lui-même?

En tout et partout notre divin Sauveur cherchait et procurait la gloire de Dieu de la manière la plus parfaite. Particulièrement en cet acte solennel, l'Évangile nous le montre élevant les yeux vers le ciel et rendant grâces à Dieu avant de prononcer les paroles toutes-puissantes : *Ceci est mon corps; ceci est mon sang;* pourquoi aurait-il refusé de glorifier son Père céleste par l'offrande non sanglante de son corps mystiquement immolé et de son sang, quelques heures avant d'offrir ce même corps mourant sur la croix et ce même sang versé par la main des bourreaux? C'était le sacrifice d'action de grâces qui précédait le sacrifice d'expiation et de rédemption.

Si nous considérons attentivement les circonstances dans lesquelles Jésus-Christ institua la Sainte Eucharistie, la réalité du sacrifice ressortira avec la plus grande évidence.

Ce fut après avoir mangé l'agneau pascal que le divin Maître consacra le pain et le vin et donna sa chair à manger et son sang à boire à ses apôtres.

L'agneau pascal n'était pas une viande ordinaire, c'était une victime offerte d'abord en sacrifice; l'Exode l'appelle la victime du passage du Seigneur : *Victima est transitus Domini;* dans le livre des Nombres, l'immolation et la manducation de l'agneau pascal sont appelées un sacrifice qu'il faut offrir sous peine de ne plus faire partie du peuple de Dieu [1]. L'agneau pascal représen-

1. Si quis autem et mundus est, et in itinere non fuit, et tamen non fecit phase, exterminabitur anima illa de populis suis, quia sacrificium Domino non obtulit tempore suo. (*Lib. Numer.*, IX, 13.)

tait Notre-Seigneur Jésus-Christ qui dut être offert comme lui en victime, et immolé avant de devenir la nourriture de ceux qu'il avait conviés à la nouvelle pâque : « Il mangea d'abord l'agneau « figuratif, dit Hesychius, en soupant avec ses disciples, ensuite « il offrit son propre sacrifice [1]. »

S. Jérôme s'exprime à peu près de même : « La première pâque « étant faite, Jésus passe au mystère de la pâque nouvelle [2]. » S. Léon, S. Cyprien, Rupert et plusieurs autres remarquent avec insistance que Jésus-Christ n'aurait pas donné son corps en nourriture à ses apôtres sans l'avoir d'abord offert en sacrifice, puisque l'agneau pascal qui en était la figure était d'abord sacrifié avant d'être mangé, D'ailleurs un être vivant doit être mis à mort avant de servir de nourriture; il fallait que le corps de Jésus-Christ subît une mort mystique, par l'immolation qu'il en faisait à son Père, pour devenir notre nourriture. On dira peut-être que le Fils de Dieu mourut le lendemain sur la croix et qu'il fut ainsi rendu apte à se faire notre aliment. Mais cette raison ne signifie rien pour l'institution de l'Eucharistie; il fallait que la mort, l'immolation mystique eût lieu avant que la chair et le sang de Jésus-Christ pussent être donnés en nourriture et en breuvage aux apôtres. Jésus-Christ, dont la puissance est infinie et l'autorité absolue, ne voulut point attendre que la sentence de Pilate fût prononcée, et que les bourreaux lui eussent arraché la vie avec son sang. Il s'immola lui-même d'une manière non sanglante et fit participer ses apôtres avec lui à la manducation du nouvel Agneau pascal. En donnant son corps à ses disciples, il montrait que l'immolation de la victime était achevée et parfaite [3].

Que l'on remarque aussi les expressions dont se sert Notre-

1. Prius figurativam ovem cum discipulis cœnans, postea suum obtulit sacrificium. (HESYCH., lib. II *in Levit.*, 8.)

2. Absoluto priori paschate, ad novi paschatis transgreditur sacramentum. (S. HIERON., *in Matth.*)

3. Qui omnia pro dominica potestate et auctoritate administrat non expectat Pilati judicium, sed per ineffabilem et arcanum sacrificii modum, sua dispositione et administratione præoccupat impetum violentum ac sese in oblationem, et victimam offert pro nobis, sacerdos simul et Agnus Dei. Quando hoc accidit? Cum suum corpus ad edendum et sanguinem suum familiaribus ad bibendum præbuit. Cuilibet enim perspicuum est, quod ove vesci homo non possit nisi comestionem mactatio præcesserit : cum igitur dedit discipulis suis corpus ad comedendum, aperte demonstravit jam fuisse perfectam et absolutam immolationem. (S. GREGOR. NYSS., hom. I *de Resurrect.*)

Seigneur pour la consécration du vin. Il dit : *Ceci est mon sang du Nouveau Testament : Hic est sanguis meus Novi Testamenti* (*Marc.*, XIV, 24, et *Matth.*, XXVI, 26). Ces paroles sont une allusion évidente à celles qu'on lit dans l'Exode, au chapitre XXIV. « Moïse écrivit toutes les paroles du Seigneur, et le matin, se « levant, il édifia un autel au pied de la montagne et douze monu-« ments selon les douze tribus d'Israël. Et il envoya les jeunes « gens d'entre les enfants d'Israël, et ils offrirent des holocaustes « et ils immolèrent, pour hosties pacifiques au Seigneur, des « veaux. Moïse prit la moitié du sang et la mit dans des coupes; « et il répandit sur l'autel la partie qui restait. Prenant ensuite le « livre de l'alliance, il le lut au peuple qui l'écoutait : ils dirent : « Tout ce que le Seigneur a dit, nous le ferons et nous serons « obéissants. Or Moïse ayant pris le sang, il le répandit sur le « peuple et dit : Voici le sang de l'alliance que le Seigneur a faite « avec vous : *Hic est sanguis fœderis quod pepigit Dominus vobis-« cum.* » (*Exod.*, XXIV, 4-8.) S. Paul rapporte ces mêmes paroles dans l'épître aux Hébreux (IX, 20) et les applique au nouveau Testament consacré par le sang de Jésus-Christ répandu pour nous. En instituant la Sainte Eucharistie, qui était son testament, le Fils de Dieu voulut que la réalité correspondît à l'antique figure. Il prit donc son propre sang, présent dans le calice, en vertu d'un sacrifice nouveau et très parfait et il le fit boire à ses disciples, pour les en pénétrer jusqu'au plus intime de leur être. Car cette nouvelle alliance n'était pas, comme l'ancienne, une alliance surtout extérieure, et il ne suffisait pas, pour la confirmer, de l'aspersion de quelques gouttes de sang sur les vêtements.

Jésus-Christ, dans S. Luc et S. Paul, parle au présent de l'effusion de son sang : *Qui est donné, qui est répandu pour vous : Qui pro vobis datur, effunditur.* Il est donc permis de rapporter ces mots non pas tant à l'effusion qui devait avoir lieu le lendemain pendant la passion, qu'à celle qui s'accomplissait au moment même où le divin Maître prononçait les paroles de la consécration. Il y avait donc là une effusion véritable, quoique mystique et invisible, du sang divin ; l'Agneau de Dieu était réellement immolé. S. Matthieu et S. Marc emploient le temps futur, mais comme il est inadmissible que les évangélistes se contredisent, la seule conséquence que l'on puisse en tirer est que Notre-Seigneur parlait tout à la fois de l'effusion sacramentelle de son sang qui avait lieu

en ce moment, et de l'effusion naturelle et sensible qui s'accomplirait pendant sa passion [1].

Il nous est aisé maintenant de répondre aux objections des hérétiques refusant d'admettre que Notre-Seigneur ait offert un véritable sacrifice, en instituant la Sainte Eucharistie. Ils disent que le mot *sacrifice* n'est pas prononcé par lui dans cette occasion. Mais qu'importe le mot si tout ce qui constitue le sacrifice s'y trouve réellement? Ce qu'il faut pour offrir un sacrifice à Dieu, ce n'est pas dire : « je sacrifie ; » c'est le faire.

Ils disent encore que le sacrifice de la Cène aurait rendu inutile la mort de Notre-Seigneur, le sacrifice sanglant offert le lendemain sur la croix. Mais on pourrait en dire tout autant de chacune des actions de Jésus-Christ sur la terre pendant sa vie mortelle, puisqu'elles étaient toutes d'un mérite infini et suffisant pour racheter

1. Cum necessario idem sit sensus verborum apud omnes tres Evangelistas, ex demonstratis constat etiam apud Matthæum et Marcum, participium *ekchunomenon,* « qui effunditur, » referri ad sanguinem, formaliter ut ponitur in statu sacramentali : *Hic est sanguis meus* (in statu sacramentali), *qui* (in hoc statu) *pro multis effunditur.*

Ut ex dictis apparet, demonstratio, qua evincitur effusionem sanguinis edici de sanguine in statu sacramentali, non fundatur in forma temporis præsentis juxta textum græcum, *to ekchunomenon,* « qui effunditur. » Facile concedo præsens posse adhiberi de futuro potissimum de proximo futuro, cujus consilium jam est præsens : *Pono animam meam : — Vado ad Patrem; — Adhuc modicum et mundus me jam non videt, vos autem videtis me ; — Quod facis fac citius*, etc. At in textu de quo agimus, forma præsentis determinatur ad significationem præsentis per ipsum subjectum, de quo annuntiatur effusio : calix (id est sanguis formaliter quatenus ponitur in calice) effunditur. Hinc quamvis apud Lucam enuntiaretur in futuro : *Calix effundetur*, intelligi tamen deberet de effusione sanguinis in statu sacramentali, donec Christus iterum veniat (*I Cor.*, XI, 26), perpetuo celebranda in Ecclesia. (Cf. BELLARMIN., lib. V, cap. XII.)

Maneat igitur certum ac ratum, a divino Salvatore in institutione ita constitui corpus et sanguinem sub speciebus panis et vini, ut hanc ipsam positionem sui, in statu sacramentali declarat esse *effusionem sanguinis pro nobis*, *pro multis in remissionem peccatorum :* « Hic calix, i. e. hic sanguis meus formaliter ut in calice, pro vobis effunditur, pro multis effunditur, in remissionem peccatorum. » Atqui *sanguinis Christi effusio pro nobis, pro multis, pro multis in remissionem peccatorum* manifesta est declaratio sacrificii. Ergo Christus redemptor verbis institutionis declarat ipsam positionem corporis et sanguinis sui in statu sacramentali tanquam veram sacrificii oblationem. Hoc autem idem quod ipse fecerat, jussit Apostolos facere in perpetuum, h. e. Apostolos et eorum perpetua serie in hoc sacerdotali munere successores usque ad secundum suum adventum. (*I Cor.*, XI, 24-27.) Est ergo a divino Redemptore perennis Eucharistiæ celebratio instituta in perenne sui ipsius sacrificium. (FRANZELIN., *Tract. de SS. Euchar. sacram. et sacrif.*, thes. X.)

le monde, si telle avait été la volonté divine. Mais Dieu voulait que tous ces mérites restassent comme suspendus, jusqu'à ce que la mort du Sauveur y eût mis le dernier sceau.

Ils disent enfin que le sacrifice de la croix n'était pas encore offert et que le sacrifice eucharistique qui en est la mémoire et le renouvellement était par là même impossible. Mais cette raison aurait autant de valeur si la Sainte Eucharistie n'était que sacrement. D'ailleurs elle n'a pas été instituée pour faire mémoire de la mort de Notre-Seigneur avant le sacrifice de la croix, mais lorsqu'il aurait été offert, jusqu'à la fin du monde.

Nous pouvons donc conclure que Notre-Seigneur Jésus-Christ offrit un véritable sacrifice en instituant la Sainte Eucharistie, la veille de sa mort. C'était le précieux héritage qu'il laissait à sa sainte Épouse l'Église, héritage qu'elle a recueilli et qu'elle défend avec un soin jaloux contre les hérétiques qui prétendent le lui ravir.

III.

L'EUCHARISTIE EST LE SACRIFICE DONNÉ PAR JÉSUS-CHRIST A SON ÉGLISE

Lorsque Notre-Seigneur Jésus-Christ eut offert et institué le sacrifice de son corps et de son sang sous les espèces du pain et du vin, il dit à ses apôtres : *Hoc facite in meam commemorationem.* Ce que je viens de faire, faites-le vous-mêmes en mémoire de moi. Offrez le sacrifice que j'ai offert ; mangez et distribuez aux autres la chair et le sang de la divine victime que je vous ai partagés. Faites-le en mémoire de moi, en souvenir de la mort que je vais endurer pour vous ; faites-le par vous-mêmes et par vos successeurs jusqu'à la fin des temps, car je suis avec vous par ce mystère, pour ne vous quitter jamais.

C'est en ce sens que ces paroles : *Faites ceci en mémoire de moi,* ont été entendues par tous les Pères et tous les conciles, depuis les premiers siècles jusqu'à nos jours; et les attaques de l'hérésie n'empêcheront pas la sainte Église de les entendre ainsi pendant les siècles qui suivront. Les apôtres ont été fidèles à observer la loi que leur avait imposée le divin Maître ; leurs successeurs ont fait comme eux et, depuis plus de dix-huit siècles, la prophétie de Malachie s'accomplit à la lettre dans le monde entier ; du lever du soleil jusqu'à son coucher, le nom du Seigneur est grand parmi

les nations; on sacrifie en tout lieu et on offre à son nom une oblation sainte [1].

La Sainte Eucharistie est donc le sacrifice de la nouvelle loi, en même temps qu'elle en est le sacrement par excellence. Les prêtres font ce que Jésus-Christ a fait le premier; il a offert un sacrifice et ils l'offrent comme lui, ou plutôt c'est encore lui qui l'offre par leur ministère. Ils sont les instruments dont il se sert pour accomplir parmi nous les actes visibles de son sacerdoce suprême et éternel. Ils ont part au sacerdoce selon l'ordre de Melchisédech dont il est revêtu, et ils l'exercent en offrant à leur tour le pain et le vin qui deviennent son corps et son sang par la puissance de sa parole qu'il leur met sur les lèvres [2].

1. Ab ortu solis usque ad occasum, magnum est nomen meum in gentibus; et in omni loco sacrificatur, et offertur nomini meo oblatio munda. (*Malach.*, I, 11.)

Il est à remarquer que dans le texte hébreu, l'oblation dont parle le prophète est appelée *Mincha*, mot qui signifie *oblation de farine de froment*. Ainsi l'entendent les commentateurs.

Anima, id est homo quisquam, *cum obtulerit oblationem sacrificii*, id est, cum offerre voluerit oblationem Deo de rebus inanimatis, *simila erit ejus oblatio*, id est, poterit offerre similam, seu florem farinæ purissimæ, inquit Isidorus. Inferius etiam panes coctos, et *spicas virentes* offerri permittit, nempe ne deesset, etiam pauperrimis, quo Deo in sacrificium offerre possent. Et hæc oblatio rei inanimatæ, quia simplicissima, hebraice *Mincha*, latine hic, *sacrificium* generali nomine vocatur. (Tirin., comm. in cap. II *Levit.*, 1.)

2. Ipse est etiam sacerdos noster in æternum secundum ordinem Melchisedech, qui seipsum obtulit holocaustum pro peccatis nostris, et ejus sacrificii similitudinem celebrandam in suæ passionis memoriam commendavit : ut illud quod Melchisedech obtulit Deo, jam per totum orbem terrarum in Christi Ecclesia videamus offerri. (S. August., quæst. LXXXIII, q. 61, n. 2.)

Sed plane tunc benedictus est (Abraham) a Melchisedech, qui erat sacerdos Dei excelsi : de quo in Epistola quæ inscribitur ad Hebræos, multa et magna conscripta sunt. (*Hebr.*, VII, 1.) Ibi quippe primum apparuit sacrificium, quod nunc a christianis offertur Deo toto orbe terrarum, impleturque illud quod longe post hoc factum per Prophetam dicitur ad Christum, qui fuerat adhuc venturus in carne: *Tu es sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisedech :* non scilicet secundum ordinem Aaron : qui ordo fuerat auferendus illucescentibus rebus, quæ illis umbris prænotabantur. (Id., lib. XVI *de Civit. Dei*, cap. XXII.)

Malachias prophetans Ecclesiam, quam per Christum cernimus propagatam, Judæis apertissime dicit ex persona Dei : *Non est mihi voluntas in vobis, et munus non suscipiam de manu vestra. Ab ortu enim solis usque ad occasum magnum est nomen meum in gentibus et in omni loco sacrificabitur, et offeretur nomini meo oblatio munda : quia magnum nomen meum in gentibus, dicit Dominus.* (*Malach.*, I, 10, 11.) Hoc sacrificium per sacerdotium Christi secundum ordinem Melchisedech, cum in omni loco a solis ortu usque ad occasum Deo jam videamus offerri, sacrificium autem Judæorum, quibus dictum est : *Non*

Le sacrifice de l'agneau pascal était une figure du sacrifice institué par Jésus-Christ. Il fut offert pour la première fois dans la nuit où s'accomplit la délivrance du peuple d'Israël, et depuis ce moment il ne cessa pas de l'être, tant que la loi de Moïse fut obligatoire pour le peuple de Dieu. De même, le sacrifice de l'Eucharistie fut offert et inauguré dans la nuit qui précéda la rédemption des hommes soumis à la très dure captivité du péché. Jésus-Christ a ordonné de continuer de l'offrir et il ne cessera pas d'être offert, tant que la loi que le Rédempteur a apportée au monde obligera, c'est-à-dire jusqu'à la fin des siècles.

Les SS. Pères dont nous citerons plus loin quelques passages, les docteurs et les écrivains ecclésiastiques reconnaissent encore dans les sacrifices des patriarches et dans ceux de la loi ancienne des figures de l'Eucharistie qui leur servent à prouver que ce mystère adorable est le sacrifice institué par Jésus-Christ pour être offert dans son Église.

Tertullien enseigne clairement [1] que le sacrifice d'Abel en particulier a été la figure prophétique de celui de l'Eucharistie. Abel, disent les Pères, a d'abord immolé ce qu'il y avait de meilleur dans son troupeau; il fut ensuite immolé lui-même. Le premier sacrifice représentait celui de l'Eucharistie, et le second celui que Jésus-Christ a offert sur la croix en mourant de la main de ses frères, comme Abel de celle de Caïn.

S. Justin martyr [2] dit que la farine offerte en sacrifice était une figure du sacrifice Eucharistique. On peut en dire autant des pains

est mihi voluntas in vobis, et non accipiam de manibus vestris munus, cessasse negare non possunt : quid adhuc expectant alium Christum, cum hoc quod prophetatum legunt et impletum vident, impleri non potuerit nisi per ipsum? (Id., *ibid.*, lib. XVIII, cap. xxxv.)

Cognovimus sacramentorum istorum figuram Abrahæ temporibus præcessisse, quando obtulit sacrificium sanctus Melchisedech, neque initium neque finem habens dierum. (S. Ambros., lib. V *de Sacram.*, cap. 1.)

Invenimus autem Melchisedech et sacerdotem et regem esse (figura enim erat veri sacerdotis et regis) et offerentem Deo non victimas ratione carentes, sed panem et vinum. Hæc enim Abrahæ quoque obtulit cum sacerdotii sui exemplar in lumbis Patriarchæ secundum spiritum prævideret.... Sacerdos autem nunc est Christus, ex Juda secundum carnem ortus, non ipse aliquid offerens, sed caput existens eorum qui offerunt. Corpus enim suum Ecclesiam vocat, et per eam sacerdotio fungitur ut homo, recipit autem ea quæ offeruntur, ut Deus. Offert vero Ecclesia corporis ejus et sanguinis symbola, totam massam per primitias sanctificans. (Theodor. *in Ps.* cix.)

1. *Lib. contra Judæos*, cap. v.
2. *Dial. cum Tryph.*

de proposition. S. Paul nous avertit d'ailleurs que tout ce qui s'accomplissait sous l'ancien Testament était la figure des mystères de la loi nouvelle. Il est donc certain que le sacrifice de l'Eucharistie a dû être figuré plusieurs fois, particulièrement dans les sacrifices offerts selon les rites de la loi mosaïque.

Les prophètes n'ont pas manqué davantage d'y faire des allusions nombreuses. Le texte de Malachie que nous avons cité l'annonce clairement, et les Pères n'ont pas hésité à reconnaître la Sainte Eucharistie dans l'oblation pure dont parle le prophète [1].

1. Verbo nunc vocationis ejus tanquam igne inflammati vere sacerdotale genus Dei sumus ; prout et Deus ipse testatur, perhibens nos quovis loco, in nationibus victimas sibi placitas et mundas offerre. A nemine sane Deus hostias accipit, nisi a sacerdotibus suis. Universos igitur, qui per nomen istius sacrificia offerunt quæ Jesus Christus fieri tradidit, hoc est in Eucharistia panis et calicis, quæ in loco omni a christianis fiunt, prævertens Deus, gratos sibi esse testificatur. Quæ autem a vobis (Judæis) et vestris illis sacerdotibus offeruntur renuendo objicit, inquiens : *Et sacrificia vestra non suscipiam ex manibus vestris, quoniam ab ortu solis usque ad occasum, nomen meum glorificatur in gentibus; vos autem profanatis illud....* (*Malach.*, I, 10, 11, 12.) Porro supplicationes simul et gratiarum actiones, quæ a dignis peraguntur, solas perfectas esse et Deo charas victimas, ipse quoque affirmaverim. Has vero solas facere christiani didicerunt in ipsius etiam alimoniæ suæ recordatione, aridæ juxta et liquidæ, in qua et passionis quam pertulit per ipsum Deus Deum meminit. (S. JUSTIN., *Dialogus cum Tryphone.*)

Sed et suis discipulis dans consilium, primitias Deo offerre ex suis creaturis, non quasi indigenti, sed ut ipsi nec infructuosi, nec ingrati sint, eum qui ex creatura panis est, accepit et gratias egit dicens : *Hoc est corpus meum.* Et calicem similiter, qui est ex ea creatura, quæ est secundum nos, suum sanguinem confessus est, et novi Testamenti novam docuit oblationem, quam Ecclesia ab Apostolis recipiens in universo mundo offert Deo, ei qui alimenta nobis præstat in novo Testamento de quo in duodecim prophetis Malachias sic præsignavit : *Non est mihi voluntas in vobis,* etc. (*Malach.*, I, 10, 11) ; manifeste significans per hæc, quoniam prior quidem populus cessavit offerre Deo : omni autem loco sacrificium offertur Deo, et hoc purum, nomen autem ejus glorificatur in gentibus. (S. IREN., *advers. hæres.*, lib. IV, cap. XXXII.)

Et in omni loco sacrificatur, et offertur nomini meo oblatio munda, quia magnum est nomen meum in gentibus. Hanc scripturam magno consensu veteres de sacrificio corporis et sanguinis Christi (quod rejectis antiquæ legis sacrificiis, per universam catholicam Ecclesiam offertur) interpretati sunt ut Irenæus, lib. IV *contra hæres.*, cap. XXXII ; Justinus, *contra Tryph.* ; Cyprianus, *contra Judæos,* cap. XVI; Eusebius, *Demonstr. Evang.*, lib. I, cap. VI et ultim.; Hieronymus et Theodoretus *in hunc locum;* Augustinus, lib. XVIII *de Civit. Dei,* cap. XXXV, et lib. XIX, cap. XXV ; item, lib. I *contra advers. leg. et proph.*, cap. XX et XXII, et *in Ps.* CVI ; Chrysostomus, orat. IV *contra Judæos ;* Damascenus, lib. IV, cap. XIV. Sane et ipse propheticus loquendi modus ostendit sermonem esse de sacrificio quodam novo et externo, in locum sacrificiorum veterum, quæ sibi deinceps displicere dicebat, substituendo. (ESTIUS, *Comm. in Malach.*, I, 11.)

C'est de la Sainte Eucharistie que parle aussi David dans le psaume LXXI qui a le Messie pour objet. On y lit ce verset : *Erit firmamentum in terra in summis montium*, qu'il faudrait traduire d'après la Vulgate et le texte grec : *Il y aura un soutien sur la terre et sur les sommets des montagnes.* Mais, selon la remarque du savant abbé Glaire, écho fidèle des meilleurs commentateurs, il faut traduire : *Il y aura du froment.* C'est le sens de l'hébreu et celui que réclame le contexte. La Vulgate et le grec ne s'éloignent pas, au fond, du texte primitif, puisque chez les Hébreux, le froment était appelé la force, l'appui, *firmamentum, robur*, ou le bâton de pain, *baculus panis*. Dans le texte chaldaïque on lit : *Erit sustantificus panis;* « un pain nourrissant la substance. »

Le Nouveau Testament, interprété par les Pères, ne manque pas d'apporter de nouvelles preuves à notre thèse. Un des passages les plus propres à montrer que le sacrifice de la loi nouvelle consiste dans la Sainte Eucharistie, est cette parole adressée par S. Paul aux Corinthiens : *Vous ne pouvez être participants de la table du Seigneur et de la table des démons* [1]. Quelle est la table du Seigneur dont parle l'Apôtre, sinon celle sur laquelle la Sainte Eucharistie est consacrée et dont s'approchent les fidèles pour participer aux mets divins que Dieu lui-même leur y prépare? S. Paul oppose cette table à celle des démons, c'est-à-dire aux autels sur lesquels on leur offrait des sacrifices. Si les tables des démons étaient des autels, la table du Seigneur est donc aussi un autel, et le mystère qui s'y accomplit est un sacrifice véritable. C'est l'adoration en esprit et en vérité dont Notre-Seigneur parle dans l'Évangile et qui plaît au Père éternel [2]; adoration et sacrifice spirituels, parce que les sens ne perçoivent pas le divin mystère qui s'accomplit ; adoration et sacrifice véritables, parce que la victime offerte est réellement sur l'autel, et qu'elle est la vérité suprême, le Verbe de Dieu incarné en faveur des hommes.

Les paroles de Notre-Seigneur : *Hoc facite in meam commemorationem : Faites ceci en mémoire de moi*, emportent avec elles l'idée de sacrifice. Dans le langage de la Sainte Écriture le mot *faire*, lorsqu'il s'agit du culte divin, a ordinairement la signification de *sacrifier*. Ainsi on lit dans le Lévitique à propos d'un

1. Non potestis participes esse mensæ Domini, et mensæ dæmoniorum. (*I Cor.*, x, 21.)
2. *Joann.*, IV, 23.

malade guéri de son infirmité : Il prendra deux tourterelles ou deux petits de colombes, et il viendra en la présence du Seigneur, à la porte du tabernacle de témoignage, et les donnera au prêtre qui en *fera*, c'est-à-dire en sacrifiera, un pour le péché et l'autre pour l'holocauste : *Qui faciet unum pro peccato, et alterum in holocaustum* [1]. Il est évident que *faire* signifie ici *sacrifier*. De même il est écrit dans S. Luc : *Cum inducerent puerum Jesum parentes ejus, ut facerent secundum consuetudinem legis pro eo : Les parents de l'enfant Jésus l'y apportaient, afin de faire pour lui selon la coutume prescrite par la loi* [2]. Or quelques versets plus haut, le texte sacré dit qu'ils venaient pour offrir l'hostie selon ce qui est dit dans la loi du Seigneur : *Et ut darent hostiam secundum quod dictum est in lege.* C'est bien de l'accomplissement du même acte qu'il est question dans les deux passages ; or une fois il est exprimé par le mot « offrir l'hostie, » *ut darent hostiam;* la seconde fois par ces mots, « faire selon la coutume prescrite par la loi, » *ut facerent secundum consuetudinem legis.* Sans doute on ne peut pas donner cete explication comme une preuve convaincante et suffisante par elle-même pour établir la vérité. Mais elle n'en apporte pas moins son contingent de force. On voit que tout se tient et que Jésus-Christ en disant aux Apôtres: « Faites ceci, » leur disait en réalité : Offrez le même sacrifice que j'offre en ce moment.

Les paroles qui suivent : *In meam commemorationem :* « En « mémoire de moi, » marquent clairement, selon la pensée des saints, que l'Eucharistie est au moins un sacrifice de louange et d'action de grâces, puisque le Seigneur nous recommande de nous souvenir de lui en pareille circonstance, pour rendre toujours grâces à Dieu d'un si grand bienfait. En instituant ce mystère adorable comme un mémorial de sa mort, Jésus-Christ nous donnait le moyen de rendre à Dieu un culte d'adoration vraiment digne de sa grandeur, comme il l'a fait lui-même au temps de sa passion ; grâce à l'Eucharistie, il nous devenait possible de payer à Dieu un tribut de reconnaissance qui ne soit pas au-dessous de ses bienfaits, et de lui offrir, en expiation de nos péchés, une victime d'un assez grand prix pour satisfaire à sa justice, comme Jésus-Christ l'a fait lui-même. Le philosophe martyr S. Justin, dans le dia-

1. *Levit.*, xv, 15.
2. *Luc.*, II, 27.

logue que nous avons déjà cité (*contra Tryphonem*) remarque que Jésus-Christ a dit de célébrer ce mystère en sa mémoire, parce qu'il faut le faire en action de grâces de ses bienfaits. S. Jean Chrysostome demande à ses auditeurs : « N'offrons-nous pas chaque « jour ce sacrifice ? » et il répond : « Sans doute nous l'offrons, et « nous le faisons en mémoire de la mort de Jésus-Christ [1]. » Eusèbe dit : « Les sacrifices d'animaux ont cessé parce que la vic- « time précieuse offerte pour tout le genre humain est enfin venue. « Cette victime est le Christ. Il a institué un sacrifice que nous « devons offrir en mémoire de sa passion [2]. »

Enfin le pronom *hoc*, « ceci, » représente l'action que Notre-Seigneur Jésus-Christ a faite. Il a offert un sacrifice ; il veut par conséquent que ses apôtres offrent comme lui un sacrifice véritable. « Nous n'avons, dit S. Cyprien, qu'à imiter Jésus-Christ « dans le sacrifice qu'il a offert. Notre devoir est d'obéir, de faire « ce que Jésus-Christ a fait et ordonné de faire à son exemple [3]. » On lit de même, dans les *Constitutions apostoliques :* « Offrez le sacrifice qui vous fut imposé lorsqu'il a été dit : *Faites ceci en « mémoire de moi* [4]. » S. Denys l'Aréopagite [5] dit que le prêtre n'a pas à se justifier devant Dieu d'offrir un si grand sacrifice, puisqu'il ne fait qu'obéir à l'ordre de Jésus-Christ : *Faites ceci en mémoire de moi.*

Mais ce qui donne une force irrésistible aux preuves que nous avons avancées du caractère de sacrifice qu'il faut reconnaître dans le mystère de l'Eucharistie, c'est la croyance de l'Église qui ne s'est jamais démentie, comme le prouvent ses traditions et ses rites sacrés. Il est évident qu'à l'époque où nous sommes, la réalité du sacrifice dans l'Eucharistie ne fait pas l'ombre d'un doute pour les catholiques instruits de leur foi. Il en était de même au temps

1. Nonne quotidie offerimus ? Offerimus quidem, sed ad recordationem facientes mortis ejus. (S. Chrysost., hom. XVII *in Epist. ad Hebr.*)

2. Cessarunt sacrificia animalium, quia jam venit victima pretiosa pro toto genere humano oblata, qui est Christus, qui instituit, ut per commemorationem suæ passionis sacrificaremus Deo. (Euseb., lib. I *de Demonstratione,* cap. ultim.)

3. In sacrificio quod Christus obtulit, non nisi Christus sequendus est, oportet enim nos obaudire, et facere, quod Christus fecit, et quod faciendum esse mandavit. (S. Cypr., epist. LXIII.)

4. Facite sacrificium, de quo vobis constitit, cum dictum est : Hoc facite in meam commemorationem. (S. Clem., *lib. V Const.*, cap. xviii.)

5. S. Dyon. Areop., *de Eccles. hierarch.*, cap. iii.

de Luther et de Calvin. Ces hérésiarques n'auraient pas attaqué le sacrifice eucharistique avec tant de fureur, si les fidèles enfants de l'Église n'y avaient pas cru de toute leur âme. Mais c'est surtout dans le canon de la messe que se trouve exprimée l'idée de sacrifice. Aussi toute la rage de l'enfer se concentra-t-elle, pour ainsi dire, sur ce point. Dans le canon, en effet, il est souvent fait mention d'oblation, d'hostie et de sacrifice. Or le canon remonte aux premiers siècles de l'Église, on peut dire aux apôtres eux-mêmes, au moins dans sa substance. Les chrétiens des premiers âges ont donc cru ce que nous croyons. Comme nous, ils ont adoré la divine victime qui s'immole chaque jour sur nos autels, et le prêtre d'aujourd'hui, après dix-neuf siècles, offre au Père éternel la même hostie que lui offrirent S. Pierre, S. Paul, tous les apôtres, tous les pontifes leurs successeurs, et tous les prêtres qui ont participé à leur sacerdoce jusqu'à ce jour.

Les hérétiques ont prétendu que l'idée de sacrifice avait été introduite dans la messe, au temps de S. Grégoire ; mais outre la liturgie romaine, les liturgies de S. Jacques, de S. Basile, de S. Ambroise, de S. Jean Chrysostome, les liturgies vénérables par leur ancienneté des Églises schismatiques d'Orient sont là pour protester contre cette affirmation. On lit dans les *Constitutions apostoliques :* « Quelle excuse pourrait alléguer celui qui ne se rend « pas à l'assemblée des frères, le jour du Seigneur, pour entendre « leur discours salutaire sur la résurrection. Là on fait debout « trois prières en mémoire de celui qui est ressuscité le troisième « jour ; on lit les oracles des Prophètes ; on prêche l'Évangile ; on « offre le sacrifice et l'on prend part à la distribution de la nourri« ture sacrée [1]. » Le VIII[e] livre de ces Constitutions est tout dans le même sens, et on trouve une multitude de passages analogues dans les décrétales des souverains pontifes. Nous reviendrons à loisir sur cette preuve tirée de la tradition de l'Église que nous ne faisons qu'effleurer ici.

Aux raisons données jusqu'ici, nous pouvons ajouter que l'on trouve dans la Sainte Eucharistie tout ce qui est nécessaire pour

1. Quam excusationem habere potest, qui hoc die non convenit ad audiendum salutarem de Resurrectione sermonem, in quo tres orationes stantes concipimus in memoriam illius, qui tertio die resurrexit, in quo prophetarum lectio habetur et Evangelii prædicatio, et sacrificii oblatio, et sacri cibi dispensatio ? (*Constit. Apost.*, cap. LIII.)

qu'il y ait sacrifice. On le verra mieux encore lorsque nous traiterons de l'essence du sacrifice ; qu'il nous suffise ici d'une simple énumération.

Il y a d'abord le ministre du sacrifice qui n'est autre que Jésus-Christ lui-même. Mais Jésus-Christ, ministre principal, est représenté, pour l'acte extérieur du sacrifice, par un prêtre consacré pour en être le ministre très prochain.

Il y a, en second lieu, une chose offerte. Cette chose n'est autre que Jésus-Christ lui-même, sous les espèces du pain et du vin.

Il y a celui à qui l'offrande est faite : c'est Dieu. Il est vrai que Jésus-Christ lui-même est Dieu, mais en même temps il est homme. En qualité d'homme, il peut être victime, et offert en sacrifice à Dieu, quoiqu'il soit Dieu, comme il le fut sur la croix. C'est de cet Homme-Dieu, offert en sacrifice, que S. André disait : « Je sacrifie chaque jour sur l'autel l'Agneau immaculé : *Imma-« culatum Agnum quotidie in altari sacrifico.* »

Il y a ceux pour qui la victime est offerte, l'Église et les fidèles. Jésus-Christ avait dit, en parlant de son sang dans l'Eucharistie : *Ce sang qui sera répandu pour vous et pour plusieurs : Qui pro vobis et pro multis effundetur.*

Il y a un autel. S. Paul a dit : *Nous avons un autel* [1]. « Qu'est-« ce que l'autel, dit S. Optat, sinon le trône du corps et du sang « du Seigneur [2] ? » « Désormais il n'est plus dans la crèche, mais « sur l'autel, » dit Théodote d'Ancyre ; « la crèche a enfanté la « table eucharistique [3]. »

Il y a l'acte même de l'oblation du sacrifice qui consiste, soit dans l'offrande, soit dans la consécration, la fraction, la consommation de l'hostie, soit dans l'ensemble de ces actes divers.

Il y a enfin l'institution par l'autorité légitime. « Nous sacrifions « très souvent à Dieu, dit S. Augustin, de la manière qu'il nous a « enseigné lui-même à le faire dans le Nouveau Testament [4]. » On pourrait ajouter qu'un sacrifice étant nécessaire dans la loi nou-

1. Habemus altare. (*Hebr.*, XIII, 10.)

2. Quid est altare nisi sedes corporis et sanguinis Domini? (OPTAT., lib. VI *contra Parmen.*

3. Non jam in præsepe positus sed in altari ; illud enim præsepe mater factum est hujus mensæ. (THEOD. ANCYR., apud SUAREZ.)

4. Quod frequentissime facimus, illo duntaxat ritu, quo sibi sacrificari novi Testamenti manifestatione præcepit. (S. AUGUST., lib. XX, *contra Faustum*, cap. XXI.)

velle, il était impossible d'en imaginer un plus conforme à la perfection de notre sainte religion. Quel culte rendre à Dieu qui soit plus digne de sa souveraine puissance et de sa divine majesté? Comment faire ressortir aussi bien que par le sacrifice de la Sainte Eucharistie, sa sagesse, sa bonté et tous ses autres attributs? Les hérétiques qui refusent d'admettre que Jésus-Christ ait offert un véritable sacrifice en instituant la Sainte Eucharistie, ne le font que pour refuser aussi le caractère de sacrifice à l'oblation de la Sainte Eucharistie faite sur nos autels par le prêtre, au nom du Pontife unique qui est Jésus-Christ. Ils ont recours contre cet adorable sacrifice, aux mêmes arguments et ressuscitent les mêmes querelles. Si on veut les en croire, le mystère de l'Eucharistie, parce qu'il représente le sacrifice de la croix, n'est pas lui-même un véritable sacrifice, mais seulement une image. C'est là une allégation sans fondement; rien n'empêche qu'un sacrifice très réel et très véritable soit la représentation d'un autre. Le sacrifice d'Abel, celui d'Abraham, ceux de la loi mosaïque n'étaient-ils pas de véritables sacrifices? Cependant ils représentaient tous le sacrifice que devait offrir Jésus-Christ sur la croix. Dans le mystère eucharistique, il y a la représentation de ce même sacrifice offert, mais il y a plus; c'est la même victime qui s'offre de nouveau d'une manière mystique; c'est le même pontife suprême agissant par l'intermédiaire du prêtre qui monte à l'autel. Il n'y a pas, il est vrai, d'immolation sanglante, mais il y a l'oblation de la victime, il y a sa consommation ; c'est assez pour que le sacrifice soit réel et non pas une simple figure.

Ce que les ennemis du sacrifice de l'Eucharistie disent encore, qu'elle est un sacrement et par conséquent qu'elle ne peut être un sacrifice, n'est pas plus fondé en raison. L'un n'exclut aucunement l'autre. Une seule et même chose, un seul et même acte peut fort bien avoir cette double fin, produire ce double effet, la glorification de Dieu et notre sanctification. Ces deux termes ne se repoussent pas; il convient, au contraire, qu'on les trouve réunis dans le sacrifice de la loi nouvelle ; ils n'existaient pas ensemble dans les sacrifices de l'ancienne loi qui étaient imparfaits et matériels, mais celui de l'Eucharistie est assez parfait pour servir à ces deux fins. Encore pourrait-on soutenir, avec plusieurs théologiens, que l'immolation et la manducation de l'Agneau pascal avaient ce double caractère de sacrifice et de sacrement. Il était d'abord offert

en sacrifice, soit dans le temple par les prêtres, soit dans les maisons particulières, par les chefs de famille. Ensuite on le mangeait comme un mets sacré, et en cette qualité on peut dire que c'était un véritable sacrement.

Les hérétiques cherchent encore querelle à l'Église, à cause du mot *testament*, employé dans la consécration ; ils disent que l'Eucharistie ne peut pas être tout à la fois un testament et un sacrifice. Mais il faut remarquer que le mot *testament* ne s'applique pas directement à la Sainte Eucharistie elle-même. Voici les paroles de la consécration : « *Hic est calix sanguinis mei novi et* « *æterni testamenti*, etc. : Ce calice est celui de mon sang du nou- « veau et éternel testament. » C'est-à-dire que le calice contient le sang qui a été versé par Jésus-Christ pour la confirmation du testament nouveau et éternel ; mais le testament n'est pas la même chose que le sang versé, que le sacrifice offert à Dieu pour le conclure et le ratifier. Et si l'on dit qu'en cette occasion le testament est mis pour l'héritage légué, cette signification s'accorde parfaitement avec le sacrifice ; ce que Jésus-Christ nous a laissé en héritage, c'est son corps adorable, c'est son sang précieux présents dans l'adorable sacrement de l'Eucharistie, pour y être offerts à Dieu en sacrifice, et pour servir comme sacrement de nourriture à nos âmes ; remercions Jésus-Christ qui a daigné se livrer si complètement à nous, et plaignons, en priant pour eux, les pauvres aveugles, qui repoussent avec opiniâtreté les bienfaits les plus grands que la libéralité divine ait accordés aux hommes.

IV.

PRINCIPAUX HÉRÉTIQUES QUI ONT ATTAQUÉ LA SAINTE EUCHARISTIE EN TANT QUE SACRIFICE

Tous les hérétiques qui osèrent attaquer la présence réelle de Notre-Seigneur Jésus-Christ au Très Saint Sacrement de l'autel furent par là même les ennemis du sacrifice eucharistique. Nous avons dit, dans notre livre premier, que l'on ne trouve que peu de traces de ces attaques dans l'antiquité chrétienne. Sans doute, les monstrueuses erreurs des Gnostiques et des Manichéens ne pouvaient manquer de chercher à salir, en passant, ce don merveilleux et incomparable que la miséricorde de Dieu a daigné faire aux hommes, mais aucun hérétique, avant le XIIe siècle, ne se

permit de nier l'existence d'un véritable sacrifice dans l'Église de Jésus-Christ; aucun ne refusa à l'Eucharistie l'honneur d'être ce sacrifice.

Les modernes hérétiques prétendent que les Vaudois reprochaient à l'Église romaine de considérer l'Eucharistie comme le sacrifice de la loi nouvelle; mais rien n'est moins prouvé. On peut dire que ceux qui l'affirment n'ont d'autre raison pour le faire que leur désir de se trouver des précurseurs; il leur en coûte de laisser voir qu'ils sont les premiers à se révolter contre une vérité admise par tous les siècles chrétiens. Ils ont beau faire cependant. Les historiens du XIIe et du XIIIe siècle qui ont rapporté en détail les erreurs des Vaudois ne disent nulle part que ces hérétiques aient refusé à la messe le caractère de sacrifice. Ni Reynerie qui écrivit vers l'an 1250, et qui avait étudié avec un très grand soin les doctrines des Vaudois; ni Phlicdorfie qui, cent ans plus tard, fit la guerre à ce qui restait encore de ces malheureux révoltés; ni Seyssele, archevêque de Turin, qui travailla avec zèle à la conversion de quelques descendants de ces hérétiques qui dissimulaient leur présence dans certaines parties de son diocèse, vers 1517; ni aucun écrivain ancien, pour tout dire en un mot, ne relatent qu'ils aient particulièrement attaqué la Sainte Eucharistie considérée comme sacrifice. Au contraire, les auteurs que nous venons de nommer affirment que les Vaudois reconnaissaient le sacrifice eucharistique; mais pour eux, les prêtres de l'Église romaine, qu'ils considéraient comme de grands criminels, n'en étaient pas les ministres; ils attribuaient le pouvoir d'offrir ce sacrifice à ceux d'entre eux qu'ils regardaient comme les plus pieux et les plus méritants. Après l'année 1530, ceux qui restaient encore dans la Savoie et dans le Dauphiné, où leurs pères s'étaient retirés depuis plus de deux cents ans, changèrent, il est vrai, de doctrine, mais ce fut en acceptant les hérésies de Bucer et des disciples de Calvin. Ce qu'ils professèrent à partir de ce temps n'est donc nullement une preuve des croyances qu'avaient eues les anciens Vaudois.

Plusieurs ont pensé que Jean Hus avait été un ennemi déclaré du sacrifice de la messe; mais il est reconnu depuis longtemps que cet hérétique ne se séparait de la doctrine de l'Église catholique que sur un seul point : il affirmait la nécessité de la communion sous les deux espèces. On sait aussi que, retiré à Constance, il continua, autant qu'il le put, de célébrer la messe, quoiqu'il fût

interdit. Larroque, ministre calviniste français, en donne des preuves nombreuses dans son histoire de l'Eucharistie.

Le premier ennemi déclaré du saint sacrifice de la messe fut Luther. Ce malheureux moine apostat semblait possédé contre la messe d'une fureur diabolique. Dès 1523, dans la formule de messe qu'il édita pour l'église de Wittemberg, il parle en termes qu'il nous répugne de traduire de la partie de cet office sacré qu'on appelait autrefois la messe des fidèles [1]. Dans la confession qu'il livra au public, en 1528, il affirme qu'il regarde la messe comme l'abomination la plus grande qu'il y ait au monde, et que son plus cuisant regret est d'avoir célébré des messes, comme les catholiques, pendant quinze ans [2]. Dans plusieurs endroits de ses écrits, il dit que la seule chose que nous puissions offrir à Dieu, ce sont des prières ; bien loin, dit-il encore, que nous puissions offrir à Dieu l'Eucharistie, c'est lui-même qui nous l'offre comme un gage de l'accomplissement des promesses qu'il nous a faites.

A Zurich, les magistrats civils, profondément ignorants des choses de la religion, supprimèrent absolument la sainte messe, à l'instigation de Zwingle, qui leur persuada que célébrer la messe était faire au sacrifice accompli sur la croix le plus sanglant outrage.

Calvin agit de même à Genève : le mot *oblation* ne paraît même pas dans la formule qu'il rédigea pour la cérémonie de la cène.

En Angleterre, Henri VIII, qui s'était séparé de l'Église catholique et s'était constitué le chef religieux de son royaume, ne voulut rien changer cependant à la liturgie. Il se contenta de faire disparaître des Missels les noms du souverain Pontife, de S. Thomas de Cantorbéry et de plusieurs autres saints. Mais sous le règne d'Édouard IV, l'ancienne liturgie fut complètement abrogée. Enfin, vers l'an 1549, les grands du royaume, réunis en assemblée générale, déclarèrent que l'Eucharistie est bien un sacrement, mais qu'elle n'est pas un sacrifice.

Inutile d'ajouter que l'impiété aveugle et le rationalisme impie, fruits naturels du protestantisme, ne voient, dans la sainte messe, qu'un thème à leurs insultes et à leurs railleries. Et pendant que

1. Sequitur (post symboli recitationem) tota illa abominatio, cui servire coactum est quidquid in missa præcessit ; unde et offertorium vocatur, et abhinc omnia fere sonant ac olent oblationes.... Proinde omnibus illis repudiatis, quæ oblationem sonant cum universo canone, retineamus quæ pura ac sancta sunt.

2. *Asserit* se supra omnes abominationes habere missam, et nihil magis dolere quam quod per annos quindecim missas celebrarit catholicorum more.

tant de malheureux méconnaissent et injurient l'adorable victime, elle ne cesse pas de s'immoler et de prier pour eux sur l'autel, comme elle le faisait sur la croix au temps de la Passion.

V.

NOMS DIVERS DU SACRIFICE DE LA LOI NOUVELLE DONT LE PRINCIPAL EST CELUI DE *MESSE*

Les écrivains ecclésiastiques ont donné plusieurs noms à la Très Sainte Eucharistie considérée comme sacrifice [1].

1. Outre les noms principaux donnés par les Pères et les écrivains ecclésiastiques au très saint sacrifice de l'Eucharistie, on trouve dans leurs écrits de nombreuses épithètes dont ils usent pour témoigner de leur foi et de leurs sentiments envers un si grand mystère. Nos lecteurs nous sauront gré d'en reproduire quelques-unes, d'après Garetius.

Verendum et incruentum, quod pro nostris peccatis, et populi ignorantiis offertur sacrificium. (*Liturgia* S. Jacobi.)

Agni immaculati quotidianum sacrificium. (S. Andreas apost. — Vide epist. *Eccles. Achaiæ.*)

Corporis et sanguinis Christi in vitam æternam oblatio. (S. Martialis, *Epist. ad Burd.*, cap. III.)

Sacrosancta et augustissima mysteria. — Venerandissima mysteria. — Cœleste mysterium. — Sanctæ mysteriorum consecrationes. — Oblatio sanctissimi sacrificii. (S. Dionys. Areop., *Eccles. hierarch.*, cap. III, et *Epist. ad Demophil.*)

Novi Testamenti nova oblatio. (S. Iren., lib. IV *contra Valent.*)

Sanctissimum Domini sacrificium. (Origen., lib. I *in Job.*)

Sanctorum sacrificiorum immolatio. (S. Macharius apud Palladium.)

Incruenta sacerdotum immolatio. (*Conc. Nicæn.*)

Incruenta, rationabilis Deoque suavis victima. — Horrorem afferentia mensæ Christi mysteria. — Deo plenum et horrorem offerens, et sacrosanctum sacrificium. (Euseb. Cæsarien., lib. I *Demonstr. Evang.*, cap. X.)

Exsanguis immolatio. (S. Athanas., quæst. XXXIV.)

Incruenti sacrificii oblatio. (S. Gregor. Naz., orat. I *in Jul.*)

Hostia salutaris per quam peccatum mundi hujus aboletur. (S. Hieron., lib. III *contra Pelag.*)

Intelligibilis agni, juxta Domini traditionem mystica immolatio. (Isychius, lib. VI *in Levit.*) — Sacrificium sancti sanctorum. (Id., *ibid.*)

Mortis Christi celebratio horrendum sacrificium, ineffabilia sacramenta. (S. J. Chrysost., hom. XXI *in Acta Apostol.*) — Horrendissima mysteria. (Id., hom. XVIII *in Epist. I ad Cor.*) — Admirabile et magnificum sacrificium. (Id., hom. XXIV *in eadem.*) — Oblatio qua Christus et Agnus ille dominicus immolatur. (Id. *in Epist. ad Ephes.* hom. XLI.) — Sacrificium horrore ac reverentia plenissimum. (Id., lib. VI *de Sacerdotio.*) — Tremenda mysteria, tremendum sacrificium. (Id., hom. VI *ad popul. Antioch.*) — Sacrificium quo Christus ovis Dominica immolatur. (Id., hom. LXI, *ibid.*) — Immolatio Agni. Dei. (Id., hom. *in Enceniis.*)

Salutare sacrificium et ineffabile sacramentum. (Philo episc., conc. *in Cantica.*)

Sacrificium de corpore et sanguine Christi. (S. August., *in Ps.* XXXIII.) —

Chez les Grecs, le sacrifice eucharistique a reçu, dès les temps anciens, le nom de *Liturgie*, c'est-à-dire ministère sacré accompli au nom du public. Les Latins appliquent cette dénomination à l'ensemble des cérémonies du culte, dont le sacrifice eucharistique est l'acte par excellence. Que peut-on comparer, en effet, à la consécration et à l'oblation du corps et du sang de Jésus-Christ? Le prêtre prononce sur le pain et sur le vin les paroles toutes-puissantes qui opèrent le miracle de la transsubstantiation; il prend entre ses mains consacrées, les espèces sacramentelles sous lesquelles sont réellement présents, quoique voilés à nos sens, le corps et le sang de Notre-Seigneur, et il les offre au Père éternel en son propre nom et au nom de tout le peuple chrétien. C'est un acte public; c'est l'acte le plus solennel, le plus sacré qui se puisse accomplir sur la terre; c'est la *Liturgie* dans le sens le plus élevé de ce mot, et l'on comprend que les Grecs l'aient réservé pour le nommer.

Sacrificium corporis et sanguinis Christi. (Id., *ibid.*) — Sacrificium sancti sanctorum. (Id., lib. II, q. *Evang.*) — Quotidianum Ecclesiæ sacrificium. (Id., lib. X *de Civit. Dei,* cap. x.) — Sacrificium quod successit omnibus sacrificiis veteris Testamenti. (Id., *ibid.*, lib. XVII, cap. xx.) — Sacrosancta oblatio corporis et sanguinis Christi. (Id., lib. X *contra Faust.*, cap. xvii.) — Sacrificium quod pertinet ad illum cultum qui latriæ dicitur et uni Deo debetur. (Id., *ibid.*, cap. xxi.) — Ecclesiæ sacrificium. (Id., lib. I *contra advers.*, cap. xviii.) — Verissimum et singulare sacrificium. (Id., lib. *de Spiritu et litt.*) — Sacrificium pretii nostrii. (Id., lib. IX *Confess.*, cap. xii.) — Victima sancta qua deletum est chirographum quod erat contrarium nobis. (Id., *ibid.*, cap. xiii.) — Sacrificium mediatoris nostri. (Id., *Enchir.*, cap. cx.)

Sancti et vivifici et incruenti operatio sacrificii. (S. Cyrill. episc., *contra Nestorium.*) — Sancta et vivificatrix, et sine sanguine immolatio. (Id., *interp. anathem.*, ii.)

Sacrificatio Agni dominici. (Theodoret episc., *in Exod.*)— Oblatio spiritualis et mystici sacrificii. (Id., cap. xx *Histor. relig.*) — Oblatio divini doni. — Oblatio divini, mystici et salutaris sacrificii. (Id., *ibid.*)

Sacrificium corporis et sanguinis Christi. (S. Fulgentius episc., lib. II *Quæst.*)

Sacrificium nostræ redemptionis. (Faustus Castinus, *in Vita S. Maur.*)

Divinum sacrificium, intemerata oblatio. (Simeon Metaph., *in Vita Clementis Ancyr.*)

Tremendum et impollutum vitaleque sacramentum. (S. Joann. Damasc., *Orat. de his qui dormierunt.*)

Incruentum mysterium intemerati corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi. (Constant., *Orat. in S. Euphem.*)

Sacrificati Christi Agni, qui tollit peccata mundi. (Ignat., episc. Nicænus, *in vita S. Tharasii.*)

Sacrificatio et immolatio Christi. (Theophylact., episc., *in cap. I Luc.*, 5.)

Le sacrifice de l'Eucharistie fut aussi appelé *Mystagogie*, c'est-à-dire action secrète et mystérieuse, par les anciens Pères grecs. Le mystère dont les chrétiens des premiers siècles environnaient l'oblation de ce sacrifice justifie pleinement ce nom. Outre que la Sainte Eucharistie est par elle-même un très profond mystère, des raisons de prudence obligeaient à la tenir cachée, autant que possible, aux yeux des infidèles. Les Gentils ne pouvaient pas assister à la célébration de nos saints mystères; les catéchumènes eux-mêmes et les fidèles soumis à quelque pénitence publique n'y étaient pas admis. « Les mystères cachés sous les symboles ne sont « pas révélés à tous, » disait S. Denys l'Aréopagite [1], « mais con-« nus seulement des saints, qui n'ont pas le droit de les exposer à « ceux qui ne sont encore que catéchumènes. »

Un autre nom, celui de *Synaxe*, est souvent employé par les Pères orientaux. Ce mot exprime l'union du peuple fidèle avec Notre-Seigneur Jésus-Christ, et en même temps celle des chrétiens entre eux.

On trouve aussi l'expression *Anaphore*, qui signifie *élévation*, et qui convient parfaitement au sacrifice divin que nous offrons sur l'autel. Ce sacrifice monte jusqu'au trône de Dieu qui est au ciel; les cœurs du prêtre et des fidèles doivent s'élever avec lui, et quand l'officiant s'écrie : *Sursum corda*, « En haut les cœurs, » il faut que tous les assistants puissent répondre : *Habemus ad Dominum :* « Nous les tenons tournés vers le Seigneur. »

Eusèbe de Césarée se sert encore du mot *Oblation*, en grec *prophora*, ou plutôt il attribue cette expression au pape Cornélius, dont il cite une lettre adressée à Fabien d'Antioche, touchant le serment que l'hérésiarque Novatien exigeait de ses adeptes [2]. Le mot *oblation* a aussi le même sens dans le XVIIIe canon du premier concile de Nicée.

1. Verumtamen ne ipsæ quidem symbolorum rationes omnibus sunt revelatæ ac notæ, sed viris sanctis quibus non licet eas exponere iis qui adhuc sunt catechumeni. (S. DION. AREOP., *de Eccles. hierarch.*, cap. I.)

2. Cum fecisset *oblationes*, et singulis partem sacramenti distribuisset, porrexissetque, miseros homines et infelices pro benedictione et gratiarum actione jusjurandum dare coegit, atque suis utriusque manibus manus accipientis prehendens, non prius dimisit quam hoc jurejurando eum obstrixisset (illius enim verbis utar) : Jura mihi per corpus et sanguinem Domini nostri Jesu Christi, te nunquam nec me deserturum, nec ad Cornelium reversurum. Atque miser homo non ante degustavit quam ita illi se devovisset; et qui illum acceperat, pro, Amen, quod dicere debuerat, hoc dixit : Non deinceps ad Cornelium revertar. (CORNEL. papa, ad *Fabium Antioch.*, apud EUSEB. CÆSAR.)

Dans l'Église latine, le sacrifice de l'Eucharistie a souvent reçu le nom de *Collecta*, *collecte*, dans le sens d'assemblée, parce que le peuple se réunissait pour l'offrir. S. Augustin dit quelque part, en parlant des Donatistes : *Confitebantur se collectam egisse :* « Ils avouaient qu'ils avaient fait la collecte. »

S. Cyprien se sert de l'expression *Dominicum*, qu'il est difficile de traduire autrement en français que par ces mots : *Acte* ou *sacrifice du Seigneur : Dominicam post cœnam celebrare debemus*, dit-il : « Nous devons célébrer le sacrifice du Seigneur après « la cène. » (Epist. LXII, *ad Cæcilium*.)

L'expression *Agenda*, employée aussi quelquefois, rappelle la préoccupation constante des Pères et des écrivains catholiques de ne pas dévoiler nos mystères sacrés aux infidèles. Ils nomment le très saint sacrifice de nos autels, *agenda*, c'est-à-dire *la chose qu'il faut faire*. C'est assez pour les fidèles, car ils n'ignorent pas quelle est cette chose par excellence qu'il importe d'accomplir [1].

Tertullien emploie aussi le mot *oblation*, à l'imitation des Grecs : « Heureux, dit-il, le mariage contracté sous les auspices de l'Église, confirmé par l'*oblation*, scellé par la bénédiction : » *Felix matrimonium quod Ecclesia conciliat, confirmat oblatio, et obsignat benedictio* (lib. II *ad Uxorem*).

Mais c'est le nom de *Messe* que l'on emploie généralement dans l'Église pour désigner le sacrifice adorable de nos autels. On le trouve, quoique rarement, dans les écrits des Pères des trois premiers siècles ; il est devenu plus tard d'un usage courant, et les autres noms ne sont plus depuis longtemps employés que par exception. Le pape S. Clément lui-même s'en servit ; on le trouve dans les œuvres de S. Damase, S. Ambroise, S. Augustin, S. Victor, S. Léon ; dans les actes des conciles de Carthage, de Milève, et en cent autres endroits qu'il serait trop long de citer [2].

1. Si quis presbyter inconsulto episcopo *Agendam* in quolibet loco voluerit celebrare, ipse honori suo contrarius existit. (*Lib. VII Capitul.*, cap. CLXV.)

2. Summopere omnibus presbyteris et diaconis ac reliquis clericis attendendum est, ut nihil absque episcopi licentiam agant. Non utique *Missas* sine ejus jussu quisquam presbyterorum agat. (S. CLEMENS mart., epist. II.)

In sacramentorum oblationibus quæ inter *missarum solemnia* Domino offeruntur, passio Domini miscenda est, ut ejus cujus corpus et sanguis conficitur passio celebretur. (S. ALEXANDR. mart., epist. I *ad Omnes Orthod.*)

Omnes basilicæ *cum missa* debent semper consecrari. (S. HYGINUS mart., *apud Garetium*.)

Ut de oblationibus quæ offeruntur a populo vel de panibus quos deferunt

La signification du mot *missa*, « messe, » ne fut pas toujours aussi étendue qu'elle l'est aujourd'hui. Les écrivains ecclésiastiques et les Pères l'employèrent : 1° pour signifier la partie de l'office liturgique qui précède le renvoi des catéchumènes avant la consécration des saints mystères. « Que l'évêque ne renvoie per« sonne, jusqu'à la messe des catéchumènes, » dit un concile de

fideles ad Ecclesiam, presbyter partes concisas habeat, ut post *missarum solemnia*, qui communicare non fuerint parati, eulogias omni die Dominico exinde accipiant. (S. Pius mart., in decretis suis.)

Hoc quoque statutum est ut nullus presbyterorum *missarum solemnia* celebrare præsumat, nisi duobus præsentibus et ipse tertius habeatur. (S. Soter mart., in suis decretis.)

Sacrificium non est accipiendum de manu sacerdotis, qui orationes vel actiones, et reliquas observationes *in missa,* secundum ritum implere non potest. (S. Fabianus mart., *ibid.*)

Cum ingressus fuerit episcopus aut presbyter ad *missarum solemnia* celebranda (nisi passio aliqua intervenerit) nullo modo audeat data oratione recedere, ut ab alio episcopo vel presbytero *missarum* solemnia suppleantur. (S. Macharius episc., reperitur in decretis de *Consecratione.*)

Alexander natione Romanus, sedit annos 10, menses 7, dies 2. Hic passionem Domini miscuit in precatione sacerdotum quando *missæ celebrantur.* Hic constituit aquam aspersionis cum sale benedici. (S. Damasus, *in Pontificum vitis.*)

Ego tamen mansi in munere, *missam facere cœpi.* Dum offero, raptum cognovi a populo Castulum quemdam, quem presbyterum dicerent Arriani. Hunc autem in platea offenderant transeuntem. Amarissime flere, et orare, in ipsa oblatione Deum cœpi. (S. Ambros., lib. V, epist. XXXIII.)

Aurelius episcopus dixit : Audivit dignatio vestra, suggestionem fratris et coepiscopi nostri Fortunati. Quid ad hæc dicitis? Ab universis episcopis dictum est : Chrismatis confectio et puellarum consecratio, a presbyteris non fiant. Vel reconciliare quemquam in *publica missa,* non licere. Hoc omnibus placet. (*Concil. Carthag.* II, cap. III.)

Placuit etiam illud, ut preces vel orationes, seu *missæ,* quæ probatæ fuerint in concilio, sive præfationes, sive commendationes ab omnibus celebrentur. Nec aliæ omnino dicantur in Ecclesia, nisi quæ a prudentioribus tractatæ vel comprobatæ in synodo fuerint. (*Concil. Mileritanum,* cap. XII.)

Ecce post sermonem fit missa catechumenis ; manebunt fideles. (S. Aug., *conc.* 337.)

Quemadmodum vos hic vel in aliis Ecclesiis quæ in provinciis Africanis constitutæ sunt liberum arbitrium habetis in Ecclesiis vestris *missas agere vel tractare*, et quæ legis vestræ sunt, quemadmodum vultis facere. (S. Victor episc. Uticensis, lib. II *de Persecut. Vandalica.*)

Necesse est autem ut quædam pars populi sua devotione privetur, si *unius tantum missæ* more servato, sacrificium offerre non possint, nisi qui prima diei parte convenerint. (S. Leo papa, epist. VIII.)

De Ecclesiarum consecratione et de *missarum celebrationibus,* non alicubi quam sacratis Domino locis, absque magna necessitate fieri debet. (S. Felix IV papa, epist. I, cap. I.)

Hæc pauca de pluribus excerpta satis sint.

Carthage : *Episcopus nullum prohibeat usque ad missam catechumenorum*. (*Concil. IV Carthag.*, canon 84.)

2° Pour désigner les cérémonies et rites sacrés qui s'accomplissent à l'autel depuis l'Offertoire jusqu'à la fin du Saint Sacrifice. C'est, à proprement parler, la messe des fidèles. « Les messes « ne sont pas célébrées, dit S. Césaire d'Arles, lorsque les divines « leçons sont récitées dans l'Église, mais lorsque les offrandes sont « faites et que le corps ou le sang du Seigneur sont consacrés [1]. »

3° Pour parler des *collectes* ou *oraisons* que le prêtre récite dans la célébration du Saint Sacrifice ; c'est ainsi qu'on lit dans les actes du IIe concile de Milève : « Il a plu au concile que les « prières, les oraisons et les *messes* qu'il a approuvées fussent « adoptées par tous les célébrants [2]. »

4° Les Pères latins ont donné le même nom aux solennités célébrées en l'honneur des saints ; c'est ainsi que dans les *Capitulaires*, la fête de S. Martin est appelée *messe* de S. Martin.

5° Le nom de *messe* fut enfin donné à tout l'ensemble des rites, des cérémonies et des prières sacrées qu'embrasse l'oblation du divin sacrifice, comprenant la messe des catéchumènes et celle des fidèles. C'est l'unique sens dans lequel on l'emploie depuis huit ou dix siècles.

Il y a de très grandes divergences dans les opinions relatives à la signification étymologique du mot *missa*.

Quelques auteurs le font dériver du mot hébreu *missahc*, que l'on trouve employé dans le chapitre XVI du Deutéronome, avec le sens d'oblation volontaire [3]. Il s'agissait des fruits de la terre que le peuple mangeait dans le temple, après les avoir offerts à Dieu en souvenir de la servitude d'Égypte et de la délivrance miraculeuse opérée par le ministère de Moïse. Suarez regarde cette opinion comme probable et cite plusieurs autorités en sa faveur [4] ;

1. Non tunc fiunt missæ quando divinæ lectiones in Ecclesia recitantur, sed quando munera offeruntur, et corpus vel sanguis Domini consecratur. (S. CÆSAR., hom. XII.)

2. Placuit ut preces, vel orationes, seu missæ quæ probatæ fuerint in concilio, ab omnibus celebrentur. (*II Concil. Milev.*, cap. XII.)

3. Et celebrabis diem festum hebdomadarum Domino Deo tuo, oblationem spontaneam (*missahc*) manus tuæ, quam offeres juxta benedictionem Domini Dei tui. (*Deuter.*, XVI, 10.)

4. Alii ergo censent esse vocem hebræam a verbo *missahc* quod spontaneam oblationem significat. Ita concil. Senon. in decretis fidei, cap. XI, et Claud. de Sanct. in præfatione ad Græcas liturgias, et Pamelius in præfatione ad Latinas,

Baronius l'admet ; cependant on la rejette communément, parce que ni les apôtres qui étaient juifs, ni les premiers chrétiens qui ont apporté la foi d'Orient en Occident, ni les Pères grecs et syriens, en rapports fréquents avec les Hébreux, n'ont donné le nom de *messe* au sacrifice eucharistique ; ce mot leur était inconnu, tandis que l'on retrouve souvent dans leurs écrits ceux de *sabaoth*, *sabbat*, *alleluia*, *amen*, que l'Église latine a conservés.

D'autres croient voir l'étymologie du mot *messe* dans l'expression grecque *miesis*, initiation, doctrine. Ils donnent pour raison que le Saint Sacrifice de nos autels renferme un enseignement mystique et une doctrine sublime. Mais on peut leur répondre que cette manière de voir n'offre aucune vraisemblance, parce que le mot *messe* est inconnu des auteurs grecs, et que nul d'entre eux n'en a fait usage, ce qui prouve qu'il faut chercher son origine ailleurs que dans la langue grecque.

Il s'est trouvé des auteurs pour prétendre que le mot *messe* vient d'un nom identique ou à peu près, *mess*, dont les peuples du nord se servent pour signifier une fête, une réunion en vue de quelque réjouissance. On aurait donné ce nom à la réunion des chrétiens pour célébrer la fête par excellence, le sacrifice de l'Eucharistie. Mais il suffit de remarquer que les peuples du Nord, qui emploient le mot *mess*, n'ont commencé à connaître notre sainte religion que vers le IXe et le Xe siècle; il y avait longtemps alors que l'Église d'Occident donnait le nom de *messe* au Saint Sacrifice. Au lieu de dire que ce nom est emprunté aux idiomes du nord, ce qui n'est pas possible à cause de son ancienneté, on pourrait peut-être supposer, avec plus de vraisemblance, que ces idiomes l'ont emprunté à l'Église pour l'appliquer à leurs réunions solennelles ou joyeuses. Dès le IVe siècle, S. Ambroise écrivait : « Je suis demeuré dans l'exercice de mes fonctions; j'ai « commencé de célébrer la messe et de prier Dieu dans l'oblation « du sacrifice pour qu'il nous vienne en aide [1]. » Quelques années

et in Scholiis ad Tertull., lib. *de Oratore*, in principio ; et Demochares, tract. II et IV *de Sacrificio missæ*. Quæ opinio est probabilis ; quamvis eam suspectam faciat auctoritas negativa Patrum Græcorum et Syrorum, qui nunquam ea voce usi sunt cum tamen soleant frequenter uti illis vocibus hebraicis, quas Ecclesia latina retinuit, ut sunt, hosannah, alleluia. (SUAREZ, III, disp. LXXXIV, sect. 3.)

1. Ego mansi in munere ; *missam* facere cœpi, orare in oblatione Deum ut subveniret. (S. AMBROS., epist. XXXIII, *de Basilicis*.)

plus tard, le pape S. Léon le Grand employait la même expression. « Il ne faut réconcilier pendant la messe aucun pénitent public, » écrivait-il [1]; et ailleurs : « Il est inévitable qu'une partie du « peuple soit dans l'impossibilité de satisfaire à sa dévotion, si, « selon l'usage, on ne célèbre qu'une fois le sacrifice de la messe ; « ceux-là seuls peuvent y prendre part qui se sont rendus à l'as- « semblée dès la première partie du jour [2]. »

Laissant donc de côté ces étymologies peu fondées, ou tout à fait inacceptables, nous dirons, avec la plupart des auteurs, à la suite de S. Thomas et de S. Bonaventure, que le mot *missa*, *messe*, est une expression latine et vient du verbe *mittere*, *missus*, qui veut dire *envoyer*, *congédier*.

Pris dans le sens d'*envoyer*, le mot *messe* signifie, d'après S. Thomas, que l'oblation du sacrifice est envoyée vers Dieu, ou bien que Dieu nous a envoyé lui-même l'hostie de ce sacrifice, que nous lui renvoyons à notre tour par le ministère du prêtre offrant le sacrifice, selon qu'il est dit dans le canon de la messe : « Or- « donnez que ces choses soient portées par la main de votre saint « ange jusque sur votre autel sublime : *Jube hæc perferri per « manum sancti angeli tui, in sublime altare tuum* [3]. » S. Bonaventure, dans son opuscule sur les cérémonies de la messe, donne exactement la même explication. Le nom de *messe*, dit-il, vient de

1. Nec publice in missa quemquam pœnitentem reconciliare, etc. (S. Leo, epist. LXXXVIII.)

2. Necesse est ut quædam pars populi sua devotione privetur, si unius tantum *missæ* more servato, sacrificium offerre non possunt, nisi qui prima diei parte convenerint. (Id., epist. LXXXI.)

3. Ad nonum dicendum quod sacerdos non petit, neque quod species sacramentales deferantur in cœlum, neque corpus Christi verum, quod ibi esse non desinit, sed petit hoc pro corpore mystico (quod scilicet in hoc sacramento significatur) ut, scilicet orationes sacerdotis et populi, Angelus assistens divinis mysteriis Deo repræsentet, secundum illud *Apocal.*, VIII : *Ascendit fumus* incensorum de oblationibus sanctorum de manu Angeli. Sublime autem altare Dei dicitur, vel ipsa Ecclesia triumphans, in quam transferri petimus, vel ipse Deus, cujus participationem petimus; de hoc enim altare dicitur, *Exod.*, XX, 26 : *Non ascendes ad altare meum per gradus :* id est : In Trinitate gradus non facies. Vel per Angelum intelligitur ipse Christus, qui est magni consilii Angelus ; qui corpus suum mysticum Deo Patri conjungit, et Ecclesiæ triumphanti. Et propter hoc etiam *missa* nominatur, quia per Angelum, sacerdos preces ad Deum mittit, sicut populus per sacerdotem, vel quia Christus est hostia nobis missa a Deo. Unde et in fine missæ diaconus in festivis diebus, populum licentiat, dicens : *Ite, missa est,* scilicet hostia ad Deum per Angelum, ut scilicet, sit Deo accepta. (S. Thom., III, q. LXXXIII, art. 4 ad 9.)

mittere, envoyer, et il exprime l'ambassade établie entre Dieu et les hommes. Dieu nous envoie Jésus-Christ son Fils, sur l'autel, et l'Église fidèle envoie à son tour ce même Seigneur à son Père, afin qu'il intercède pour les pécheurs [1].

D'autres anciens auteurs, tels que S. Isidore et Alcuin, reconnaissent la même étymologie au mot *messe*, mais ils prennent *mittere* dans le sens de *dimittere*, c'est-à-dire *renvoyer*. Ils appuient leur interprétation sur ce fait que l'assistance ne se retirait pas après la célébration du Saint Sacrifice, sinon lorsqu'elle avait été congédiée par le diacre. Le respect dû à un si grand mystère demandait qu'il en fût ainsi. Ce renvoi du peuple se faisait en deux fois. Lorsque la lecture de l'Évangile était achevée, avant la première oblation, on congédiait les catéchumènes et les gentils s'il s'en trouvait dans l'assemblée, parce qu'il ne leur était pas permis d'assister aux saints mystères. Les fidèles, à leur tour, étaient renvoyés après que le Saint Sacrifice était accompli. D'après cette étymologie, les paroles que le prêtre ou le diacre adresse au peuple chrétien à la fin de la messe, *Ite missa est*, signifieraient donc : *Allez*, le *moment de vous retirer est venu ;* mais elles peuvent signifier tout aussi bien, d'après la première explication : *Allez, car l'oblation sainte a été envoyée vers Dieu*, le sacrifice est accompli. Quel que soit le sens que l'on adopte, il est certain que le mot *messe* a été choisi pour indiquer l'achèvement de la cérémonie sacrée pour laquelle l'assistance s'était rassemblée, achèvement qui avait lieu, pour les catéchumènes, après la lecture de l'Évangile, et pour les fidèles baptisés, après la communion du prêtre et du peuple. Aujourd'hui, cette distinction entre la messe des catéchumènes et celle des fidèles n'existe plus, et les deux n'en font qu'une seule.

VI.

EN QUEL SENS L'INSTITUTION DE LA MESSE APPARTIENT A NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST

Une double question se présente ici. Peut-on dire que Notre-Seigneur Jésus-Christ ait institué la messe et que lui seul ait pu l'instituer ?

1. S. Bonav., *Explicat. cæremoniarum missæ,* cap. II, traduct. Berthauser.

Dans l'office liturgique auquel la sainte Église donne le nom de *messe*, on peut considérer soit l'acte complet, avec toutes les cérémonies et toutes les prières qu'il comporte, soit uniquement la substance du sacrifice offert dans le cours de cet office.

Si l'on entend parler de la messe tout entière, c'est-à-dire, non seulement du sacrifice en lui-même et dans sa substance, mais aussi de tout ce qui en constitue les accidents ou parties accessoires, la messe n'a pas été instituée uniquement par Jésus-Christ. Il est évident que la partie de la messe qui précède l'action proprement dite et n'en est que la préparation, ne remonte pas à Jésus-Christ, ou, pour parler plus exactement, il ne l'a pas réglée directement lui-même, mais son Église l'a fait en son nom. On doit en dire autant pour la suite du canon et pour les prières et les rites qui accompagnent et suivent la communion; l'Église en fut l'ordonnatrice. Tout ne fut pas établi en même temps ; plusieurs cérémonies et prières furent ajoutées, plusieurs de celles qui existaient primitivement furent modifiées selon que l'exigèrent les circonstances. « Comme il est à propos, dit le concile de Trente, que « les choses saintes soient saintement administrées, et que de « toutes les choses saintes, ce sacrifice est le plus saint ; afin qu'il « fût offert et reçu avec dignité et respect, l'Église catholique, de- « puis plusieurs siècles, a établi le saint canon, si épuré et si « exempt de toute erreur, qu'il n'y a rien dedans qui ne ressente « tout à fait la sainteté et la piété, et qui n'élève à Dieu l'esprit de « ceux qui offrent le sacrifice ; n'étant composé que des paroles « mêmes de Notre-Seigneur, des traditions des apôtres et de « pieuses institutions des saints papes [1]. »

Les anciennes liturgies, dont les unes remontent aux apôtres eux-mêmes ou à leurs premiers disciples, et les autres, quoique plus récentes, vénérables aussi par leur antiquité, ne laissent aucun doute à cet égard ; l'unité parfaite qu'on y trouve, jointe à la variété, montre qu'elles viennent toutes de la même source, mais par des canaux différents.

1. Et cum sancta sancte administrari conveniat, sitque hoc omnium sanctissimum sacrificium, Ecclesia catholica ut digne reverenterque offerretur, ac perciperetur, sacrum Canonem multis ante sæculis instituit, ita ab omni errore purum, ut nihil in eo contineatur quod non maxime sanctitatem ac pietatem quamdam redoleat, mentesque offerentium in Deum erigat. Is enim constat cum ex ipsis Domini verbis, tum ex Apostolorum traditionibus, ac sanctorum quoque Pontificum piis institutionibus. (*Concil. Trid.*, sess. XXII, cap. IV.)

Si par la messe on entend la substance même du sacrifice, c'est à Notre-Seigneur Jésus-Christ personnellement qu'il faut en rapporter l'institution. C'est une vérité de foi ; elle ressort de tout ce que nous avons dit en traitant du sacrifice de la loi nouvelle. C'est bien Jésus-Christ lui-même, qui, le soir de la dernière cène, a offert pour la première fois ce sacrifice adorable ; c'est lui qui a donné aux apôtres le pouvoir de l'offrir à son exemple et en a fait à son Église une obligation qui durera jusqu'à la fin des siècles. C'est lui qui a dit : Ce que je viens de faire, faites-le vous-mêmes, et vos successeurs, en mémoire de moi : *Hoc facite in meam commemorationem*. En parlant ainsi, dit le pape S. Léon, « Jésus « mettait fin à l'ancien Testament ; il instituait la nouvelle pâque « et faisait connaître l'hostie qu'il conviendrait d'offrir désormais « à Dieu [1]. »

Il appartenait à Jésus-Christ d'instituer le sacrifice de la nouvelle loi qu'il apportait au monde. Il n'y a pas de véritable religion sans sacrifice ; il fallait donc un sacrifice nouveau qui tînt lieu des anciens et leur fût autant supérieur que la loi de grâce est au-dessus de la loi de crainte. Qui pouvait instituer ce sacrifice vraiment digne de Dieu, et figuré par tous ceux qui l'avaient précédé, si ce n'est Dieu lui-même, le Verbe divin descendu sur la terre et incarné pour racheter les hommes et leur apprendre à servir le Seigneur ? Jésus-Christ, comme nous l'avons démontré ailleurs, a institué le sacrement de l'Eucharistie ; il institua de même et en même temps le sacrifice de l'Eucharistie. L'un ne va pas sans l'autre : il fallait que l'immolation de la divine victime précédât sa manducation ; et la même puissance qui instituait le sacrement était seule assez grande pour instituer aussi le sacrifice.

On demandera peut-être : Si Jésus-Christ n'avait pas institué le sacrifice de l'Eucharistie, l'Église aurait-elle pu le faire ?

On peut entendre cette question de deux manières.

Si l'on suppose que Notre-Seigneur n'eût pas institué non plus le sacrement d'Eucharistie, et ne nous eût pas laissé son corps et son sang sous les espèces du pain et du vin, il est évident que l'Église n'aurait pas pu instituer un sacrifice qui exige la présence réelle de Jésus-Christ. La transsubstantiation est un acte surnaturel au suprême degré, qu'il appartient à Dieu seul d'accomplir.

1. Jesus vetus testamentum consummabat, et novum pascha condebat, et docebat qualis hostia Deo deberet offerri. (S. Leo papa, serm. VII, *de Passione*.)

Il a voulu que des hommes choisis et consacrés lui servissent d'instrument pour cet acte, mais il n'était au pouvoir d'aucune pure créature d'en prendre l'initiative et de le faire en son propre nom.

Si l'on suppose que Notre-Seigneur Jésus-Christ ait institué la Sainte Eucharistie uniquement comme sacrement, l'Église pourrait-elle lui donner le caractère de sacrifice ? On ne voit pas pourquoi ce pouvoir lui manquerait, à moins d'une prohibition formelle de la part du Seigneur. Il y aurait dans ce sacrement tous les éléments nécessaires pour le sacrifice ; l'hostie s'y trouverait sous forme de victime immolée ; elle serait digne, et même la seule digne, d'être offerte à Dieu : pourquoi l'Église ne la lui offrirait-elle pas ? Pourquoi Dieu n'agréerait-il pas cette offrande ? Pourquoi ne comblerait-il pas de ses bénédictions, à cause d'elle, ceux qui l'offriraient sur son autel ? On peut donc dire, en théorie, que la sainte Église aurait pu ajouter à la Très Sainte Eucharistie le caractère de sacrifice, si Notre-Seigneur ne le lui avait pas donné lui-même, en même temps qu'il l'instituait comme sacrement.

VII.

LE SACRIFICE DE L'EUCHARISTIE EST UN ET UNIQUE DANS L'ÉGLISE DE JÉSUS-CHRIST

Si l'on considère ce qui se passe à l'autel pendant la sainte messe, plusieurs des rites qui s'accomplissent pourront laisser la pensée qu'il n'est pas offert un seul sacrifice, mais bien deux ou trois ou même davantage, pendant cet acte sacré. C'est ainsi que le prêtre consacre séparément le pain et le vin, dont chacun pris à part suffirait pour l'oblation d'un sacrifice complet; de même encore la fraction de l'hostie rappelle assez l'immolation de la victime pour constituer un sacrifice ; on pourrait en dire autant de la consommation des saintes espèces. D'ailleurs la loi ancienne avait plusieurs sacrifices : pourquoi la loi nouvelle lui serait-elle inférieure en ce point et n'en compterait-elle qu'un seul? Pourquoi serait-elle privée de la variété que comportaient les sacrifices anciens, et que l'on peut retrouver dans les différents rites de la messe, si l'on y voit plusieurs sacrifices différents?

Ces raisons peuvent paraître spécieuses, cependant il est certain, et c'est une vérité de foi, que le sacrifice eucharistique est un et

qu'il est le seul sacrifice institué par Notre-Seigneur Jésus-Christ dans la loi nouvelle. C'est l'enseignement de tous les théologiens, et le saint concile de Trente a posé en principe, dans l'avant-propos de la XXII[e] session, que le mystère de l'Eucharistie est le vrai et unique sacrifice qui soit dans l'Église [1]. Au chapitre I[er], le concile dit encore que cet unique sacrifice fut laissé par Jésus-Christ à son épouse bien-aimée, l'Église, et dans toute la suite de la session, il en parle comme d'un sacrifice un et indivisible. Longtemps auparavant, le XII[e] concile de Tolède avait déclaré que le sacrifice eucharistique est *un* et qu'il n'y a pas d'autre sacrifice que lui dans la sainte Église : *Unum et singulare*. Les Pères se plaisent à répéter que Jésus-Christ a remplacé la multitude des anciens sacrifices par un seul : « L'oblation de votre seul corps et de votre « sang tient lieu de toutes les différentes hosties, » dit S. Léon, dans un sermon sur la Passion [2]. Cette même doctrine ressort de cent passages des œuvres de S. Augustin [3]. Et de fait, tout autre sacrifice que celui de l'Eucharistie est inconnu dans la pratique de l'Église ; si l'Eucharistie disparaissait, dit S. Cyprien, il ne nous en resterait pas [4]. La célébration de la messe est le seul acte exclusivement réservé au prêtre qui exige un autel, comme le demande tout sacrifice : il n'y en a donc pas d'autre que celui offert à Dieu pendant la sainte messe ; il ne peut pas y en avoir. La

1. Sacrosancta œcumenica et generalis Tridentina synodus, in Spiritu sancto legitime congregata, præsidentibus in ea eisdem Apostolicæ Sedis legatis, ut vetus absoluta, atque ex omni parte perfecta de magno Eucharistiæ mysterio in sancta catholica Ecclesia fides atque doctrina retineatur, et in sua puritate, propulsatis erroribus atque hæresibus conservetur ; de ea quatenus verum et singulare sacrificium est Spiritus sancti illustratione edocta, hæc quæ sequuntur docet, declarat, et fidelibus populis prædicanda decernit. (*Conc. Trid.*, sess. XXII, in proœmio.)

2. Omnem differentiam hostiarum unius corporis et sanguinis tui complet oblatio. (S. Leo, serm. VII *de Pass.*)

3. Dixi sacrificare Deo in memoriis martyrum, quod frequentissime facimus, illo duntaxat ritu, quo sibi sacrificari novi Testamenti manifestatione præcepit : quod pertinet ad illum cultum, qui latria dicitur et uno Deo debetur. Sed quid agam et tantæ cæcitati istorum hæreticorum quando demonstrabo, quam vim habeat quod in Psalmis canitur : *Sacrificium laudis glorificabit me, et illic via est, ubi ostendam illi salutare meum.* (*Ps.* XLIX, 23.) Hujus sacrificii caro et sanguis ante adventum Christi per victimas similitudinum promittebatur ; in passione Christi per ipsam veritatem reddebatur ; post ascensum Christi per sacramentum memoriæ celebratur. (S. August., lib. XX *contra Faustum*, cap. XXI.)

4. Si consumeretur, nullum nobis relinqueretur sacrificium. (S. Cyprian., serm. *de Cœna Domini.*)

multiplicité du sacrifice ne serait-elle pas un outrage à celui de l'Eucharistie? Ne lui imprimerait-elle pas un cachet d'insuffisance et d'imperfection? S'il est parfait, s'il est d'une valeur infinie, comme il faut bien le reconnaître, à quoi servirait-il de lui en adjoindre d'autres? Toutes les cérémonies, tous les rites qui accompagnent la célébration du mystère eucharistique n'ont donc pas pour but ni pour effet de multiplier les sacrifices; ils ont été ajoutés par l'Église afin de rehausser l'éclat et la dignité extérieure de cet adorable sacrifice, acte suprême du culte qu'il ne faut rendre qu'à Dieu seul; ce sont en même temps des moyens propres à exciter dans les âmes des fidèles des sentiments de respect et de vénération.

Le sacrifice de l'Eucharistie, la *messe*, est donc le seul et unique sacrifice de la loi nouvelle. Il appartenait à Jésus-Christ, notre chef, d'instituer le nouveau sacrifice en même temps qu'il inaugurait un sacerdoce nouveau. S'il ne l'avait pas fait, l'Église, qui est sa continuation ici-bas, aurait pu le faire; mais lui seul avait assez d'autorité et de puissance pour instituer le sacrifice divin qu'il nous a laissé; l'Église n'aurait pas pu obliger le Fils de Dieu, ressuscité et régnant éternellement dans la gloire du ciel, à venir sur nos autels continuer de s'offrir en victime à son Père. Lui seul le pouvait faire, il l'a fait. Adorons donc ce Dieu qui s'est donné à nous non seulement comme notre nourriture, mais comme notre victime. Profitons de cet acte infini de condescendance et d'amour pour notre sanctification; c'est l'unique moyen d'en témoigner dignement au Seigneur toute notre reconnaissance.

CHAPITRE III

ESSENCE DU SACRIFICE DE LA LOI NOUVELLE

I. Le sacrifice de la Croix, que celui de l'Eucharistie représente et renouvelle, fut un véritable sacrifice. — II. Ce que l'on offre à Dieu dans le sacrifice de la messe. — III. Actes principaux de Notre-Seigneur Jésus-Christ dans l'institution du sacrifice de l'Eucharistie et actes principaux du prêtre offrant le même sacrifice. — IV. A quel titre l'oblation vocale, la fraction de l'hostie et la distribution de l'Eucharistie font partie du sacrifice. — V. La consécration partie essentielle du sacrifice de l'Eucharistie. — VI. La consécration *seule* partie essentielle du sacrifice de l'Eucharistie. — Ce qu'il faut penser de la communion du prêtre sur ce point. — VII. La consécration du pain et celle du vin toutes deux nécessaires à l'essence du sacrifice.

I.

LE SACRIFICE DE LA CROIX, QUE CELUI DE L'EUCHARISTIE REPRÉSENTE ET RENOUVELLE, FUT UN VÉRITABLE SACRIFICE

L'essence de tout sacrifice consiste en deux choses, l'acte ou rite extérieur de l'offrande, et la signification de cet acte.

La signification morale du sacrifice de l'Eucharistie, comme celle de tout autre sacrifice, est que celui qui l'offre rend hommage intérieurement à la souveraine autorité de Dieu, honore et glorifie son excellence, et lui rend, en un mot, le culte de latrie, qui n'est dû qu'à lui seul.

La signification morale de cet adorable sacrifice n'est pas plus difficile à préciser. Il est le mémorial de la passion et de la mort de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Il renouvelle, sous une autre forme, le sacrifice offert une fois sur la croix pour le salut des hommes. C'est pourquoi nous dirons d'abord quelques mots de ce premier sacrifice. Il sera plus aisé de montrer ensuite que la victime offerte sur nos autels, pendant la sainte messe, est la même que celle qui fut immolée sur le Calvaire.

Le cardinal Franzelin établit d'abord [1], en s'appuyant sur l'Épître de S. Paul aux Hébreux, que Jésus-Christ fut prêtre pendant sa vie mortelle, pour offrir un sacrifice, et qu'il demeure prêtre pendant l'éternité. La fin essentielle du sacerdoce est l'oblation du sacrifice, selon la parole de l'Apôtre : *Tout pontife pris d'entre les hommes est établi pour les hommes en ce qui regarde Dieu,*

1. FRANZELIN., tract. *de SS. Euchar. sacram. et sacrif.*, thes. VI.

afin qu'il offre des dons et des sacrifices pour les péchés [1]. Or Jésus-Christ fut prêtre. *Ce n'est pas lui*, dit encore l'Apôtre, *qui s'est glorifié lui-même pour devenir pontife, mais c'est celui qui lui a dit : Vous êtes mon Fils, c'est moi qui aujourd'hui vous ai engendré. Comme aussi dans un autre endroit, il dit : Vous êtes prêtre pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédech* [2]. Le Psalmiste nous dit que ce sacerdoce de Jésus-Christ a été confirmé par un serment irrévocable de Dieu lui-même : *Le Seigneur l'a juré, et il ne s'en repentira pas* [3]. Ce sacerdoce du Christ n'est pas le sacerdoce lévitique. Celui de Melchisédech, d'un ordre supérieur, en est l'image.

Prêtre, le Fils de Dieu incarné doit offrir un sacrifice, et c'est lui-même qu'il offre, car nulle autre victime ne serait digne ni de lui-même ni de la majesté divine. Son incarnation est la première oblation qu'il fait à son père : *Entrant dans le monde, il dit : Vous n'avez pas voulu d'oblation*, telle qu'étaient celles de l'Ancien Testament; *vous m'avez adapté un corps. Alors j'ai dit : Me voici; je viens* [4].

Mais ce fut en mourant sur la croix que Jésus-Christ s'offrit véritablement et proprement en sacrifice. L'apôtre S. Paul dit encore : *Il convenait que nous eussions un tel pontife, saint, innocent, sans tache, séparé des pécheurs, et plus élevé que les cieux, qui n'a pas besoin tous les jours d'offrir des sacrifices, car il l'a fait une fois en s'offrant lui-même* [5]. Ailleurs il ajoute : *C'est avec son propre sang qu'il est entré une fois dans le sanctuaire, nous ayant acquis une éternelle rédemption* [6]. *Et pour cette unique oblation il a rendu parfaits à jamais ceux qui ont été sanctifiés* [7].

1. Omnis namque pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in iis quæ sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis. (*Hebr.*, v, 1.)

2. Christus non semetipsum clarificavit ut pontifex fieret, etc. (*Hebr.*, v, 5, 6.)

3. Juravit Dominus et non pœnitebit eum. (*Ps.* CIX, 4.)

4. Ingrediens in mundum dicit : Hostiam et oblationem noluisti ; corpus autem aptasti mihi.... Tunc dixi : ecce venio.... (*Hebr.*, x, 5, 7.)

5. Talis enim decebat ut nobis esset pontifex sanctus, innocens, impollutus, segregatus a peccatoribus et excelsior cœlis factus : qui non habet necessitatem quotidie.... hostias offerre.... hoc enim fecit semel, seipsum offerendo. (*Hebr.*, VII, 26, 27.)

6. Per proprium sanguinem introivit semel in Sancta, æterna redemptione inventa. (*Hebr.*, IX, 12.)

7. Una enim oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos. (*Hebr.*, x, 16.)

Tous les chrétiens des temps apostoliques ont cru à la réalité du sacrifice de Jésus-Christ sur la croix, et, même parmi les hérétiques, ceux qui nièrent l'humanité du Seigneur furent les seuls à repousser ce dogme.

Dans le sacrifice offert par Jésus-Christ au temps de sa passion et de sa mort, la victime ne fut autre que lui-même. C'était le Fils de Dieu fait homme afin de pouvoir racheter les hommes dont il prenait la nature.

Mais en même temps qu'il était victime, Jésus-Christ était aussi le Dieu à qui le sacrifice était offert, et le prêtre qui l'offrait [1].

La forme essentielle du sacrifice, l'acte propre du prêtre auquel le sacrifice doit d'être ce qu'il est, ce n'est pas l'égorgement matériel de la victime, ce n'est pas quelque rite extérieur ou quelque formule prononcée, mais l'acceptation volontaire de la mort et l'oblation de sa vie et de tout soi-même à Dieu. Cette acceptation fut très véritable et très parfaite en Jésus-Christ. Sans doute il ne s'immola point lui-même, mais ses bourreaux n'étaient que les exécuteurs de sa volonté. Ils étaient pour lui la hache qui dans les mains des sacrificateurs servait à immoler les victimes. Lui seul était le prêtre offrant à Dieu ce sacrifice divin.

Et quelle fin se proposait-il en s'immolant ainsi par la main des bourreaux? Rendre à Dieu l'hommage infini que lui seul pouvait rendre; réparer l'injure que le péché lui avait faite; payer la dette contractée par les hommes envers sa justice. Jésus-Christ étant Dieu, tous les actes de son humanité, et à plus forte raison son immolation volontaire, revêtaient une efficacité sans mesure pour atteindre cette triple fin. Dieu acceptait le sacrifice qui lui était offert, l'hommage qui lui était rendu, la réparation faite, le prix de rédemption payé. Comment ne l'aurait-il pas accepté, puisque le prêtre et la victime n'étaient autres que lui-même? En vertu du sacrifice sanglant de la croix, le genre humain tombé retrouvait sa dignité première; il était appelé à l'ordre surnaturel; les hommes reprenaient leurs droits au titre d'enfants adoptifs de Dieu et à l'héritage céleste. Désormais il n'y avait plus de crime, si grave qu'on le suppose, dont le pécheur ne pût obtenir le par-

1. Cum in forma Dei sacrificium cum Patre sumat, cum quo et unus Deus est, tamen in forma servi sacrificium maluit esse quam sumere.... Per hoc et sacerdos est, ipse offerens, ipse oblatio. (S. August., *de Civit. Dei,* lib. X, cap. xx.)

don, pourvu qu'il eût recours aux moyens institués par le Rédempteur lui-même pour que l'application lui fût faite des mérites infinis acquis par ce sacrifice.

Mais le sacrifice de la croix, offert une seule fois et suffisant à tout ce que peuvent réclamer la majesté de Dieu et sa suprême justice, n'exclut pas un sacrifice perpétuel dont nous avons besoin pour rendre, en ce qui nous concerne, les hommages et le culte que nous devons à Dieu, et pour que les mérites du premier nous soient appliqués. Ce sacrifice perpétuel n'ajoute rien au sacrifice sanglant du Calvaire; il n'offre pas à Dieu une nouvelle rançon pour le pécheur, mais il nous aide à glorifier Dieu et à profiter des trésors acquis pour nous par Jésus-Christ.

II.

CE QUE L'ON OFFRE A DIEU DANS LE SACRIFICE DE LA MESSE [1]

La victime offerte à Dieu sur nos autels n'est autre que Jésus-Christ lui-même. Il ne verse plus réellement son sang, il ne meurt plus comme sur le Calvaire; il ne se présente pas davantage revêtu de sa gloire et dans l'éclat de sa majesté céleste; il est humblement caché sous les espèces eucharistiques; cependant c'est bien lui qui s'immole par le ministère du prêtre.

Si l'on ne s'arrêtait qu'aux apparences, il faudrait dire que le pain et le vin, et non pas Jésus-Christ, sont en réalité la matière du sacrifice. Ce qui est sacrifié, c'est la chose offerte, celle qui est détruite ou changée, au moins sous quelque rapport, en l'honneur de Dieu. C'est ainsi que dans l'ancienne loi la victime d'un sacrifice était, par exemple, l'agneau qu'on offrait et qu'on immolait. A la messe, ce qui est d'abord offert, ce qui subit le changement nécessaire à tout sacrifice, ce n'est pas le corps et le sang de Jésus-Christ, mais le pain et le vin qui sont transsubstantiés en ce corps et en ce sang adorable. La présence de Jésus-Christ résulte du sacrifice mais n'est pas l'objet de l'oblation, comme le corps inanimé de l'agneau est le résultat du sacrifice dont l'agneau vivant a été la matière. Aussi, le prêtre à l'autel offre-t-il d'abord le pain et le vin, et l'Église proclame dans une antienne au Très Saint Sacrement que : « Le Christ, prêtre pour l'éternité selon l'ordre de Melchisé-

1. Voir SUAREZ, III, disp. LXXV, sect. 1.

« dech, a offert le pain et le vin : *Sacerdos in æternum Christus « secundum ordinem Melchisedech, panem et vinum obtulit.* »

Mais sans nous arrêter ici à rapporter les diverses opinions au moyen desquelles plusieurs théologiens ont essayé de répondre à cette difficulté, nous exposerons simplement la vérité telle qu'elle résulte de l'enseignement de l'Église.

En premier lieu, Jésus-Christ Notre-Seigneur est la victime que l'on offre principalement et avant tout, dans le très saint et très adorable sacrement de l'Eucharistie. Cette proposition ne saurait être mise en doute, et tous les catholiques en demeurent d'accord. On en trouve la preuve dans ces paroles prononcées par Jésus-Christ lui-même, lorsqu'il institua la Sainte Eucharistie : *Ceci est mon corps qui est rompu pour vous; — ceci est mon sang qui est versé pour vous : Hoc est corpus meum, quod pro vobis frangitur; — Hic est sanguis meus qui pro vobis effunditur.* Le Seigneur parlait assurément de la mort sur la croix et de l'effusion de son sang pendant sa passion, et c'est pourquoi un autre évangéliste se sert du temps futur ; mais il parlait en même temps de la mort mystique, de l'effusion du sang qui s'accomplissait invisiblement en vertu de sa volonté toute-puissante et des paroles qu'il prononçait. Ce qu'il offrait en sacrifice ce n'était donc ni du pain ni du vin, mais son propre corps et son propre sang; c'était lui-même qu'il immolait pour ses disciples et pour beaucoup d'autres, *pro vobis et pro multis.* Et lorsqu'il ajoute : *Hoc facite in meam commemorationem : Faites ceci en mémoire de moi*, que l'on peut traduire autrement : « Offrez ce même sacrifice en mémoire de moi, » n'ordonne-t-il pas à ses apôtres d'immoler la même victime qu'il vient d'immoler mystiquement, sous les apparences du pain et du vin? Cette immolation mystique était la nouvelle pâque substituée à celle des Juifs pour être célébrée comme elle, à perpétuité, en mémoire du grand bienfait que le Seigneur nous accordait. S. Paul établit une différence essentielle entre la pâque des chrétiens et celle des juifs : *Le Christ, notre pâque, a été immolé*, dit-il : *Pascha nostrum immolatus est Christus* (*I Cor.*, v, 7). La pâque des juifs consistait dans l'immolation matérielle de l'agneau ; la pâque des chrétiens est l'Agneau de Dieu, Jésus-Christ immolé sur la croix sans doute, mais immolé d'abord dans la dernière Cène, d'une manière non sanglante. C'est cette première immolation destinée à être renou-

velée un nombre infini de fois jusqu'à la fin des siècles, qui est à proprement parler notre pâque ; c'est elle que nous devons célébrer avec joie comme Dieu voulait que le fût la pâque figurative de l'ancien Testament. Il n'y eut pas de joie mais une douleur immense pour les disciples de Jésus-Christ, lorsque la divine victime fut sacrifiée sur le Calvaire ; mais l'immolation et la manducation mystiques, inaugurées le soir de la Cène, sont des sources de douceurs infinies, que toutes les générations de fervents chrétiens jusqu'à la fin des siècles n'épuiseront pas. Et puisque Jésus-Christ dans l'Eucharistie est notre pâque, c'est bien lui la victime immolée, c'est bien son corps adorable et son précieux sang qui sont offerts en sacrifice à Dieu sur nos autels. C'est lui que nous mangeons sous les espèces eucharistiques, comme les anciens mangeaient l'agneau pascal. *Le pain que nous rompons n'est-il pas la participation au corps du Seigneur ?* dit l'apôtre S. Paul : *Panis, quem frangimus, nonne participatio corporis Domini est?* (*I Cor.*, x, 16.) Nous participons à Jésus-Christ, comme les Juifs et les Gentils aux victimes qu'ils immolaient par la manducation. Nous savons que le corps et le sang de Jésus-Christ, ou plutôt que Jésus-Christ tout entier est présent dans l'Eucharistie ; nous mangeons ce corps adorable, nous buvons ce sang divin, parce qu'ils sont le corps et le sang de la victime immolée pour nous. Aussi, le saint concile de Trente, confirmant la doctrine des Pères, a-t-il solennellement déclaré que Jésus-Christ, non content de s'être immolé une fois sur la croix pour notre rédemption, a institué la nouvelle pâque dans laquelle il s'immole encore sous des signes visibles, par le ministère des prêtres. Il est la victime sur l'autel comme il l'était sur le Calvaire [1]. Il convenait que l'Église offrît à Dieu en sacrifice ce qu'elle possède de plus excellent. Elle n'a rien autre qui puisse être comparé au corps et au sang de son divin Époux dans l'Eucharistie : elle lui offrira donc ce corps et ce sang, les mêmes qui ont été offerts une fois sur le Calvaire, ou plutôt ce sera Jésus-Christ lui-même agissant dans la personne de ses prêtres, qui s'immolera de nouveau pour la gloire de son Père et pour

1. In cœna novissima, qua nocte tradebatur, ut dilectæ sponsæ suæ Ecclesiæ visibile sicut hominum natura exigit, relinqueret sacrificium, quo cruentum illum, semel in cruce peragendum repræsentaretur, etc. Nam celebrato veteri Pascha.... novum instituit Pascha, *seipsum* ab Ecclesia per sacerdotes *sub signis visibilibus immolandum* in memoriam transitus sui ex hoc mundo ad Patrem. (*Conc. Trid.*, sess. XXII, cap. I.)

sauver nos âmes, en nous appliquant les mérites du sacrifice de la croix.

Mais en quel état Jésus-Christ s'immole-t-il ainsi sur nos autels?

Lorsqu'il fut attaché à la croix et s'y offrit pour nous en sacrifice, il était revêtu d'un corps passible et mortel. Sur nos autels il ne peut plus ni souffrir ni mourir, car, selon la parole de l'Apôtre : *Le Christ ressuscité d'entre les morts ne meurt plus : Christus resurgens a mortuis jam non moritur.* (*Rom.*, VI, 9.) Son état sur l'autel ne ressemble donc en rien à ce qu'il était au temps de sa passion. Il ne ressemble pas davantage à celui dont il jouit depuis son entrée dans la gloire du ciel. Ce n'est pas tel qu'il règne dans le royaume de son Père, que Jésus-Christ s'immole chaque jour sur nos autels. Cette immolation accomplie par le ministère d'un prêtre dans les humbles demeures élevées par les hommes, pour rendre leur culte à Dieu, n'est pas compatible avec la gloire infinie du Fils de Dieu dans le sein de son Père. Aussi n'y a-t-il rien dans l'action du sacrifice dont l'objet direct et immédiat soit Jésus-Christ dans l'état qui est proprement le sien depuis son entrée dans le ciel. Le sacrifice eucharistique ne réagit en rien sur cet état, il n'y change rien. Tandis que le Verbe incarné s'offre humblement à son Père et l'implore pour nous dans l'Eucharistie, il règne avec lui et reçoit dans le ciel les mêmes louanges et les mêmes adorations des anges et des bienheureux. Et lorsque le sacrifice s'achève, lorsque le prêtre et les fidèles se nourrissent du corps et du sang de l'adorable victime, il ne se passe rien de nouveau dans le ciel; Jésus-Christ ne perd aucun des rayons de sa gloire, tandis que sur nos autels et à la table sainte on ne voit rien resplendir de la lumière qui fait la joie des saints. Qui pourrait communier si Notre-Seigneur se montrait tel qu'il est dans le ciel, lorsqu'il s'immole pour nous? De même lorsque le prêtre rompt la sainte hostie, lorsqu'il l'élève et l'expose aux adorations des fidèles; lorsqu'il prononce des paroles d'oblation ou de supplication, Jésus-Christ est présent, mais il ne peut pas l'être selon le même mode qu'il est présent au ciel, quoiqu'il le soit aussi réellement, aussi véritablement et substantiellement. Jésus-Christ tel qu'il est dans son état propre ne se trouve qu'en un seul lieu, au ciel où il est monté au jour de l'Ascension, et d'où il viendra à la fin du monde pour juger les vivants et les morts. Ce n'est donc

pas dans cet état qu'il s'offre sur l'autel comme la victime de notre sacrifice et qu'il devient la nourriture de nos âmes. Nous savons d'ailleurs que la transsubstantiation n'appelle pas Jésus-Christ d'un autre lieu pour le faire demeurer dans l'Eucharistie, elle le fait exister substantiellement sous les espèces. Enfin disons encore, et cette raison générale suffit, que tout sacrifice extérieur et sensible, offert sur un autel visible, réclame une matière qui tombe au moins en quelque manière sous les sens, parce que la nature de l'homme qui n'est pas purement spirituelle le demande ainsi. Or Jésus-Christ dans l'état qui lui est propre est au ciel ; il n'est pas sur nos autels matériels ; il ne s'y manifeste pas à nos yeux ; nous ne pouvons donc pas l'offrir en sacrifice. Et c'est pour cela que dans sa miséricorde infinie, ce divin Sauveur a inventé un troisième état, l'état sacramentel, grâce auquel il lui est possible de vivre au milieu de nous, de se sacrifier pour nous et d'être notre nourriture.

Ce que l'on offre dans le Saint Sacrifice de la messe, c'est donc Jésus-Christ existant sous les espèces eucharistiques. Il est cependant plutôt le terme auquel aboutit le sacrifice qu'il n'en est la matière. Il est offert comme rendu présent par la vertu de la transsubstantiation qui le fait exister sous les espèces sacramentelles, mais il n'est pas, à proprement parler, la matière du sacrifice, parce que celle-ci doit exister avant d'être consacrée, comme il arrive dans tous les autres sacrifices, tandis qu'ici c'est la consécration qui produit l'existence sacramentelle du Seigneur.

Mais si Jésus-Christ présent sous les espèces sacramentelles est offert comme tel dans le sacrifice de la nouvelle loi, les espèces sous lesquelles il voile sa présence, les apparences du pain et du vin, font aussi nécessairement partie de l'oblation. Ce n'est pas simplement Jésus-Christ qui est offert, mais Jésus-Christ formant avec les espèces un composé sacramentel. « Il a institué une nouvelle pâque, » dit le saint concile de Trente ; « il a ordonné que l'É-« glise l'immolât lui-même, sous des signes visibles, par le mi-« nistère des prêtres [1]. » Le saint concile avait dit d'abord que Jésus-Christ avait laissé à son Église un sacrifice visible, comme le réclame la nature humaine : *Ut dilectæ sponsæ suæ Ecclesiæ visi-*

1. Novum instituit pascha, seipsum ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum. (*Ibid.*, sess. XXII, cap. I.)

bile sicut hominum natura exigit, relinqueret sacrificium. Dans tout sacrifice visible, il est nécessaire que l'offrande le soit. C'est donc l'offrande d'une victime visible que l'Église fait à Dieu lorsque le prêtre offre le Saint Sacrifice. Qu'y a-t-il de visible dans cette victime offerte? Ce n'est pas Jésus-Christ lui-même dans son état sacramentel, car il ne peut tomber directement sous les sens. Mais il est rendu visible en quelque manière, par les espèces sacramentelles qui le voilent en même temps qu'elles révèlent sa présence. C'est grâce à ces espèces que nous pouvons le voir, le toucher, le prendre comme notre nourriture; elles sont inséparables de lui tant qu'il demeure dans l'Eucharistie, et sa présence cesse du moment qu'elles ne sont plus. Il faut donc reconnaître que les espèces du pain et du vin sont une partie essentielle de ce qui est offert à Dieu dans le très saint sacrifice de l'autel.

La même conséquence s'impose, si l'on considère que Jésus-Christ a institué et offert ce sacrifice en sa qualité de souverain prêtre, selon l'ordre de Melchisédech, qui avait offert en sacrifice du pain et du vin. Il fallait que le sacrifice de Notre-Seigneur ressemblât à celui de Melchisédech et que l'offrande qu'il présentait à son Père eût quelque chose de commun avec celle de ce type figuratif du sacerdoce de la nouvelle loi. Si la matière du sacrifice eucharistique, si la victime offerte était simplement et uniquement Jésus-Christ, invisiblement présent comme il l'est de lui-même, dans le sacrement, rien n'y ressemblerait au sacrifice de Melchisédech. Mais les espèces du pain et du vin demeurent; il suffit de reconnaître qu'elles font avec Jésus-Christ, dont elles sont inséparables dans le sacrement, une seule et unique offrande pour retrouver dans le sacrifice de nos autels les traits de celui de Melchisédech qui en fut l'image. Le pain et le vin ne sont plus seulement la matière éloignée du sacrifice, parce que leur substance devient celle de Jésus-Christ, et, par leurs apparences qui demeurent, ils font partie de l'oblation elle-même. C'est grâce à elles que Jésus-Christ, la grande victime, a pu dire : *Le pain que je donnerai est ma chair pour la vie du monde : Panis quem ego dabo caro mea est pro mundi vita.* S. Augustin l'affirme en ces termes, avec énergie, dans une instruction qu'il adresse aux néophytes : « Ce que nous disons, ce que nous considérons comme « tout à fait indubitable, c'est que le sacrifice offert par l'Église « comprend deux éléments, l'apparence visible des sacrements,

« et la chair invisible de Notre-Seigneur Jésus-Christ avec son « sang [1]. »

Il ne peut en être autrement, pour cette autre raison encore que la victime offerte dans le sacrifice de l'Eucharistie devient la nourriture des fidèles, en qualité de sacrement, et que le sacrement comprend les espèces du pain et du vin en même temps que le corps et le sang de Notre-Seigneur. La consécration en vertu de laquelle le pain et le vin sont transsubstantiés en Jésus-Christ, notre victime et notre nourriture, ne s'arrête pas précisément à Jésus-Christ considéré uniquement en lui-même, mais à Jésus-Christ voilé sous les apparences sacramentelles.

On pourrait objecter à ce qui précède qu'avec cette doctrine, la victime offerte dans le sacrifice de l'Eucharistie serait différente en quelque chose de celle qui fut immolée sur la croix ; il y aurait en plus les espèces du pain et du vin. Mais cette objection disparaît si l'on se rappelle que la forme extérieure et accidentelle peut changer, sans que l'être qui revêt cette forme cesse d'être substantiellement le même. L'homme fait est encore le même individu que pendant son enfance ; devenu vieillard il le sera encore ; cependant par quels changements extérieurs n'aura-t-il pas passé, et si l'on veut une autre comparaison, le papillon brillant et léger est encore substantiellement le même insecte que la chenille repoussante et la chrysalide inerte. C'est ainsi que, dans le très saint et très adorable sacrifice de la messe, Jésus-Christ, voilé sous les espèces du pain et du vin, est encore la même victime qui versa son sang et mourut pour nous sur la croix. Sur l'autel, le divin Agneau ne reçoit plus de coups, il n'est plus déchiré ni meurtri, mais il est caché sous les humbles apparences d'un peu de nourriture ; ces apparences sont essentielles au sacrifice que nous offrons, mais elles ne nuisent en rien à l'identité de la victime, et c'est toujours Jésus-Christ, le Fils de Dieu fait homme, qui s'offre à son Père comme notre victime et notre rédempteur.

Il reste donc établi que la victime offerte à Dieu sur nos autels à la sainte messe est Jésus-Christ lui-même, non pas tel qu'il était au moment de sa mort sur le Calvaire, non pas tel qu'il est ac-

1. Hoc est quod dicimus, hoc est, quod modis omnibus approbare contendimus, sacrificium Ecclesiæ duobus confici, duobus constare, visibili sacramentorum specie, et invisibili Domini nostri Jesu Christi carne et sanguine. (S. August., serm. *ad neophyt.*)

tuellement dans la gloire du ciel, mais voilé sous les espèces sacramentelles du pain et du vin. En même temps que lui et avec lui, sont offertes ces espèces inséparables de lui dans l'oblation de ce sacrifice, et condition indispensable de sa présence. Elles ne font point partie de l'oblation à cause d'elles-mêmes, mais uniquement à cause du genre d'union que l'humanité du Sauveur contracte avec elles et garde aussi longtemps qu'elles existent.

Ajoutons maintenant que le pain et le vin sont aussi, à un autre point de vue, la matière du sacrifice de l'Eucharistie ; ils en sont la matière éloignée; c'est d'eux que l'on se sert pour produire la victime sacrée qui doit être offerte au Seigneur. Dans le pain et dans le vin, on peut considérer à part la substance et les accidents. La substance est détruite dans l'acte même du sacrifice ; les accidents demeurent dans ce qui est offert à Dieu. Les oblations de presque tous les sacrifices sont de même en partie détruites et en partie conservées ; elles sont détruites par la séparation et la dissolution des éléments qui les composent ; mais leur matière réduite à ses éléments premiers continue d'exister, ce qui n'arrive pas pour le pain et pour le vin dont la substance perd son être tout entier, en vertu de la transsubstantiation. Une autre différence non moins grave entre le sacrifice de l'Eucharistie et les autres résulte de ce fait que, dans les anciens sacrifices, il s'agissait avant tout de présenter une offrande qui était la matière principale du sacrifice, et de la détruire ou de la changer en l'honneur de Dieu. Dans le sacrifice de la loi nouvelle, le principal objet de l'offrande n'est plus la matière, mais ce qui résultera du changement, ou, si l'on veut, de la destruction de cette matière ; ce que l'on prétend offrir à Dieu, ce n'est pas un peu de pain et un peu de vin, comme les anciens offraient les pains de proposition devant l'arche d'alliance ; on prétend offrir et l'on offre le corps et le sang de Jésus-Christ qui ont remplacé la substance du pain et du vin, sous les accidents dont elle était accompagnée. Quant à la destruction de la matière, c'est-à-dire du pain et du vin, elle n'est que très secondaire dans le sacrifice ; son unique but est de préparer la voie au corps et au sang de Notre-Seigneur, seule offrande qui soit vraiment digne de la grandeur divine.

III.

ACTES PRINCIPAUX DE NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST DANS L'INSTITUTION DU SACRIFICE DE L'EUCHARISTIE, ET ACTES PRINCIPAUX DU PRÊTRE OFFRANT LE MÊME SACRIFICE.

Pour reconnaître, sans crainte de nous tromper, ce qui doit être considéré comme parties essentielles du sacrifice de l'Eucharistie, le moyen le plus sûr est d'étudier, à la suite de Suarez que nous aimons à prendre pour guide en ces matières difficiles, les principaux actes accomplis par Notre-Seigneur en instituant ce sacrifice. C'est lui qui l'a offert le premier. « Si Jésus-Christ notre Sei« gneur est le Grand Prêtre de Dieu le Père, dit S. Cyprien, s'il s'est « offert le premier lui-même en sacrifice et s'il a ordonné de le « faire en mémoire de lui, indubitablement ce prêtre tiendra bien « la place de Jésus-Christ, qui imitera ce que Jésus-Christ a fait. « Il offrira dans l'Église un sacrifice véritable et parfait, s'il s'ap« plique à l'offrir, comme il voit que Jésus-Christ lui-même l'a « offert [1]. » Le récit des saints Évangiles interprété par les Pères et toute la tradition de l'Église sera donc notre lumière [2].

1. Si Jesus Christus Dominus noster ipse est summus sacerdos Dei Patris, et primus seipsum in sacrificium obtulit, et hoc fieri in sui commemorationem præcepit, utique ille sacerdos vice Christi bene fungitur, qui id quod Christus fecit imitatur; et sacrificium verum ac plenum tunc offert in Ecclesia si sic incipiat offerre, secundum quod ipsum Christum viderit obtulisse. (S. Cypr., epist. LXIII.)

2. Nous croyons utile de donner ici le résumé sommaire de la doctrine de l'Église catholique touchant le sacrifice de la messe, qu'on lit dans l'*Exposition* de Bossuet. Après avoir dit ce qu'il faut croire touchant la transsubstantiation, Bossuet parle en ces termes du sacrifice de la messe :

« Nous avons remarqué deux actions dans ce mystère qui ne laissent pas d'être distinctes, quoique l'une se rapporte à l'autre. La première est la consécration, par laquelle le pain et le vin sont changés au corps et au sang, et la seconde est la manducation, par laquelle on y participe.

« Dans la consécration, le corps et le sang sont mystiquement séparés, parce que Jésus-Christ a dit séparément : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang ;* ce qui enferme une vive et efficace représentation de la mort violente qu'il a soufferte.

« Ainsi le Fils de Dieu est mis sur la sainte table, en vertu de ces paroles, revêtu des signes qui représentent sa mort; c'est ce qu'opère la consécration; et cette action religieuse porte avec soi la reconnaissance de la souveraineté de Dieu, en tant que Jésus-Christ présent y renouvelle et perpétue, en quelque sorte, la mémoire de son obéissance jusqu'à la mort de la croix; si bien que rien ne lui manque pour être un véritable sacrifice.

« On ne peut donc douter que cette action, comme distincte de la manduca-

Ce qui fait l'essence du sacrifice de nos autels dépend tout entier des actes de Notre-Seigneur et des paroles qu'il a prononcées en l'instituant; or il l'a institué lorsqu'il a prononcé les paroles de la consécration, et ajouté ces mots : *Hoc facite :* « Faites ceci. » Mais il n'a pas seulement prononcé ces paroles. L'oblation du saint sacrifice de la messe telle qu'elle est réglée par l'Église contient six actes principaux que l'on retrouve plus ou moins nettement dans le saint Évangile, et il convient de rechercher lesquels de ces actes font partie essentielle du sacrifice.

En premier lieu le prêtre, à la messe, fait l'oblation du pain et du vin au moment de l'Offertoire, en élevant l'hostie puis le calice avec accompagnement de prières vocales et de cérémonies appropriées. Nous ne lisons rien dans l'Évangile qui ait trait à cette oblation. Quelques auteurs estiment que Jésus-Christ a dû prononcer les mots d'*offrande* ou de *sacrifice*, soit avant, soit après la consécration, en s'adressant à son Père, parce que, disent-ils, cette condition était nécessaire pour l'existence du sacrifice. Ils pensent même que cet acte qu'ils attribuent au Seigneur est indiqué par ces paroles : *Gratias agens, benedixit :* « Rendant grâces, il

tion, ne soit d'elle-même agréable à Dieu et ne l'oblige à nous regarder d'un œil plus propice, parce qu'elle lui remet sous les yeux la mort volontaire que son Fils bien-aimé a soufferte pour les pécheurs, ou plutôt elle lui remet devant les yeux son Fils même, sous les signes de cette mort par laquelle il a été apaisé.

« Tous les chrétiens confesseront que la seule présence de Jésus-Christ est une manière d'intercession très puissante devant Dieu pour tout le genre humain, selon ce que dit l'Apôtre, que Jésus-Christ *se présente et paraît pour nous devant la face de Dieu.* Ainsi nous croyons que Jésus-Christ, présent sur la sainte table en cette figure de mort, intercède pour nous et représente continuellement à son Père la mort qu'il a soufferte pour son Église.

« C'est en ce sens que nous disons que Jésus-Christ s'offre à Dieu pour nous dans l'Eucharistie ; c'est en cette manière que nous pensons que cette oblation fait que Dieu nous devient plus propice, et c'est pourquoi nous l'appelons propitiatoire.

« Lorsque nous considérons ce qu'opère Jésus-Christ dans ce mystère et que nous le voyons par la foi présent actuellement sur la sainte table, avec ces signes de mort, nous nous unissons à lui en cet état, nous le présentons à Dieu comme notre unique victime et notre unique propitiateur par son sang, protestant que nous n'avons rien à offrir à Dieu que Jésus-Christ et le mérite infini de sa mort. Nous consacrons toutes nos prières par cette divine offrande, et en présentant Jésus-Christ à Dieu, nous apprenons en même temps à nous offrir à la Majesté divine, en lui et par lui, comme des hosties vivantes.

« Tel est le sacrifice des chrétiens, infiniment différent de celui qui se pratiquait dans la loi ; sacrifice spirituel, et digne de la nouvelle alliance, où la victime présente n'est aperçue que par la foi, où le glaive est la parole qui sé-

bénit. » Évidemment cette opinion n'a rien de condamnable; il est très possible qu'il en soit ainsi ; mais comme elle ne repose sur aucune base solide, on ne peut pas davantage la donner comme certaine. La tradition de l'Église ne dit rien sur ce point; elle se sert, il est vrai, dans l'oblation du sacrifice de la messe, de ces paroles et de ces rites, mais sans indiquer en aucune manière que Jésus-Christ en ait usé d'abord. Elle-même ne les a pas toujours employés et on ne les retrouve pas dans toutes les liturgies. Dans la primitive Église, les cérémonies dont nous parlons n'accompagnaient pas la consécration, et les paroles sacramentelles étaient simplement suivies de quelques oraisons. Les paroles de l'Évangile sur lesquelles on cherche à s'appuyer ont un sens tout différent; aucun des Pères qui les ont exposées ne les a entendues ainsi, aucun d'eux n'a fait allusion à quelque cérémonie de ce genre accomplie par Notre-Seigneur. La raison tirée de la nature du sacrifice n'a pas plus de force. Sans doute il est nécessaire que l'intention d'offrir le sacrifice existe et soit exprimée en quelque manière, mais dès lors qu'elle existe, il n'est aucunement requis que les mots d'*offrir* ou de *sacrifier* soient prononcés;

pare mystiquement le corps et le sang, où ce sang, par conséquent, n'est répandu qu'en mystère, et où la mort n'intervient que par représentation ; sacrifice cependant très véritable, en ce que Jésus-Christ y est véritablement contenu et présenté à Dieu sous cette figure de mort : mais sacrifice de commémoration qui, bien loin de nous détacher, comme on nous l'objecte, du sacrifice de la croix, nous y attache par toutes ses circonstances, puisque non seulement il s'y rapporte tout entier, mais qu'en effet il n'est et ne subsiste que par ce rapport et qu'il en tire toute sa vertu.

« C'est la doctrine expresse de l'Église catholique dans le concile de Trente, qui enseigne (sess. XXII, 1) que ce sacrifice n'est institué qu'afin « de représenter celui qui a été une fois accompli en la croix ; d'en faire durer « la mémoire jusqu'à la fin des siècles ; et de nous en appliquer la vertu salu- « taire pour la rémission des péchés que nous commettons tous les jours. » Ainsi, loin de croire qu'il manque quelque chose au sacrifice de la croix, l'Église, au contraire, le croit si parfait et si pleinement suffisant que tout ce qui se fait ensuite n'est plus établi que pour en célébrer la mémoire et pour en appliquer la vertu.

« Par là cette même Église reconnaît que tout le mérite de la rédemption du genre humain est attaché à la mort du Fils de Dieu ; et on doit avoir compris, par toutes les choses qui ont été exposées, que lorsque nous disons à Dieu, dans la célébration des divins mystères : *Nous vous présentons cette hostie sainte,* nous ne prétendons point, par cette oblation, faire ou présenter à Dieu un nouveau paiement du prix de notre salut, mais employer auprès de lui les mérites de Jésus-Christ présent, et le prix infini qu'il a payé une fois pour nous en la croix. » (BOSSUET, *Exposition de la doctrine catholique,* XIV.)

l'acte par lui-même peut en dire assez, à défaut d'autre manifestation. Dans les anciens sacrifices de semblables paroles n'étaient pas prononcées ; Jésus-Christ n'en dit pas non plus au temps de sa mort sur la croix; les seuls mots sortis de sa bouche adorable que l'on pourrait en rapprocher sont ceux-ci : *Mon Père, je remets mon âme entre vos mains : Pater, in manus tuas commendo spiritum meum.* (*Luc.*, XXIII, 46.) Mais le sens que leur donne le texte est tout autre ; c'était une prière et non pas une offrande. Lorsqu'on veut honorer quelqu'un, il est inutile de lui dire : je vous honore; il suffit de le faire, et lorsqu'on veut offrir un sacrifice, il suffit de l'offrir; les actes sont plus éloquents que les mots. Il n'était donc pas indispensable que Jésus-Christ prononçât de telles paroles en instituant l'Eucharistie. Aussi le saint Évangile se contente-t-il de nous dire : *Il prit du pain et le donna à ses disciples, disant : Ceci est mon corps : Accepit panem deditque discipulis, dicens : Hoc est corpus meum.* (*Matth.*, XXVI, 26.) La consécration et la distribution se suivirent immédiatement, et l'on ne voit entre elles aucune trace d'oblation. Avant la consécration il manifesta extérieurement son respect pour la majesté divine, en rendant grâces et en bénissant le pain qu'il prit entre ses mains. On pourrait voir dans cet acte l'origine de l'oblation du pain et du calice que fait le prêtre au moment de l'offertoire ; mais en réalité il n'y eut rien de la part de Jésus qui indiquât une véritable offrande. Les paroles qui suivent la consécration : *Qui pro vobis datur*, ou *frangitur*, ou *effunditur : Qui est donné, rompu, versé pour vous*, ne sont pas l'offrande du corps et du sang de Jésus-Christ, mais simplement la constatation de l'existence de cette offrande. On peut donc dire que la première oblation du pain et du calice que le prêtre fait à la messe n'est pas une partie essentielle du très saint sacrifice de l'Eucharistie.

Le second acte est la *consécration* du corps et du sang de Notre-Seigneur. Que Jésus-Christ ait accompli cet acte, les Évangiles le disent assez clairement pour qu'il soit inutile de s'y arrêter davantage. Il le fit en disant : *Hoc est corpus meum, Hic est sanguis meus : Ceci est mon corps, Ceci est mon sang*. On peut croire que la consécration fut l'acte par lequel Jésus-Christ offrit le sacrifice, au moins est-il certain que cet acte en fut le commencement.

Le troisième acte dont l'Évangile parle aussi d'une manière expresse est *la dispensation* ou la distribution du sacrement con-

sacré. On lit dans l'Évangile : *Deditque discipulis suis dicens : Accipite et comedite : Et il donna à ses disciples disant: Recevez et mangez.* (*Matth.*, XXVI, 26.) Il est certain que cette distribution ne fit pas partie essentielle du sacrifice; il en fut une conséquence, en vue de laquelle le sacrifice était offert.

Un quatrième acte est l'oblation que le prêtre fait à la messe, après la consécration, en prononçant ces paroles : « Unde et me« mores, Domine, nos servi tui, sed et plebs tua sancta, ejusdem « Christi Filii tui Domini nostri.... offerimus præclaræ majestati « tuæ hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam : — « Nous souvenant, Seigneur, nous qui sommes vos serviteurs et avec « nous votre peuple saint, de votre Fils Jésus-Christ notre Sei« gneur, nous offrons à votre incomparable majesté l'hostie pure, « l'hostie sainte, l'hostie sans tache. » Nous dirons de ce quatrième acte ce que nous avons dit du premier, ni le saint Évangile ni les Pères n'en font mention, et l'intégrité du sacrifice n'en dépend en aucune manière ; on peut supposer si l'on veut que le Seigneur a fait quelque chose d'analogue, mais c'est une supposition absolument gratuite.

En cinquième lieu, l'hostie consacrée est rompue en trois parties, dont la plus petite est mêlée au précieux sang dans le calice. Ce rite a une signification mystique, et Jésus-Christ n'a pas dû l'accomplir à ce titre, ni, à plus forte raison, en faire une partie essentielle du sacrifice. Aussi n'en est-il point parlé dans le saint Évangile. Nous voyons bien que le divin Maître donna du pain trempé à Judas, mais ce n'était pas le pain consacré, et il n'était pas trempé dans du vin mais dans quelque sauce. On lit aussi qu'il rompit le pain, mais on ignore si ce fut avant ou après la consécration ; il paraît même plus probable que ce fut avant. De plus, cette fraction n'avait pour but que de rendre la distribution possible, comme l'indiquent ces paroles qui suivent immédiatement dans le texte : *Il prit le pain, le rompit et le donna à ses disciples : Accepit panem, fregit, deditque discipulis suis.* Les Pères ont trouvé à cet acte une signification mystique. Jésus-Christ montrait ainsi, disent-ils, que sa passion et sa mort dépendaient de sa volonté [1]; mais la signification attribuée par les anciens

1. Sed ut monstraret quia corpus ejus non absque sua voluntate subjectum erat passioni, subditur : *Ac fregit.* (S. REMIGIUS, in hunc locum.)

Frangit etiam ipse panem quem discipulis porrigit ut ostendat corporis sui

Pères à cet acte de Jésus-Christ n'est pas la même que celle de la fraction de l'hostie et du mélange d'une des parties avec le précieux sang, qui se font à la messe après la consécration. Les anciens Pères ne disent nulle part que ce rite ait quelque rapport avec la fraction du pain dont parle l'Évangile.

Le sixième et dernier acte du prêtre à la messe est la consommation des deux espèces consacrées. Il n'est pas absolument certain que Notre-Seigneur Jésus-Christ ait communié lui-même lorsqu'il a institué la Sainte Eucharistie et les hérétiques le nient absolument ; néanmoins la croyance la plus répandue parmi les catholiques et qui paraît de beaucoup la plus probable est, comme nous l'avons dit ailleurs, qu'il mangea lui-même la nouvelle pâque [1] ; c'est de l'Eucharistie qu'il disait : *J'ai désiré d'un grand désir manger cette pâque avec vous : Desiderio desideravi hoc pascha manducare vobiscum.* (*Luc.*, XXII, 15.) La dignité de ce sacrement demandait que Jésus-Christ y prît part ; s'il ne le faisait pas pour en tirer quelque avantage personnel, il semble au moins qu'il le devait pour le mystère et pour l'exemple. Admettons donc, avec le plus grand nombre des théologiens et des commentateurs de la Sainte Écriture, que notre divin Sauveur a consommé lui-même, avec ses apôtres, les espèces sacrées qui voilaient son corps et son sang ; mais il nous restera à examiner si cet acte de consommer les saintes espèces fait, oui ou non, partie essentielle du sacrifice. Nous le ferons lorsque nous aurons vu ce qu'il faut penser des autres rites dont nous venons de toucher un mot en passant.

IV.

A QUEL TITRE L'OBLATION VOCALE, LA FRACTION DE L'HOSTIE OU LA DISTRIBUTION DE L'EUCHARISTIE FONT PARTIE DU SACRIFICE

Le premier des six actes principaux dont nous avons parlé dans le précédent article et dont on peut demander s'ils font partie essentielle du sacrifice de l'Eucharistie, est l'oblation de l'hostie et

fractionem non absque sua sponte vel procuratione futuram. (V. BEDA, in hunc locum.)

1. Cum Dominus novum Pascha celebraret, opportune dixit : *Desiderio desideravi hoc Pascha,* id est novum mysterium novi Testamenti quod tradebat discipulis, quod plures ante eum prophetæ et justi concupiverant. Sed et ipse sitiens communem salutem, hoc tradebat mysterium quod toti mundo competeret. (EUSEB. in *Catena Græcor. Patrum.*)

du vin précédant la consécration. Quelques théologiens semblent admettre que cette oblation appartient en quelque manière à la substance du sacrifice; quelques autres disent qu'elle en est partie intégrante; aucun n'ose affirmer qu'elle fasse partie de son essence. Mais il faut dire avec Suarez qu'elle n'appartient même pas à la substance du sacrifice et qu'elle n'en est aucunement partie essentielle. Il faut voir dans cette oblation un rite cérémonial institué par l'Église pour la préparation du sacrifice, et pour exciter dans les âmes des fidèles les sentiments de dévotion et de vénération profonde, avec lesquels il convient d'assister au très auguste sacrifice offert sur nos autels. Tel est le sentiment commun de ceux qui ont écrit sur cette matière.

Trois preuves suffiront pour montrer combien ce sentiment est solidement fondé.

Jésus-Christ, en instituant l'Eucharistie, a offert un sacrifice parfait, pourvu par conséquent de tout ce qui fait partie de son essence, de sa substance, de son intégrité. Cependant il n'a fait aucune oblation de ce genre avant la consécration ; il est donc impossible d'admettre qu'elle appartienne au sacrifice eucharistique à l'un de ces trois titres.

La même vérité ressort de cette circonstance que ce rite de l'oblation vocale qui se fait au moment de l'Offertoire n'a pas toujours été observé dans l'Église ; or on ne peut pas admettre que l'Église ait jamais omis quelque chose de ce qui fait partie de la substance même et de l'intégrité du sacrifice qu'elle offre à Dieu sur l'ordre du divin Maître.

L'Église, aussitôt après cette oblation, adresse à Dieu cette prière par la bouche du prêtre : « Veni, sanctificator, omnipotens, « æterne Deus, et benedic hoc sacrificium, tuo sancto nomini « præparatum : — Venez, Dieu sanctificateur, tout-puissant et éter- « nel, et bénissez ce sacrifice préparé à votre saint nom. » C'est assez dire que le rite qui vient de s'accomplir n'est qu'une préparation de la matière destinée au sacrifice, une dédicace de ces choses sensibles au culte de Dieu, préparation et dédicace que l'Église appelle oblation.

Enfin, il n'y a rien dans cet acte qui ressemble au sacrifice ; la matière n'en est ni détruite ni changée. Le prêtre élève bien l'hostie et le calice et les marque du signe de la croix ; mais ce sont là des cérémonies purement accidentelles et qui ne touchent en rien

à la substance des choses offertes; s'il arrivait qu'elles fussent omises et que, néanmoins, le prêtre prononçât comme de coutume les paroles de la consécration sur le pain et sur le vin, le sacrifice de la messe n'en serait pas moins parfait ; il ne manquerait rien ni à sa substance ni à son essence. Telle est l'opinion généralement admise, et l'on ne voit aucune raison qui permette de la mettre en doute.

La seconde oblation, celle qui suit immédiatement la consécration, peut donner lieu à plus de difficultés.

Quelques auteurs dont l'autorité n'est pas à dédaigner, tels que Eckius, Clichtovée et Ruard, ont pensé que dans cette oblation résidait toute l'essence du sacrifice ; Ruard dit en propres termes que la consécration précède l'oblation du sacrifice, et que le sacrifice consiste dans l'usage que l'on fait de la Sainte Eucharistie consacrée, en l'offrant. D'autres théologiens admettent que cette oblation fait partie de l'essence du sacrifice, mais qu'elle ne l'est pas tout entière. Telle est l'opinion de Scot, Gabriel et Soto, qui, après avoir dit que le sacrifice consiste dans l'oblation, requièrent ensuite d'autres actes comme essentiels. Cano compte l'oblation qui suit la consécration parmi les quatre actes qu'il énumère comme indispensables pour le sacrifice. Ce qui explique l'opinion de ces savants docteurs, c'est que l'oblation est une partie essentielle de tout sacrifice et que l'on n'en voit pas d'autre dans le saint sacrifice de la messe qui ait ce caractère. Celle qui précède la consécration ne fait pas même partie du sacrifice proprement dit ; elle en est une préparation. Ce que l'on offre à Dieu en ce moment n'est qu'un peu de pain et de vin, mais non pas Jésus-Christ, la victime de notre sacrifice, car il n'est pas encore sur l'autel.

La consécration ne peut pas être considérée comme une oblation, parce que l'oblation suppose une chose existant déjà que l'on offre. La consécration ne suppose pas cette existence, mais plutôt elle la précède, au moins dans l'ordre naturel des choses. Aussi le saint concile de Trente présente-t-il la consécration et l'offrande de la victime comme deux actes parfaitement distincts, et les énumère-t-il en commençant par le premier, lorsqu'il enseigne que Jésus-Christ notre Seigneur a donné à ses apôtres et à leurs successeurs dans le sacerdoce le pouvoir de consacrer, d'offrir et d'administrer son corps et son sang [1]. S. Thomas établit clairement

1. Hoc autem ab eodem Domino Salvatore nostro institutum esse, atque Apostolis eorumque successoribus in sacerdotio, potestatem traditam conse-

la même distinction lorsqu'il dit : « L'Eucharistie est offerte comme « sacrifice ; elle est consacrée et consommée comme sacrement [1]. »

Il ne reste donc en fait d'oblation, qui puisse être regardée comme partie essentielle du sacrifice, que celle qui a lieu après la consécration. Cependant est-il bien certain qu'elle le soit? On ne peut pas l'affirmer avec certitude ; il est même plus probable qu'elle ne l'est pas.

Il faut reconnaître tout d'abord que cette oblation ne peut pas être à elle seule toute l'essence du sacrifice de l'Eucharistie. On n'y trouve aucun acte qui affecte le corps et le sang de Notre-Seigneur sous les espèces sacramentelles ; c'est uniquement une prière extérieure que l'on peut faire sur la victime offerte, et répéter plusieurs fois, même lorsque l'acte du sacrifice est accompli. On faisait de ces sortes de prières dans les anciens sacrifices; rien ne s'oppose à ce que nous en fassions de même, et que nous offrions à Dieu ce qui déjà lui est sacrifié. Nous pouvons offrir à Dieu la passion de Jésus-Christ, comme ce divin Rédempteur s'offre lui-même perpétuellement à son Père pour nous dans le ciel, en lui remettant sous les yeux ses souffrances et sa mort.

Une autre preuve que cette offrande n'est pas toute l'essence du sacrifice eucharistique, si même elle en fait partie, ressort de ce fait constaté plus haut, que Jésus-Christ ne l'a pas faite, et qu'on n'en retrouve pas non plus de trace dans la pratique du premier âge de l'Église. Les Pères ne connaissent qu'une oblation du corps et du sang de Notre-Seigneur, celle qu'il fait non par des paroles mais par l'acte même du sacrifice. « Nous avons vu le souverain « prêtre venant à nous ; nous l'avons vu et nous l'avons entendu offrant « pour nous son sang, » dit S. Ambroise [2]. Et quand donc avons-nous entendu Jésus-Christ offrir son sang pour nous, sinon lorsqu'il a dit : *Ceci est le calice de mon sang qui sera répandu pour*

crandi, offerendi et ministrandi corpus et sanguinem ejus.... (*Concil. Trid.*, XXII, cap. I.)

Si quis dixerit, non esse in novo Testamento sacerdotium visibile et externum, vel non esse potestatem aliquam consecrandi et offerendi verum corpus et sanguinem Domini, anathema sit. (*Id.*, XXII, can. 1.)

1. Offertur Eucharistia ut sacrificium, consecratur et sumitur ut sacramentum. (III, q. LXXXIV, art. 4.)

2. Vidimus principem sacerdotem ad nos venientem ; vidimus et audivimus offerentem pro nobis sanguinem suum. (S. AMBROS., *in Ps.* XXXIX.)

vous et pour plusieurs? L'offrande dont parle S. Ambroise est donc la consécration. S. Cyprien dit que le pain et le vin sur lesquels ont été prononcées les paroles de la consécration sont, en vertu de cette consécration, un sacrement de vie pour l'homme et un holocauste [1]. S. Grégoire le Grand demande : « Est-il possible « à un fidèle de douter qu'à l'heure de cette immolation, le ciel « ne s'ouvre à la voix du prêtre et que les chœurs des anges ne soient « présents [2]? » Il est certain que le saint docteur avait en vue la consécration, lorsqu'il parlait ainsi, et il lui donnait le nom d'immolation. Il est à remarquer que, dans l'ordination des prêtres, la formule sacramentelle énonce seulement le pouvoir d'*offrir* le corps et le sang de Notre-Seigneur, quoique le principal pouvoir donné au nouveau prêtre soit celui de *consacrer*. Il faut donc que l'offrande s'opère par la consécration, autrement le pouvoir de consacrer ne serait pas exprimé d'une manière suffisante.

On peut tirer la même conclusion de la définition du concile de Trente, d'après laquelle le pouvoir d'offrir le Saint Sacrifice a été donné aux apôtres et à leurs successeurs, par ces paroles de Jésus-Christ : *Faites ceci en mémoire de moi* [3]. En effet, ces paroles donnent évidemment le pouvoir de consacrer. Si elles donnent en même temps celui d'offrir le sacrifice, c'est que l'offrande du sacrifice consiste essentiellement dans la consécration. Il est vrai que le concile distingue, par l'énumération qu'il en fait, le pouvoir de consacrer de celui d'offrir la victime, mais cette distinction, faite pour plus de clarté et parce que ces mots ne sont pas entièrement synonymes, ne suppose en aucune manière que ces deux pouvoirs s'exercent chacun par un acte qui lui soit propre et exclusif; un seul acte suffit à tout. Le concile voulut exprimer d'une manière explicite ces deux effets distincts produits par un seul acte pour ne donner occasion à aucune opinion erronée.

1. Ex quo dictum est a Domino : *Hoc facite in meam commemorationem : Hoc est corpus meum,* et, *Hic est sanguis meus :* quotiescumque his verbis, et hac fide actum est, panis iste ad totius hominis vitam salutemque proficit simul medicamentum et holocaustum existens. (S. CYPRIAN., serm. *de Cœna Domini.*)

2. Quis fidelium habere in dubium possit in qua immolationis hora ad sacerdotis vocem cœlos aperiri, angelorum choros adesse, etc. (S. GREGOR., l. IV *Dialog.*, cap. LVI.)

3. Si quis dixerit, non esse in novo Testamento sacerdotium visibile et externum, vel non esse potestatem aliquam *consecrandi et offerendi verum corpus et sanguinem* Domini.... anathema sit. (*Conc. Trid.*, sess. XXIII, can. 1.)

Que faut-il penser de la fraction de l'hostie et du mélange d'une des parties avec le précieux sang?

Quelques auteurs à la suite de Melchior Canus, savant théologien, une des lumières du concile de Trente, mais un peu hardi dans ses opinions, ont pensé que ces deux actes, la fraction de l'hostie et le mélange d'une parcelle avec le vin consacré, font partie essentielle de la substance du sacrifice. On peut dire, en faveur de cette opinion, que ce rite s'accomplit pour rendre à Dieu le culte qui lui est dû. C'est une cérémonie sacrée revêtue d'une signification mystique; car la fraction de l'hostie représente la passion de Jésus-Christ, et le mélange des deux espèces sa résurrection. L'Épître à Nestorius, qui fait partie des actes du concile d'Éphèse, dit que la passion et la résurrection de Jésus-Christ sont représentées dans ce sacrifice; or il n'y a que ce double rite pour les représenter. De plus les saintes espèces y subissent un changement, selon que le réclame la nature même du sacrifice; S. Thomas reconnaît que la fraction de l'hostie a ce caractère [1].

Cependant, dit le cardinal De Lugo, cette opinion est généralement rejetée. La fraction de l'hostie et le mélange d'une partie de l'hostie avec le précieux sang n'existent pas dans toutes les liturgies sans exception, si l'on en croit Suarez, ou du moins elles ne se font pas dans toutes de la même manière. Il peut arriver même dans la liturgie romaine, que la fraction soit accidentellement omise, sans nuire à l'intégrité essentielle du sacrifice, par exemple si le prêtre laissait tomber la sainte hostie tout entière dans le précieux sang. Les rubriques générales du missel prescrivent en pareil cas l'omission de cette cérémonie, ce qu'elles ne feraient pas si elle appartenait à l'essence du sacrifice. Ajoutez que l'espèce du vin n'est pas moins offerte en sacrifice que celle du pain; cependant elle n'est pas divisée, mais elle est consommée. Il est vrai que la fraction du pain remplit bien une des conditions du sacrifice, celle qui demande la destruction ou au moins un changement de la matière; mais tout ce que l'on peut en conclure, c'est que Notre-Seigneur aurait pu, s'il l'avait voulu, faire de ce rite la partie essentielle du sacrifice; or, on ne voit nulle part qu'il ait eu cette volonté. L'Église l'a introduit pour donner plus

1. Sacrificia proprie dicuntur, quando circa res Deo oblatas aliquid fit, sicut quod animalia occidebantur et comburebantur, quod panis frangitur et comeditur et benedicitur. (S. Thom., II, II, q. lxxxv, art. 3 ad 3.)

de solennité au Très Saint Sacrifice, comme elle a fait des autres cérémonies, qui n'en sont pas pour cela des parties essentielles. Ce sont toutes ces parties qui, dans leur ensemble, représentent la passion, la mort, la résurrection et l'ascension glorieuse de Notre-Seigneur, selon l'enseignement du concile d'Éphèse. Et si l'une d'elles semble être un symbole plus frappant de quelqu'un de ces mystères, ce n'est pas assez pour conclure qu'elle est de l'essence même du sacrifice.

La distribution de la Sainte Eucharistie aux fidèles est tellement nécessaire, d'après les hérétiques des derniers siècles, que la consécration serait interdite de droit divin si elle ne devait pas être suivie de cette distribution. Ils disent que les paroles de Notre-Seigneur : *Faites ceci en mémoire de moi*, s'appliquent aussi bien à la distribution de l'Eucharistie qu'à la consécration, puisque Jésus-Christ a fait l'une et l'autre. Il en résulterait que cette distribution serait partie essentielle du sacrifice de l'Eucharistie.

Mais tel n'est pas l'enseignement de l'Église, et sa pratique a été de tout temps inconciliable avec cette opinion. Le saint concile de Trente, témoin irréfragable de la doctrine de l'Église dans les siècles passés, témoigne le désir que tous les fidèles qui ont le bonheur d'assister à la sainte messe aient aussi la dévotion de communier, mais il ne fait à personne une obligation de cette pieuse pratique. Bien loin de condamner les messes privées auxquelles aucun des assistants ne communie avec le prêtre, il les approuve et frappe d'anathème ceux qui les attaquent. C'est assez de la communion du prêtre, parce qu'il célèbre pour lui-même et pour tous les fidèles qui font partie du corps de l'Église [1]. La communion des fidèles, utile et salutaire pour ceux qui la font,

1. Optaret quidem sacrosancta synodus, ut in singulis missis fideles adstantes, non solum spirituali affectu, sed sacramentali etiam Eucharistiæ perceptione communicarent, quo ad eos sanctissimi hujus sacrificii fructus uberior proveniret; nec tamen si id non semper fiat, propterea missas illas in quibus solus sacerdos sacramentaliter communicat, ut privatas et illicitas damnat, sed probat, adeoque commendat. Siquidem illæ quoque missæ vere communes censeri debent, partim, quod eis populus spiritualiter communicet; partim vero, quod a publico Ecclesiæ ministro non pro se tantum sed pro omnibus fidelibus, qui ad corpus Christi pertinent celebrentur.

Si quis dixerit missas in quibus solus sacerdos sacramentaliter communicat illicitas esse, ideoque abrogandas; anathema sit. (*Concil. Trid.*, sess. XXII, cap. VI et can. 8.)

n'ajoute rien à la perfection du sacrifice ; il est complet sans elle, comme la communion, à son tour, est complète, même lorsqu'on la distribue en dehors de la messe. D'ailleurs, dans tous les sacrifices, la participation à la victime suppose le sacrifice achevé. L'immolation de l'agneau pascal était faite depuis de longues heures dans le temple, lorsque les familles se rassemblaient pour le manger. Il nous est donc permis de conclure que la communion des fidèles n'est pas l'essence et ne fait pas même nécessairement partie du sacrifice de l'Eucharistie. Nous dirons ce qu'il convient de penser de la *communion* du prêtre, après avoir parlé de la *consécration*.

V.

LA CONSÉCRATION PARTIE ESSENTIELLE DU SACRIFICE DE L'EUCHARISTIE

Si l'on s'en tenait à l'opinion de quelques théologiens, la consécration du pain et du vin au corps et au sang de Notre-Seigneur n'appartiendrait pas à l'essence et ne ferait même pas partie du sacrifice de nos autels : elle serait simplement un acte préparatoire nécessaire pour ce sacrifice [1]. C'est ainsi que le mystère de

1. Neque prætereunda hic omnino doctrina Seraphici Doctoris, qui mentem S. Augustini, Innocentii III, et Magistri in IV, dist. XIII, scrutatus et secutus in expositione textus, dubium III, ait : « Dicendum quod (sicut tangitur in « littera) missa dicitur, quia mittitur cœlestis missus. Cœlestis iste missus « (sicut exponit Innocentius) est magni consilii Angelus. Iste, inquam, mittitur « ad consecrandum, quia ipse est sacerdos invisibilis, qui consecrat, et conficit « hoc sacramentum, ubicumque conficiatur. Unde valet illa ratio in contra- « rium, qua objicit de angelico ministerio ; non tantum est hic missio, sed « etiam missio sacrificii ad Deum per summum Angelum scilicet Christum, « adsistentibus magnis Angelis : propter quod in fine dicitur, *ite, missa est ;* « et propter hoc missa rite appellatur. »

Unde non e cœlo, e quo mittitur (etiamsi persistat simul in cœlo) sed in altari, et ex ipso peragere sacrificium et explere actu sacerdotis supremi munus, docet. Neque obest, quod pariter asserat, mitti summum sacerdotem ad consecrandum, et ad conficiendum ; cum aliunde ille non sit præsens ad consecrandum, eo quod solum fiat realiter præsens per consecrationem, et immediate post illam. Quoniam hoc probat tantum consecrationem adæquate acceptam, juxta Doct. Seraphicum, involvere plura, quorum aliqua constitutiva etiam sacramenti provenire possunt a summo sacerdote, realiter jam præsente, licet non omnia. Credunt siquidem complures, per primam actionem, ortam ex verbis elevatis, poni Christum Dominum secundum se præsentem realiter ; nondum tamen formaliter præsentem loco, donec ipse pro posteriori producat suam formalem præsentiam sacramentalem : uti et eliciat actionem sustentantem accidentia sine subjecto ; unionemque sui cum speciebus, juxta diversas opiniones, a quibus modo præscindimus, et de quibus plura

l'Incarnation fut nécessaire pour le sacrifice offert par Jésus-Christ sur la croix ; cependant il ne faisait qu'en préparer la matière, selon ces paroles de l'Épître aux Hébreux, x, 5 : *Vous m'avez adapté un corps : Corpus autem aptasti mihi.* La consécration serait, pour le sacrifice de l'Eucharistie, ce que l'Incarnation fut pour le sacrifice du Calvaire ; de même que le Verbe de Dieu fait homme s'offrit en sacrifice sanglant, il s'offrirait en sacrifice non sanglant après s'être revêtu des apparences du pain et du vin et s'être fait ainsi le pain de vie. Ou, si l'on veut une autre comparaison, la consécration est nécessaire pour le sacrifice de la loi nouvelle, comme la naissance des victimes était indispensable pour les sacrifices anciens ; c'est la préparation de la matière. L'office du vendredi saint semble confirmer cette manière de voir. On y offre un véritable sacrifice sans qu'il y ait consécration ; la sainte hostie ayant été consacrée la veille. Il s'agit d'un véritable sacrifice, parce que l'Église adresse en l'offrant cette prière à Dieu : « En esprit d'humilité et d'une âme contrite nous deman-« dons d'être reçus de vous, Seigneur, et qu'ainsi *notre sacrifice* « s'accomplisse aujourd'hui devant vous, d'une manière qui vous « le rende agréable, ô Seigneur Dieu : — In spiritu humilitatis et « animo contrito suscipiamur a te, Domine ; et sic fiat sacrificium

in sequentibus. Et insuper Seraphicus ipse Doctor actiones alias exigit ad constituendum sacrificium juge.

Addendum sæpissime per consecrationem intelligi sacrificationem ipsam, apud illos præsertim, qui immolationem sacrificii constitutivam essentialiter distinguunt a transsubstantiatione. De reliquo autem evidentissimum est, Doct. Seraphicum hic postulare realem præsentiam in altari summi sacerdotis ad conficiendum sacrificium. Præterea cum immediate retulisset doctrinam Hugonis, part. IX, cap. xiv, dicentis : « Ipse hostia sacra missa vocari potest, « quia transmissa est primum, scilicet a Patre, ut esset nobiscum : postea a « nobis Patri, ut apud Patrem pro nobis intercedat. Primum a Patre nobis per « Incarnationem. Secundum a nobis Patri per Passionem. » Subjungit ex ipso Hugone : « Similiter in sacramento primum a Patre nobis per sanctificationem « (id est consecrationem) quæ a nobis esse incipit (ubi innuit quod nuper dixi-« mus circa modum quo usurpat sanctus Doctor consecrationem) : postea a « nobis Patri per oblationem, quia pro nobis intercedit. » Ubi etiam præscindimus ab eo, quod libati tituli, quos probabiles etiam dixit D. Thomas, III, q. LXXXIII, ad eumdem finem, sint opportuni ad nomen missæ exponendum, cum probabiliores alios dixerint theologi, inter quos cardin. Bellarminus, præallegato lib. V *de Missa*, cap. I, quoniam solum intendimus hic persuadere, Christum Dominum apud sententiam Hugonis, Magistri Sententiarum, Innocentii III, et Doctoris Seraphici, explere formaliter munus sacerdotis et conficere sacrificium incruentum ex altari ipso ubi adest sacramentaliter præsens. (Cienfuegos, *Vita abscondita*, disp. IV, sect. 2, p. 289 et 290.)

« nostrum in conspectu tuo hodie, ut placeat tibi, Domine Deus. » Le prêtre dit ensuite : « Priez, mes frères, afin que *mon sacrifice* « qui est aussi le vôtre, soit agréable à Dieu le Père tout-puis- « sant : — Orate, fratres, ut meum ac vestrum sacrificium accep- « tabile fiat apud Deum Patrem omnipotentem. » Et si même ces termes si expressifs ne se trouvaient pas dans l'office de ce jour, il serait difficile d'admettre que le sacrifice perpétuel cessât dans l'Église le jour du vendredi saint et que Dieu n'y reçût pas l'hommage par excellence qui lui est offert tous les autres jours de l'année. S. Augustin ne fait pas d'exception lorsqu'il dit : « Tous les jours, un sacrifice est offert à Dieu dans l'Église [1]. » S. Thomas dit qu'en cette circonstance on consomme l'hostie qui a éte consacrée la veille pour ne pas priver l'Église du fruit de la passion de Jésus-Christ [2]. Le sacrifice existe donc selon la pensée du saint docteur, en dehors de la consécration ; car c'est comme sacrifice et non comme sacrement que la Sainte Eucharistie produit des fruits qui s'appliquent à l'Église universelle ; les fruits du sacrement sont pour ceux qui le reçoivent. Une ancienne pratique de l'Église grecque était de ne pas consacrer la Sainte Eucharistie les jours de carême, excepté le dimanche, le samedi et le jour de la fête de l'Annonciation ; les autres jours on célébrait la messe des présanctifiés comme nous le faisons le vendredi saint [3]. Or il n'est pas croyable que l'Église grecque ait admis la suspension du sacrifice pendant un si long temps. L'office ainsi célébré était certainement pour elle un sacrifice, et le nom de *ministère sacré* qu'elle lui donnait l'indique suffisamment.

Quoi qu'il en soit de cette opinion et des raisons sur lesquelles elle s'appuie, Bellarmin, De Lugo, Suarez et la plupart des théo-

1. Omnibus diebus offertur Deo sacrificium in Ecclesia. (Epist. CXVIII, cap. II.)

2. Ad secundum dicendum quod veniente veritate, cessat figura. Hoc autem sacramentum est figura quædam et exemplum dominicæ passionis, sicut dictum est. Et ideo in die quo ipsa passio Domini recolitur, prout realiter gesta est, non celebratur consecratio hujus sacramenti. Ne tamen Ecclesia ea etiam die sit sine fructu passionis per hoc sacramentum nobis exhibitum, corpus Christi consecratum die præcedenti reservatur sumendum in illo die ; non autem sanguis, propter periculum, et quia sanguis specialius est imago dominicæ passionis, ut supra dictum est. (S. THOM., III, q. LXXXIII, art. 2.)

3. In omnibus sanctæ Quadragesimæ jejunii diebus, præterquam sabbato et dominica, et sancto Annunciationis die fiat sacrum præsanctificatorum ministerium. (*Concil. Laodic.*, cap. XLIX.)

logiens regardent comme indubitable que la consécration fait partie intrinsèque et essentielle du sacrifice. Telle paraît être, dit Suarez, la pensée de S. Thomas.

Remarquons tout d'abord que tout dépend ici de l'intention que Notre-Seigneur Jésus-Christ a eue lorsqu'il institua ce sacrifice. Les raisonnements que l'on peut faire en s'appuyant sur la nature du sacrifice ne sauraient donner de conclusion certaine; ils ne peuvent en aucun cas autoriser personne à refuser le caractère de partie essentielle du sacrifice eucharistique à la consécration. Le Seigneur était libre de mettre l'essence du sacrifice dans un acte qui suit la consécration, et dont celle-ci ne fait que préparer la matière; il était libre également de la mettre dans la consommation de la sainte hostie qui, faite solennellement par le prêtre, peut être considérée moins comme la réception d'un sacrement que comme le changement d'une chose sacrée, requis pour le sacrifice. Il pouvait tout aussi bien faire de la consécration la partie essentielle du sacrifice. Parmi tous les actes du culte, il n'en est pas de plus saint; il n'en est pas de plus propre à rendre hommage à la Majesté suprême de Dieu et à sa toute-puissance; le changement ou la destruction de l'offrande que réclame le sacrifice s'y trouve aussi. La question est donc de savoir lequel de ces actes, dont Jésus-Christ pouvait à son gré faire l'essence du sacrifice de la loi nouvelle, a été choisi par lui. Nous avons vu que l'offrande qui suit la consécration ne l'a pas été, non plus que la fraction de l'hostie; nous verrons plus loin ce qu'il convient de croire touchant la communion solennelle du prêtre célébrant la messe; mais en attendant, nous pouvons affirmer et nous établirons facilement que la consécration fait partie essentielle, si même elle n'est pas toute l'essence du sacrifice de l'Eucharistie.

D'après le récit des Évangélistes, Notre-Seigneur Jésus-Christ consacra le pain et le vin et il les donna à ses disciples. Ce sont les deux seuls actes du divin Maître dans l'institution de l'Eucharistie qui soient rapportés d'une manière explicite. Nous savons d'ailleurs que la distribution du pain et du vin consacrés ne font pas partie essentielle du sacrifice. Il ne reste donc, pour constituer son essence, que la consécration, à moins que l'on ne dise que les Évangélistes ont omis d'exprimer l'acte le plus important du Seigneur dans cette circonstance, ce qui est inadmissible.

Les paroles que Notre-Seigneur ajoute : *Faites ceci en mémoire*

de moi, confirment cette preuve. Il donne à ses apôtres, en prononçant ces mots, l'ordre exprès de consacrer son corps et son sang, sous les espèces du pain et du vin, comme il vient de le faire lui-même, et il veut que cette consécration soit faite en mémoire de lui; or que nous rappelle la consécration accomplie séparément du corps et du sang de Jésus-Christ, sinon que ce corps et ce sang adorables ont été séparés dans le sacrifice sanglant qu'il a offert pour nous sur la croix? C'est donc au sacrifice du Calvaire que doivent se reporter nos pensées, lorsque Jésus-Christ devient présent sur nos autels à la voix du prêtre redisant les paroles mystérieuses qu'il a prononcées le premier, à la dernière cène.

Une seconde preuve ressort de la nature même et de l'essence du sacerdoce de la loi nouvelle. Quelle est la fonction par excellence du prêtre, sinon l'oblation du sacrifice? S. Paul dit que tout pontife est établi pour les hommes en ce qui regarde Dieu, afin qu'il offre des dons et des sacrifices [1]. C'est avant tout pour offrir des sacrifices que le prêtre reçoit le caractère sacerdotal. Le premier pouvoir qui lui sera conféré, lorsqu'il recevra l'onction qui le fait prêtre et participant du sacerdoce éternel de Jésus-Christ, sera donc d'offrir le sacrifice; or ce premier pouvoir, d'après la forme du sacrement de l'Ordre, est celui de *consacrer*, que le saint concile de Trente nomme aussi comme le premier. C'est de lui que découle le pouvoir du prêtre, non seulement sur le corps réel de Jésus-Christ, mais aussi sur son corps mystique qui est l'assemblée des fidèles. Le pouvoir de consacrer et celui d'offrir le sacrifice ne sont donc qu'un seul et même pouvoir, puisque l'un et l'autre sont le premier. On dira peut-être que la consécration passe nécessairement avant l'oblation du sacrifice, qui ne peut avoir lieu que si elle a précédé; mais qu'en réalité l'oblation est la fin principale, tandis que la consécration n'est qu'un moyen d'y arriver. — S'il en était ainsi, s'il s'agissait de deux actes distincts, le pouvoir d'accomplir le second pourrait être donné à quelqu'un qui n'a pas celui d'accomplir le premier, comme on peut confier la fonction de distribuer la Sainte Eucharistie à un diacre qui ne peut pas la consacrer.

Toutes ces preuves, quelle que soit leur valeur, seraient sujettes à discussion, si elles ne concordaient parfaitement dans leur conclu-

1. Omnis namque pontifex pro hominibus constituitur in iis quæ sunt ad Deum ut offerat dona et sacrificia. (*Hebr.*, v, 1.)

sion avec le langage des Pères que nous avons déjà cités et que nous aurons encore l'occasion de citer. Ils n'hésitent pas à donner à la consécration les noms d'*oblation* et d'*immolation*.

Ajoutons une dernière considération.

Dans le sacrifice que nous offrons à Dieu, le principal offrant, le véritable sacrificateur n'est autre que Jésus-Christ lui-même. Il paraît donc logique que l'acte principal du sacrifice, celui qui en est la partie essentielle, soit aussi celui où Jésus-Christ agit le plus directement, celui où le prêtre mortel disparaît en quelque sorte tout entier, pour faire place au prêtre souverain et éternel. Les paroles de la consécration sont les propres paroles de Jésus-Christ, et si le prêtre les prononce, il les dit au nom de Jésus-Christ et comme ce divin Sauveur les dirait lui-même. Tous les autres rites du Saint Sacrifice sont accomplis par le prêtre agissant en son propre nom ou comme ministre de l'Église : mais pour celui de la consécration, c'est Jésus-Christ qui parle et qui agit; le prêtre ne fait que lui servir d'organe et d'instrument; aussi est-il le plus grand de tous, celui qui renferme les mystères les plus admirables; les autres rites pourraient être omis que le sacrifice n'en existerait pas moins; mais sans la consécration il n'y a pas de sacrifice.

Lorsqu'on avance, en faveur d'une autre opinion, que la consécration est la préparation du sacrifice plutôt que le sacrifice lui-même, on oublie que le Christ offert sur nos autels ne l'est pas comme matière, mais comme terme de l'immolation sacrée. Avant la consécration, il existe dans l'état qui lui est propre au sein de la gloire céleste. Au moment de la consécration, il conserve cette existence dans toute son intégrité, mais en même temps il en prend une autre sur l'autel; la substance du pain et celle du vin deviennent sa propre substance, la même que celle qui est au ciel et y demeure, mais sous les simples apparences de la matière dont elle a pris la place. Ce changement merveilleux, cette humiliation inconcevable, voilà l'hommage qu'il rend à son Père céleste, le sacrifice qu'il offre en notre faveur.

L'absence de sacrifice le jour du vendredi saint, qu'il faut admettre du moment que l'on reconnaît dans la consécration l'essence du sacrifice de l'Eucharistie, n'est pas un inconvénient tellement grave que l'on puisse y voir une objection fâcheuse contre cette doctrine. S. Thomas dit que l'on ne consacre pas les saintes espèces le jour du vendredi saint, parce que les figures s'effacent lorsque

paraît la vérité. La Sainte Eucharistie est la représentation mystique de la passion de Notre-Seigneur ; il ne convient donc pas de consacrer ce sacrement le même jour où l'on célèbre solennellement la mémoire de ce mystère comme il s'est accompli. Cependant, ajoute le saint Docteur, pour que l'Église ne soit pas entièrement privée du fruit qu'elle retire de la passion par cet adorable sacrement, le corps de Jésus-Christ consacré la veille est réservé pour être consommé à l'office de ce jour [1]. De cet enseignement de S. Thomas on peut tirer deux conséquences ; la première, que la consécration est la représentation du sacrifice de la croix et que c'est en elle que réside l'essence du sacrifice de l'Eucharistie ; la seconde, que la communion faite par le prêtre dans la célébration de l'office est utile, non seulement à lui-même, mais à toute l'Église, ce qui ne serait pas si elle ne faisait pas partie à quelque titre de la substance du sacrifice, comme nous le verrons bientôt. Les théologiens et les docteurs en droit canon s'accordent communément à reconnaître qu'il n'y a pas de sacrifice offert dans l'office du vendredi saint. Raban-Maur rappelle à ce propos que sous la loi ancienne, une fois l'année, le jour où le grand prêtre entrait dans le Saint des Saints, les autres prêtres n'offraient pas de sacrifices. C'était la figure de ce qui se pratique dans l'Église : le jour où notre souverain Prêtre a offert son sacrifice sanglant, tous les autres prêtres s'abstiennent. Le saint pape Innocent III dit qu'en ce jour l'Église ne célèbre pas les sacrements. La célébration des sacrements est pour lui le sacrifice de la messe ; il ne regarde donc pas comme un véritable sacrifice la messe des présanctifiés. Et comment pourrait-on, en effet, considérer comme telle une cérémonie dans laquelle ne se trouve qu'une seule des espèces eucharistiques ? Enfin ce que l'on dit d'une coutume de l'Église grecque, d'après laquelle la consécration n'aurait lieu que les samedis et dimanches pendant le temps du carême, ne prouve rien. Il ne semble pas que le concile de Laodicée, chap. XLIX, que l'on cite en sa faveur, parle de la Sainte Eucharistie : il dit simplement qu'il

1. Ad secundum, dicendum quod veniente veritate, cessat figura. Hoc autem sacramentum est figura quædam et exemplum dominicæ passionis sicut dictum est (in corp. art.). Et ideo in die quo ipsa passio Domini recolitur, prout realiter gesta est, non celebratur consecratio hujus sacramenti. Ne tamen Ecclesia ea etiam die sit sine fructu passionis per hoc sacramentum nobis exhibito, corpus Christi consecratum die præcedenti reservatur in illo die. (S. Thom., III, q. LXXXIII, art. 2 ad 2.)

ne faut pas offrir de pain bénit hormis ces deux jours : « Non oporr« tet in Quadragesima panem benedictum offerre, nisi in sabbato « et dominica. » Le pain bénit n'est pas la Sainte Eucharistie. En tout cas cette coutume, si elle existe quelque part, n'a pas été reçue ni approuvée par la sainte Église romaine; or, celle-ci ne répond pas des abus qui se sont glissés en grand nombre au sein des Églises schismatiques; ce n'est pas dans les points sur lesquels elles s'écartent de la pratique et de l'enseignement catholique qu'il faut leur demander des lumières.

Peut-être serait-ce ici le cas de parler d'une autre opinion sur l'essence du sacrifice de la messe, mise en avant par Cienfuegos [1].

1. Hactenus sollicitis theologorum excursionibus effusissime, anhelanterque quæsita fuit vera aliqua realis transmutationis species, per quam incruenta jugis oblatio constitueretur in ratione sacrificii ; nondum tamen inventam esse, ac proinde nequidquam insudatum fuisse, vidimus. Servata est ejusmodi gloria ipsi vitæ Eucharisticæ humanitatis Christi Domini, quæ simul est unica via ad terminum suspiratum metamque pertingendam. Porro unaquæque ex laudatis opinionibus, aut pure mysticam, aut figuratam solum mactationem invehit, et ex consequenti umbratilem duntaxat conceptum sacrificii, aut imaginarium, aut in actu primo solum, aut extra rem oblatam positum ; vel præsupponit statum talis naturæ, ut nullam sub illo mutationem realem pati possit hostia sacrificanda ; vel fingit victimam aliam, quam feriat, sistitque sacerdotem prope aram absque gladio, aliove instrumento separante realiter conjuncta, vulnerante aut realiter dividente. In quo summa difficultatis perque arduæ, summa veri et proprii sacrificii, et summa rerum subjectarum est.

Credimus autem scopum attigisse per vitam actualem sensitivam, aut a sensibus pendentem, Christi Domini sub speciebus, quam tanto studio promovere conati sumus hac scriptione ; non sane per illam existentem et perseverantem, ut planum est, sed per ipsam, qua ablatam aut impeditam postquam extitit actu, subindeque realiter sacrificatam. Hanc igitur vitam in actu secundo, miraculose de facto exercitam summus sacerdos ipse consecratione essentialiter quidem prærequisita, præsuppositive tamen se habente, et post ipsam a ministro factam sub utraque specie ; uti et postquam aliquos vitæ corporis actus elicuit sub speciebus, sive dum illos actu elicit (non enim sufficit, quod per actiones possibiles et futuras alioqui, immolet ; tum quia ad eas immolandas requiritur actus vitalis positivus humanus, propriusque sacerdotis, qui actus etiam immolatur; tum quia sicut mors debet supponere vitam quam auferat, et, quantum est ex se, aufert simul in perpetuum futuros alioqui actus vitales omnes ; sic in re nostra immolatio vitæ in actu secundo). Hanc inquam vitam Christus ipse Dominus, ut supremus sacerdos immolat solus, et simul offert, quatenus actus vitales miraculose productos imperio suæ voluntatis humanæ suspendat, sive removeat, decernatque non elicere ulteriorem ullum, sive non uti potentia instrumentaria productiva illorum pro libito ipsius, donec per quasi resurrectionem et commemorationem resurrectionis simpliciter, in mistione corporis et sanguinis ad vivum repræsentatam, resumat vitam actualem, usumque liberum virtutis instrumentariæ.

Hoc autem modo et imperio auferente vitam sensitivam omnem in actu se-

Ce pieux et savant cardinal a déployé une étonnante érudition à soutenir que l'essence du sacrifice est dans un acte particulier du Seigneur après la consécration ; acte auquel personne n'avait pensé jusque-là, et que personne parmi les théologiens de marque n'a considéré comme réel depuis. Nous ne dirons qu'un mot de cette opinion disparue avec son auteur. D'après Cienfuegos, Jésus-Christ, lorsqu'il devient présent dans la Sainte Eucharistie, exerce tout d'abord quelques actes de la vie sensitive. Ce n'est pas que ces actes lui soient naturellement possibles dans l'état sacramentel, mais il les exerce miraculeusement en vertu de sa toute-puissance divine. Ensuite il sacrifie cette vie sensitive, et suspend ces actes vitaux, jusqu'à ce que la parcelle de l'hostie mélangée au précieux sang dans le calice symbolise la résurrection ; alors il reprend cette même vie et ces mêmes actes. C'est ainsi, dit-il, que le Christ notre Seigneur, en sa qualité de souverain prêtre, s'immole seul et s'offre en sacrifice.

Il est inutile de nous arrêter à la réfutation d'un système dont la Sainte Écriture, ni les Pères, ni la liturgie ne renferment de trace. Regrettons seulement qu'un écrivain merveilleusement doué et dont la piété égalait le savoir, ait rendu moins utile un magnifique ensemble de recherches sur la Sainte Eucharistie, en les subordonnant à deux ou trois idées inacceptables, repoussées par tous ceux qui ont eu l'occasion de les étudier.

cundo : qua gaudebat (et quidem etiam actus per concomitantiam delatos, si adessent aliqui, et ne ulteriores adsint, impediendo illorum adventum) offert Deo, tanquam supremo domino vitæ et mortis, privationem illam vitæ, sive negationem, vel potius corpus ipsum ea vita spoliatum simpliciter, et voluntarie, uti et privatum usu libero potestatis instrumentariæ. Et rursus totum hoc fieri debet sensibile per actiones verbaque sacerdotis, et sub ea ratione constituit essentialiter intrinsece sacrificium, cum illud esse debeat sensibile ; et sub eadem minister est sacerdos vere sacrificans ; licet ad intrinsecam illam sacrificationem non concurrat, nisi quatenus efficit illam extrinsece sensibilem. Imperium itaque illud voluntatis humanæ summi nostri sacerdotis quo aufert vitam actualem sensitivam suæ humanitatis sacramentaliter existentis, inducensque propterea illius vitæ præexistentis carentiam, et ulterius ejus impossibilitatem usque ad tempus quasi resurrectionis, divina iterum virtute faciendæ ; et hæc omnia insuper in protestationem dominii supremi ; est sacrificatio formalis, mactatioque incruenta constitutiva essentialiter sacrificii jugis. (CIENFUEGOS cardin., *Vita abscondita,* etc., disp. V, sect. 3, 1.)

VI.

LA CONSÉCRATION, SEULE PARTIE ESSENTIELLE DU SACRIFICE DE L'EUCHARISTIE. — CE QU'IL FAUT PENSER DE LA COMMUNION DU PRÊTRE SOUS CE RAPPORT.

Il serait difficile, après ce que nous avons dit, de ne pas reconnaître, à la suite de presque tous les auteurs ecclésiastiques, une partie essentielle du sacrifice de la messe dans la consécration; mais nous pouvons aller plus loin et ajouter qu'elle en est très probablement la seule partie véritablement essentielle : c'est dans la consécration que consiste toute l'essence du divin sacrifice de nos autels.

D'après une opinion admise par plusieurs théologiens de grande autorité, parmi lesquels il nous suffira de citer Bellarmin, la consécration ne serait pas la seule partie essentielle du sacrifice eucharistique ; on devrait y joindre la communion que fait le prêtre en célébrant la messe. Ils en apportent une double raison : premièrement, disent-ils, dans tout sacrifice, le prêtre qui sacrifie doit participer à la victime offerte [1]. S. Thomas donne à entendre que la communion du prêtre fait partie essentielle du sacrifice eucharistique lorsqu'il enseigne que la communion du peuple sous l'espèce du vin n'est pas nécessaire, parce que le prêtre consomme les espèces du pain et du vin au nom de tous les assistants [2]. En second lieu, il est de l'essence du sacrifice et surtout de l'holocauste, que toute la victime soit consumée et réellement transformée, ce qui n'arrive, dans le sacrifice de nos autels, que par la communion du prêtre. Avant cette communion, Jésus-Christ se trouve sous les espèces consacrées comme une victime qui doit être immolée, et c'est en vertu de la communion que le changement requis pour le sacrifice s'accomplit. Il faut un changement réel et non pas simplement représentatif ou mystique : la communion seule l'opère.

1. Quicumque autem sacrificium offert debet sacrificii fieri particeps. Quia exterius sacrificium quod offertur, signum est interioris sacrificii quo quis seipsum offert Deo. (S. Thom., III, q. LXXXII, art. 4.)

2. Repræsentatio dominicæ passionis agitur in ipsa consecratione hujus sacramenti, in qua non debet corpus sine sanguine consecrari : potest autem a populo corpus sine sanguine sumi; nec exinde sequitur aliquod detrimentum, quia sacerdos in persona omnium sanguinem offert et sumit. (Id., III, q. LXXX, art. 12 ad 3.)

Ces deux motifs sont plus spécieux que solides, comme il sera facile de nous en convaincre, en examinant la seconde opinion.

Le Docteur Angélique, dont nous venons de citer un passage d'où l'on pourrait à la rigueur conclure qu'il considère la communion du prêtre ou la consommation des saintes espèces comme indispensable au sacrifice de l'Eucharistie, avait dit, quelques pages plus haut, que la Sainte Eucharistie est un sacrifice lorsqu'elle est offerte à Dieu et un sacrement lorsqu'on la reçoit [1]. Ailleurs il dit que la consécration du Saint-Chrême n'est pas un sacrifice comme la consécration de l'Eucharistie [2]. Dans l'article 4 de la question LXXXIII, S. Thomas passe en revue les principales cérémonies de la messe. Après avoir montré la consécration opérée par la vertu des paroles de Notre-Seigneur que le prêtre prononce, et le prêtre s'excusant en quelque sorte d'oser accomplir un acte si grand, sur l'ordre qu'il en a reçu, il le représente demandant à Dieu qu'il daigne regarder d'un œil favorable ce sacrifice, non plus à offrir, mais désormais offert et achevé, *hoc sacrificium peractum* [3]. Le prêtre demande ensuite l'application des fruits du sacrifice et du sacrement à ceux qui y participent et aux âmes des fidèles défunts. Après ces prières, dit S. Thomas, vient la préparation à la réception du sacrement, par le prêtre d'abord et après lui par les fidèles : *Deinde agitur de perceptione sacramenti, primo percipiente sacerdote, postmodum alii.* La communion du prêtre, non plus que celle des fidèles, ne fait donc pas partie essentielle du sacrifice, et c'est dans la consécration seule qu'il faut voir cette essence ; ce n'est ni avant ni après, mais dans l'acte même de la consécration, que la divine victime est immolée, parce que

1. Hoc sacramentum simul est sacrificium et sacramentum ; sed rationem sacrificii habet, in quantum offertur ; rationem autem sacramenti, in quantum sumitur. Et ideo effectum sacramenti habet in eo qui sumit, effectum autem sacrificii in eo qui offert, vel in his pro quibus offertur. (ID., III, q. LXXIX, art. 5.)

2. Dicendum quod consecratio chrismatis vel cujuscumque alterius materiæ, non est sacrificium, sicut consecratio Eucharistiæ. (ID., III, q. LXXXII, art. 4 ad 1.)

3. Deinde accedit ad consecrationem, in qua primo petit consecrationis effectum, cum dicit : *Quam oblationem tu, Deus,* etc. Secundo consecrationem peragit per verba Salvatoris, cum dicit : *Qui pridie,* etc. Tertio excusat præsumptionem per obedientiam ad mandatum Christi, cum dicit : *Unde et memores,* etc. Quarto petit *hoc sacrificium peractum* esse Deo acceptum, cum dicit : *Supra quæ propitio ac sereno vultu,* etc. (ID., III, q. LXXXIII, art. 4.)

c'est alors que le pain non sacrifié est changé au corps de Jésus-Christ sacrifié, dit Siméon de Thessalonique [1].

Telle est l'opinion à laquelle s'arrête Suarez, comme à la plus probable. Mais pour qu'on puisse l'accepter, il faut démontrer d'abord que la consécration renferme toutes les conditions voulues pour être l'essence du sacrifice eucharistique. Il est évident que Notre-Seigneur n'aurait pas donné ce caractère à un acte impropre à le recevoir,

Il faut regarder comme indubitable que l'on trouve dans la consécration la double signification mystique et morale nécessaire pour le sacrifice. Elle représente la passion de Jésus-Christ, puisqu'il a recommandé d'y voir un mémorial de ses souffrances et de sa mort. Elle est un acte du culte destiné à reconnaître et à honorer le souverain domaine de Dieu. Par elle, en effet, s'opère le plus grand des miracles, et l'Église est en possession d'offrir à Dieu un présent d'un prix infini, qui n'est autre que l'Homme-Dieu lui-même.

Mais dans la consécration, disent les adversaires de cette opinion, le prêtre ne participe pas à la victime, il ne se nourrit pas de sa chair, ce qui est indispensable pour un sacrifice complet. La consommation des saintes espèces fait donc aussi partie du sacrifice.

Ce raisonnement aurait quelque valeur s'il était vrai que la manducation d'une partie au moins de la victime fût nécessaire à l'existence du sacrifice ; mais elle ne l'est pas. Il y avait sous l'ancienne loi de nombreux sacrifices dans lesquels les victimes étaient entièrement consumées par le feu, sans que rien en fût réservé pour l'usage des prêtres ou de ceux qui les offraient. La manducation des chairs de la victime n'était donc pas nécessaire à l'existence ni à la perfection du sacrifice ; elle en était une conséquence qui indiquait l'effet. Aussi arrivait-il ordinairement qu'on ne les mangeait ni dans le lieu ni le jour même où le sacrifice avait été offert. La consécration peut donc suffire à l'essence du sacrifice eucharistique, quoiqu'elle ne contienne rien qui ressemble à ce mode de participation à la victime offerte.

On a dit encore que tout sacrifice exige la destruction ou au moins un changement notable de la victime offerte, ce que l'on ne trouve pas dans l'Eucharistie.

Le changement du pain et du vin au corps et au sang de Notre-

1. Quia tunc facta est mutatio ex pane non mactato in corpus Christi mactatum. (Apud Nicolaum Cabasilam, *in expos. Liturg.*, cap. XXXII.)

Seigneur suffit pour remplir cette condition ; mais il faut pénétrer plus avant dans ce mystère.

Les sacrifices anciens étaient imparfaits ; le prêtre, en les offrant, ne faisait que des actes purement humains et naturels ; il détruisait une chose pour faire sortir de cette destruction un hommage à Dieu, maître suprême de tout ce qui existe. C'était le moyen le plus efficace qui fût en sa possession pour rendre à ce Dieu tout-puissant l'hommage extérieur qui lui est dû. Mais le sacrifice de l'Eucharistie que Jésus-Christ nous a laissé est parfait ; l'acte par lequel il s'accomplit est surnaturel et divin. Il y a bien la destruction de la substance du pain et du vin, mais cette destruction ou plutôt ce changement n'a lieu que pour procurer la présence de la véritable victime, le corps et le sang de Jésus-Christ dans un état d'immolation. Ce corps et ce sang adorable, voilà le terme auquel aboutit l'acte sacrificateur du prêtre de la loi nouvelle. Tandis que le prêtre de l'ancienne loi n'avait comme résultat de son action que des chairs d'animaux, privées de vie, à offrir au Seigneur, nous avons Jésus-Christ lui-même, dépouillé à nos yeux de toute sa grandeur, de toute sa puissance, de sa divinité même et de son humanité, autant qu'il s'en peut dépouiller, et humblement caché sous les apparences d'un peu de pain et de vin qui deviendront tout à l'heure la nourriture et le breuvage du prêtre. Si ce n'est pas là un changement de la victime offerte, si ce n'est pas même un anéantissement, à quoi donc pourra-t-on donner ce nom ?

Jésus-Christ est la victime principalement et simplement offerte dans le sacrifice de nos autels ; il en est en même temps le terme. C'est sa présence à l'état de victime qui résulte de l'acte sacrificateur ; cette présence et cet état d'immolation, voilà ce que veut celui qui offre le sacrifice. Le pain et le vin matière première du sacrifice ont cessé d'exister ; ce ne sont plus eux qui sont offerts ; en vertu du changement merveilleux opéré à la voix du prêtre, il y a sur l'autel une tout autre offrande, infiniment plus digne de Dieu. C'est elle qui lui est offerte, comme la véritable victime ; le pain et le vin n'étaient que des éléments préparatoires, nécessaires à sa venue ; il importe peu qu'ils disparaissent lorsque l'acte du sacrifice s'accomplit, et que l'offrande commencée avec du pain et du vin s'achève sans ces deux substances.

On a dit que la présence de Notre-Seigneur, même à l'état de

victime, sous les espèces eucharistiques, et l'oblation qui en est faite ne constituent pas un sacrifice parfait, de même que l'offrande d'un agneau faite à Dieu autrefois sur l'autel de Jérusalem n'aurait pas été un sacrifice véritable, si cet agneau n'avait pas été égorgé ensuite. Mais d'abord, il n'est pas exact que l'immolation réelle, ou la destruction de la victime fût toujours exigée dans les sacrifices anciens ; une consécration définitive et sans retour au culte de Dieu, d'une chose qui lui était offerte, était considérée comme un véritable sacrifice. En second lieu, l'agneau ainsi présenté, puis repris sans effusion de sang, ne ressemble en rien à Jésus-Christ qui, après avoir versé tout son sang et offert sa vie en sacrifice sur la croix, reprend sur nos autels cet état de victime et s'offre de nouveau d'une manière non sanglante, mais très réellement à Dieu en holocauste. Qu'exige l'holocauste, c'est-à-dire le plus parfait des sacrifices, sinon que la victime offerte soit entièrement consacrée à honorer Dieu, à glorifier sa grandeur, sa puissance, son amour? Or c'est ce que fait Jésus-Christ au moment de la consécration ; il se donne et s'immole tout entier pour la gloire de son Père céleste. Il est vrai que son corps adorable n'est pas détruit par le feu ; mais il ne fut pas détruit non plus sur le Calvaire. Il est vrai que son sang ne coule pas à flots ; mais il est séparé mystiquement du corps par la vertu même des paroles qui opèrent le sacrifice. De même ces paroles sacrées montrent le corps et le sang mais ne parlent point de l'âme du Seigneur ; elle aussi se trouve séparée d'eux en vertu de l'immolation. Il est vrai que la séparation n'est plus réelle comme elle l'était sur le Calvaire, parce que Jésus-Christ, ressuscité d'entre les morts, ne meurt plus ; mais au point de vue du sacrifice, elle existe, quoique purement mystique, et c'est assez pour qu'il soit permis d'affirmer que l'on trouve, dans l'acte de la consécration, l'immolation ou le changement nécessaire, pour qu'on puisse voir en elle toute l'essence du sacrifice adorable de l'Eucharistie.

Il est encore une autre condition requise. Tout sacrifice est un acte extérieur accessible aux sens. La consécration possède-t-elle ce caractère d'une manière suffisante ?

Le sacrifice de l'Eucharistie est un acte absolument surnaturel que nos sens ne peuvent pas percevoir en lui-même. Mais ce que nous ne voyons pas directement peut être révélé à nos sens d'une autre manière. Lorsque le prêtre ou quelque fidèle fait la sainte

communion, on ne voit pas le corps adorable du Sauveur dont il se nourrit ; mais on peut voir les espèces du pain et du vin, et c'est assez pour savoir quel mystère s'accomplit. De même, dans la consécration, on peut voir et entendre le prêtre prononçant les paroles de la consécration sur le pain et le vin, et l'on sait ainsi que la divine victime est sur l'autel où elle s'immole pour nous. Il n'est pas besoin d'autre signe extérieur pour révéler le mystère du sacrifice, et l'on n'en trouverait pas de plus sensibles dans les autres actes concourant au divin sacrifice.

La consécration possède donc tous les caractères nécessaires pour que notre adorable Sauveur ait pu faire consister en elle toute l'essence du sacrifice de l'Eucharistie, qu'il nous a laissé comme gage suprême de son amour. Mais n'aurait-il pas pu vouloir que la manducation de la victime, que la consommation des saintes espèces fût, aussi bien que la consécration, une partie essentielle du sacrifice eucharistique ?

Sans doute il l'aurait pu. Il est même certain que la communion du prêtre porte avec elle un caractère extérieur de changement et d'immolation plus accentué que la consécration. Elle complète la représentation de la mort de Notre-Seigneur et rappelle même sa sépulture ; elle marque d'une manière frappante quels effets nous devons attendre et quels fruits retirer de ce divin sacrifice. On peut dire encore que dans le sacrifice de Melchisédech, type et figure du sacrifice eucharistique, le changement subi par le pain et le vin consista uniquement en ce que l'un fut mangé et l'autre bu, et qu'il convient que la réalité soit conforme à la figure. Mais il ne suffit pas que Notre-Seigneur ait pu faire de la communion du prêtre une partie essentielle et même toute l'essence du sacrifice qu'il a institué, il faut encore qu'il l'ait voulu. Or il y a peu de raison de croire que telle ait été sa volonté.

Nous ne donnons pas comme certain, mais seulement comme très probable, que la communion du prêtre célébrant la messe ne fait pas partie essentielle de ce sacrifice, parce que la volonté de Notre-Seigneur Jésus-Christ ne nous est pas connue suffisamment sur ce point. Ni la Sainte Écriture, ni la tradition, ni la liturgie ne nous offrent de renseignements précis. Cependant le silence même des évangélistes est une très forte présomption, on peut même dire une preuve qui laisse peu de place au doute. Les évangélistes, et S. Paul avec eux, nous disent bien que Jésus-Christ a

consacré le pain et le vin, qu'il en a fait son corps et son sang, et qu'il les a donnés à ses apôtres, mais ils ne disent pas qu'il se soit communié lui-même. Sans doute l'opinion qui le soutient a pour elle de fortes probabilités; mais enfin les évangélistes ne le disent pas : or, peut-on supposer qu'ils aient tous omis de relater ce fait, si la communion de Jésus-Christ avait été une partie essentielle du sacrifice qu'il instituait et si, par conséquent, la communion de ceux qui l'offrent sur son ordre en faisait partie au même titre? Si Jésus-Christ n'a pas communié, la communion du prêtre n'est pas de l'essence du sacrifice; s'il a communié, on peut dire encore qu'elle ne l'est pas, puisque les évangélistes n'en ont pas parlé, et qu'il serait inadmissible qu'ils aient gardé le silence sur un fait d'une importance si grave, parce qu'il touche à l'essence de ce qu'il y a de plus saint et de plus divin dans la religion chrétienne.

Nous avons déjà cité plusieurs textes des Pères qui montrent que, dans leur pensée, le sacrifice de l'Eucharistie s'accomplit au moment de la consécration; par exemple ces paroles de S. Ambroise : « Nous avons vu le souverain prêtre descendre jusqu'à nous; « nous l'avons vu et nous l'avons entendu offrir pour nous son sang. « Il l'offre manifestement parmi nous au moment où sa parole « sanctifie le sacrifice que nous offrons [1]. » Ces paroles du saint docteur n'ont pas besoin de commentaire; il est évident que pour lui c'est au moment où le pain et le vin sont changés au corps et au sang de Jésus-Christ que s'accomplit le sacrifice. Le vénérable Bède dit plus clairement encore : « La mémoire de la Passion du « Christ est renouvelée lorsque la matière du pain et du vin est « changée au sacrement de son corps et de son sang, par l'ineffable « sanctification du Saint-Esprit [2]. » On lit dans les actes du XII[e] concile de Tolède : « Il nous a été rapporté que quelques prê« tres ne font pas la sainte communion autant de fois qu'ils célè« brent en un même jour; mais si dans un jour ils offrent plusieurs « sacrifices à Dieu par eux-mêmes, ils ne communient pas aux « premiers qu'ils offrent; ils prennent la sainte communion seu-

1. Vidimus principem sacerdotem ad nos venientem; vidimus et audivimus offerentem pro nobis sanguinem suum. Tunc ipse offerre manifestatur in nobis quando sermo ejus sanctificat sacrificium quod offerimus. (S. AMBROS., *in Ps.* XXXIX.)

2. Memoria passionis replicatur, cum panis et vini creatura in sacramentum carnis et sanguinis ejus ineffabili spiritus sanctificatione transfertur. (VEN. BEDA, hom. *Dominicæ infra octavam Epiphan.*)

« lement au dernier, comme s'il ne fallait pas participer à ce véri-
« table et admirable sacrifice toutes les fois que l'immolation du
« corps et du sang a été faite [1]. »

Il résulte de ces paroles que l'immolation de la victime est accomplie et que le sacrifice est réellement offert avant que le prêtre y participe. C'est bien ce que signifient ces paroles : « Il faut par-
« ticiper au sacrifice toutes les fois que l'immolation a été faite :
« *Participandum est de sacrificio, quoties immolatio facta consti-*
« *terit.* » L'immolation dont parle le concile n'est autre chose que la consécration, et les paroles du concile reviennent à celles-ci : « Le
« prêtre doit communier toutes les fois qu'il a consacré. » Il ne consomme donc pas pour immoler la victime ou offrir le sacrifice, mais il doit l'immoler d'abord et y participer ensuite toutes les fois qu'il aura offert ce sacrifice. S. Grégoire de Nysse avait dit de même dans un sermon sur la résurrection que la participation au sacrement de l'Eucharistie suppose l'immolation déjà faite et le sacrifice offert. Il cite à cette occasion les paroles de S. Paul (*I Cor.*, x, 18) que rapporte aussi le concile de Tolède : *Ceux qui mangent les victimes participent à l'autel : Qui edunt hostias participes sunt altaris.* On mange donc les victimes pour participer à l'autel, c'est-à-dire au sacrifice offert sur l'autel ; on ne les mange que lorsqu'elles ont été sacrifiées.

Nous avons déjà dit que la consécration est le seul acte dans lequel le prêtre qui officie agit uniquement comme représentant du prêtre par excellence : on peut dire à ce moment en toute vérité et littéralement : ce n'est pas le célébrant qui agit, mais Jésus-Christ qui agit par lui. Il n'en est pas de même dans la consommation des saintes espèces, où l'action du ministre paraît seule. Ne convient-il pas, dès lors, que l'essence du sacrifice se trouve uniquement dans la consécration et que la communion du prêtre n'en fasse pas partie ?

Il n'y avait, du reste, aucune nécessité pour Notre-Seigneur Jésus-Christ de donner à la communion du prêtre la qualité de

1. Relatum est nobis quosdam e sacerdotibus, non tot vicibus communionis sanctæ gratiam sumere, quoties sacrificium in una die videntur offerre, sed in uno die, si plurima per se Deo offerant sacrificia, in omnibus se oblationibus a communione suspendant, et in sola tantum extremi sacrificii oblatione, communionis sanctæ gratiam sumant, quasi non sit toties illi vero et singulari sacrificio participandum, quoties corporis et sanguinis immolatio facta constiterit. (*Concil. Tolet.*, XII, cap. v.)

partie essentielle du sacrifice qu'il instituait ; il semblait, au contraire, convenir qu'il ne le fît pas. La consécration suffisait pour la signification morale et mystique du sacrifice et pour l'immolation de la victime. Le sacrifice sanglant du Fils de Dieu fut consommé par sa mort ; sa sépulture fut un acte qui s'y rattachait comme une conséquence et une preuve de la réalité de la mort, mais elle ne fit pas essentiellement partie du sacrifice lui-même. De même la communion que fait le prêtre, lorsqu'il célèbre la sainte messe, se rattache nécessairement au sacrifice; elle en est une conséquence; elle démontre qu'il est accompli ; elle y met, si l'on veut, le dernier sceau. Si la communion du prêtre ne suivait pas la consécration, il arriverait ce qui serait arrivé si le corps de Notre-Seigneur fût demeuré sur la croix sans être mis dans le tombeau ; le sacrifice n'en serait pas moins accompli. Mais parce que le corps de Notre-Seigneur, après son sacrifice du Calvaire, fut mis dans le tombeau, il convient que cette circonstance soit aussi représentée, et elle l'est par la communion du prêtre.

Mais, dira-t-on, si le sacrifice est accompli par le fait même de la consécration du pain et du vin au corps et au sang de Notre-Seigneur, n'en doit-on pas conclure que la communion du prêtre qui célèbre n'est pas une obligation de droit divin? Nous n'avons, en effet, aucun précepte positif de Jésus-Christ qui impose cette obligation. Si elle est de droit divin, elle le doit uniquement au principe général en vertu duquel tout sacrifice, et en particulier le sacrifice par excellence, doit être complet ; or le sacrifice de l'Eucharistie serait complet sans la communion du prêtre, si elle ne faisait pas partie de son essence. Cependant l'Église tient tant à ce que la communion du prêtre suive la consécration, que, s'il arrivait que l'officiant ne pût pas prendre les saintes espèces lorsqu'il a consacré, un autre prêtre devrait achever le sacrifice interrompu et communier à sa place. S. Thomas l'enseigne [1], et les rubriques

1. Si sacerdos morte aut infirmitate gravi occupetur ante consecrationem corporis et sanguinis Domini, non oportet ut per alium suppleatur. Si vero incœpta consecratione, hoc acciderit, puta consecrato corpore ante consecrationem sanguinis, vel etiam consecrato utroque, debet missæ celebritas per alium expleri. Unde (ut habetur decret. VII, quæst. I, cap. *Nihil*, in Toletano concilio VII, can. 2) legitur : Censuimus convenire ut cum a sacerdotibus missarum tempore mysteria sacra consecrantur, si ægritudinis accidat cujuslibet eventus, quo cœptum nequeant explere mysterium, sit liberum episcopo vel presbytero alteri consecrationem exequi incœpti officii. Non enim aliud competit ad supplementum initiatis mysteriis, quam aut incipientis, aut subse-

du Missel l'ordonnent expressément. S. Alphonse de Liguori trace cette règle de conduite : Si le prêtre se trouve dans l'impossibilité de continuer le Saint Sacrifice, après la consécration, même d'une seule espèce, un prêtre à jeun, et même, à son défaut, un prêtre qui ne le serait pas, doit le suppléer, parce que l'obligation de pourvoir à l'intégrité du sacrifice prime toute autre obligation. D'après les rubriques, lorsque la consécration n'a pas encore été faite, il ne faut pas continuer la messe, à moins qu'il n'y ait crainte de scandale : *Ante consecrationem, si non timetur scandalum, debet missam incœptam desinere.* Des auteurs disent que le scandale est toujours à craindre. Il est facile de s'entendre. Certainement si le prêtre, étant forcé d'interrompre la messe, il s'en trouvait quelque autre à jeun qui pût la continuer et qu'il ne le fît pas, le peuple serait scandalisé. Mais si l'assistance savait qu'il n'est pas possible de trouver un prêtre à jeun pour suppléer celui que la mort ou quelque accident grave met dans l'impossibilité de continuer, le scandale serait de faire achever la messe par un prêtre que l'on saurait n'être plus à jeun. Même après la consécration, il serait nécessaire, en pareil cas, de prévenir les fidèles de ce que l'Église ordonne de faire.

De ces règlements il résulte que l'Église tient d'une manière absolue à la communion du prêtre qui célèbre. Pourquoi y tiendrait-elle plus qu'à celle des simples assistants, si elle n'était pas une partie essentielle du sacrifice? Même on sait d'une manière certaine que les apôtres qui ont assisté à l'institution du sacrifice eucharistique y ont communié, tandis qu'il demeure incertain que Notre-Seigneur lui-même, le premier prêtre célébrant, l'ait fait.

quentis benedictio completa sacerdotis : quia nec perfecta videri possunt, nisi perfecto ordine compleantur. Cum enim simus omnes unum in Christo, nihil contrarium diversitas personarum format, ubi efficaciam prosperitatis unitas fidei repræsentat. Ne tamen quod naturæ languoris causa consulitur, in præsumptionis perniciem convertatur, nullus absque proventu patentis molestiæ minister vel sacerdos, cum cœperit, imperfecta officia præsumat omnino relinquere. Si quis hoc temerarie præsumpserit, excommunicationis sententiam sustinebit. (S. Thom., III, q. lxxxiii, art. 6 ad 1.)

Si quis extra casus necessitatis integra sacramenta non sumpserit, gravissime peccat. (*Rubricæ missalis.*)

Si deficiat sacerdos post consecrationem, etiam unius tantum speciei, tunc supplere debet sacerdos jejunus, si adsit, alias etiam non jejunus, cum urgeat majus præceptum de integritate sacrificii. Si autem deficiat post sumptionem solius corporis Christi, communius dicitur tunc ab alio calicem esse sumendum. (S. Alph. Liguor., *Theol. moral.*, de Eucharistia.)

On répond à ces difficultés que l'obligation pour les prêtres de communier sous l'une et l'autre espèce, lorsqu'ils offrent le Saint Sacrifice, ne fait de doute pour personne, et tous la considèrent comme très grave : l'usage de l'Église et toute la tradition en font foi ; mais ce n'est pas une raison pour conclure que cette communion fait partie essentielle du sacrifice. Elle n'est pas imposée aux prêtres pour qu'ils sacrifient et comme si le sacrifice n'existait pas sans elle, mais pour qu'ils participent au sacrifice avant tous les autres, parce que, dit S. Thomas citant S. Denis l'Aréopagite : « Celui qui distribue les choses divines aux autres doit d'abord y prendre part lui-même. » « Qu'est-ce qu'un sacrifice, » dit encore S. Denis, « auquel celui qui l'offre ne participe pas ? » Or c'est en se nourrissant de la chair des victimes qu'on prend part aux sacrifices, selon la parole de l'Apôtre : *Est-ce que ceux qui mangent les hosties ne participent pas à l'autel : Nonne qui edunt hostias participes sunt altaris ?* (*I Cor.*, x, 18.) La communion du prêtre montre qu'il lui appartient d'offrir le sacrifice, que c'est à lui personnellement que ce sublime ministère est confié. Ensuite il distribue aux autres les saintes espèces, parce qu'il est établi comme dispensateur des trésors divins dont il doit profiter le premier [1].

On peut dire aussi qu'il est dans la nature de ce sacrifice d'aboutir à la communion. Certainement l'intention de Notre-Seigneur a été tout d'abord de glorifier Dieu lorsqu'il l'a institué ; mais cette intention première n'empêchait point qu'il ne voulût en même temps nous procurer, par ce moyen, la nourriture nécessaire à nos âmes. La victime immolée dans ce sacrifice devient pour nous le pain de vie qu'il faut manger, pour posséder la vie éternelle. La manducation de cet aliment divin ne fait point partie essentielle du sacrifice lui-même, mais elle y est adjointe, comme une perfection intrinsèque qu'il n'en faut pas séparer, et sans laquelle le sacrifice perdrait l'une de ses raisons d'être.

1. Per hoc quod participat sacrificio ostendit ad se sacrificium interius pertinere. Similiter etiam per hoc quod sacrificium populo dispensat, ostendit se esse dispensatorem divinorum, quorum ipse primo debet esse particeps, sicut Dionysius dicit (*Eccles. hierarch.*, cap. III). Et ideo ipse ante sumere debet quam populo dispenset. Unde et in prædicto capite legitur : Quale sacrificium, cui nec ipse sacrificans particeps esse dignoscitur? Per hoc autem fit particeps quod de sacrificio sumit, secundum illud Apostoli (*I Cor.*, x, 18) : *Nonne qui edunt hostias, participes sunt altaris ?* Et ideo necesse est quod sacerdos, quotiescumque consecrat, sumat integre hoc sacramentum. (S. THOM., III, q. LXXXII, art. 4.)

Que la communion du prêtre soit de droit divin ou seulement de droit ecclésiastique, il est difficile de le décider. Le concile de Trente dit seulement qu'il fut toujours en usage dans l'Église que les prêtres qui célèbrent le Saint Sacrifice communient ; que cet usage est de tradition apostolique et qu'il doit être fidèlement gardé : *Qui mos tanquam ex traditione apostolica descendens jure ac merito retineri debet.* Il n'est pas question, dans ce texte, de droit divin, mais seulement de tradition apostolique. D'autres décrets plus anciens laissent de même la question incertaine. Mais que Notre-Seigneur ait imposé directement cette obligation, ou qu'il ait laissé à son Église le soin de l'imposer, tout ce que l'on peut en conclure, c'est qu'elle a été jointe au sacrifice pour le compléter en quelque manière. Ajouter qu'elle fait partie essentielle du sacrifice lui-même serait aller trop loin. Tout dépendait de la volonté de Jésus-Christ, et rien absolument ne prouve que sa volonté ait été de faire de la communion du prêtre quelque chose d'essentiel au sacrifice. Nous nous arrêterons donc à cette conclusion que, selon toutes les apparences, l'essence du sacrifice de l'Eucharistie consiste uniquement dans la consécration ; mais que la communion du prêtre ne doit pas en être séparée. Elle est un complément extérieur du sacrifice, grâce auquel il atteint sa fin tout entière.

VII.

LA CONSÉCRATION DU PAIN ET CELLE DU VIN, TOUTES DEUX NÉCESSAIRES A L'ESSENCE DU SACRIFICE

On peut considérer comme une vérité hors de doute que l'essence du sacrifice de l'Eucharistie consiste dans la consécration du pain et du vin au corps et au sang de Notre-Seigneur. Il est donc à propos, pour bien connaître cette essence, d'étudier avec soin les divers éléments dont elle se compose. Nous n'avons à nous occuper ici ni de la matière première, ni de la forme qui agit sur cette matière, ni du ministre qui applique la forme à la matière pour réaliser le sacrifice, mais uniquement du sacrifice lui-même, résultat de cette application.

Trois faits sont à considérer dans la consécration du pain et du vin.

Le premier est la destruction ou l'anéantissement du pain et du

vin en l'honneur et pour le culte de Dieu. Il correspond à l'égorgement des anciennes victimes.

Le second est le commencement de la présence de Jésus-Christ sous les espèces eucharistiques. C'est aussi pour honorer Dieu et lui rendre le culte suprême auquel lui seul a droit que Jésus-Christ prend ainsi sur l'autel la place de la substance du pain et du vin.

Le troisième est l'immolation mystique de la divine victime, qui s'opère par la consécration distincte et séparée du pain et du calice. En vertu des paroles de cette double consécration, le corps et le sang du Seigneur sont séparés sacramentellement, quoiqu'ils demeurent réellement unis à cause de la concomitance.

De ces trois faits, les deux premiers, bien que distincts, doivent être regardés comme n'en formant qu'un seul, parce qu'ils ne sont ensemble qu'une seule consécration, un seul et même changement, dont le point de départ est une substance et le point d'arrivée une autre. La destruction du pain, prise en elle-même et isolée du changement substantiel au corps de Notre-Seigneur, est une préparation au sacrifice ; elle n'en fait réellement partie que par le terme auquel elle s'arrête, qui est la présence sacramentelle de Notre-Seigneur. Or la présence de Notre-Seigneur commence d'être deux fois : une première fois sous l'espèce du pain ; une seconde fois sous l'espèce du vin. Ces deux changements sont-ils deux sacrifices ou ne forment-ils ensemble qu'un sacrifice unique?

Il semblerait d'abord que l'on se trouve en présence de deux sacrifices. Dès que le pain est consacré, il a cessé d'exister comme tel; c'est la substance du Fils de Dieu fait homme qui tient la place de sa substance; la victime est immolée ; le pain vivant descendu des cieux est entre les mains du prêtre, au lieu du pain matériel; le festin est préparé, et c'est pour rendre à Dieu tout l'honneur et le culte dont il est digne, que Jésus-Christ s'est abaissé jusqu'à venir parmi nous et se faire notre nourriture. On peut dire que rien ne manque aux éléments nécessaires pour le sacrifice. Puis, la consécration du pain achevée, le même mystère se renouvelle pour le calice, et il semble qu'un second sacrifice succède au premier. Cependant une condition essentielle n'est pas suffisamment remplie par la consécration d'une espèce, on n'y voit pas la représentation explicite du sacrifice sanglant offert une fois pour notre rédemption, tandis qu'il est aisé de la reconnaître dans la consécration des deux espèces faite séparément.

Plusieurs auteurs ont été d'avis que chacune des deux consécrations, ayant tout ce qu'il faut pour être un sacrifice, doit être considérée comme telle, mais que néanmoins se trouvant réunies, elles n'en forment qu'un seul, comme deux gouttes d'eau sont bien l'une et l'autre de l'eau, et si on les joint ensemble elles ne sont encore que de l'eau. Les deux consécrations seraient chacune essentiellement un sacrifice, mais elles se fondraient en quelque sorte ensemble pour n'en être plus qu'un, comme l'espèce du pain et l'espèce du vin, lorsqu'on les reçoit, ne sont qu'un seul et unique sacrement. Si on objecte que l'on ne voit pas assez la représentation mystique de la mort de Notre-Seigneur dans chaque consécration prise isolément, les partisans de cette opinion répondent que la signification mystique du sacrifice est de moindre importance que la signification morale, et que d'ailleurs elle ne manque pas complètement. Les paroles de la consécration du pain présentent le corps de Notre-Seigneur seul, c'est-à-dire privé de son âme et surtout de son sang ; la consécration du calice fait aussitôt après ressortir cette vérité. Or que peut être un corps privé d'âme et de sang, sinon un corps immolé et mort? Que peut être aussi du sang sorti des veines et séparé du corps, sinon le sang d'une victime égorgée? L'une et l'autre consécration rappelle donc d'une manière suffisante la mort de Jésus-Christ sur la croix. Que si la représentation du sacrifice de la croix est plus complète par la réunion des deux consécrations, on peut en conclure seulement que le sacrifice acquiert ainsi une intégrité plus parfaite, mais non pas que les deux consécrations sont simplement les parties intégrantes d'un seul tout et que l'essence du sacrifice réside uniquement dans leur assemblage.

En face de cette opinion s'en élève une autre diamétralement opposée. D'après elle, la consécration, en tant qu'elle est considérée comme le changement réel, la transsubstantiation du pain et du vin et rien de plus, n'appartiendrait pas extrinsèquement à l'essence du sacrifice. Elle serait seulement comme une préparation à l'immolation mystique qui consiste dans la représentation du corps et du sang mis à part, comme s'ils étaient réellement séparés par la mort. Cette immolation mystique constituerait, à proprement parler, l'essence du sacrifice, car le changement du pain n'est pas la fin principale que se propose le sacrificateur, ce n'est pas non plus un acte religieux ayant par lui-même la vertu de nous rendre

Dieu favorable ; mais la vue de Jésus-Christ présent devant lui à l'état de victime peut nous attirer ses faveurs; or il faut que Jésus-Christ soit présent avant d'être immolé, et la consécration ne fait que rendre l'immolation possible. En quoi l'immolation à son tour consistera-t-elle, sinon dans la séparation mystique du corps et du sang divin, que la consécration séparée des deux espèces opère ?

Les théologiens qui soutiennent cette opinion ne disent pas s'ils considèrent chacune des consécrations comme partie essentielle ou seulement intégrante du sacrifice.

Il y a du vrai dans l'une et l'autre de ces opinions, et peut-être au fond ne diffèrent-elles pas autant qu'elles paraissent le faire. Il est certain que Notre-Seigneur Jésus-Christ aurait pu constituer l'essence du sacrifice de l'Eucharistie soit dans chacune des deux consécrations, soit exclusivement dans leur réunion ; mais il ne suffit pas d'examiner la possibilité, il faut, autant qu'on peut, voir ce qui est.

Si nous considérons attentivement la Très Sainte Eucharistie, telle que Jésus-Christ l'a instituée, nous voyons premièrement que la consécration du pain et celle du vin sont en elles-mêmes indépendantes l'une de l'autre ; l'espèce du pain n'en serait pas moins consacrée, si la consécration du calice ne suivait pas ; de même le vin serait réellement consacré si on intervertissait l'ordre des consécrations et qu'ensuite celle du pain fût omise. Chacun de ces actes pris en lui-même est donc quelque chose de sacré qui peut être accompli pour rendre un culte à Dieu. Sous ce rapport, ils ne dépendent pas l'un de l'autre; ils sont tous deux complets, et l'on ne peut pas les regarder comme deux parties essentielles d'un même tout, puisque l'absence de l'une entraînerait alors la nullité de l'autre. C'est ainsi que, dans le Baptême, rien n'est fait si l'ablution et la prononciation des paroles sacramentelles n'ont pas lieu au même moment. Mais il reste à savoir si l'acte sacré que constitue chacune des deux consécrations a reçu, en vertu de l'institution de l'Eucharistie, le caractère qui fait le sacrifice.

En second lieu, il est certain que dans le changement opéré par la consécration, la destruction du pain et du vin n'est pas l'acte essentiel acccompli en l'honneur de Dieu, qui constitue le sacrifice ; non pas que cela soit impossible, mais un tel sacrifice serait très imparfait du côté de la victime offerte : or notre sacrifice est très parfait et d'un prix infini sous ce rapport. L'essence

d'un tel sacrifice ne saurait donc consister dans l'anéantissement du pain. Cependant une question se pose encore : Cet anéantissement entre-t-il pour quelque chose dans l'essence du sacrifice, tel qu'il a été institué de fait par Notre-Seigneur ?

Voici comment Suarez répond à ces difficultés et établit l'opinion généralement adoptée.

La première conclusion à laquelle il convient de s'arrêter est celle-ci : La consécration, en sa qualité d'immolation mystique et de séparation du corps et du sang de Jésus-Christ par la vertu propre des paroles sacramentelles, a tout ce qu'il faut pour constituer un sacrifice, et tout son ensemble appartient à l'essence du sacrifice de l'Eucharistie. S. Thomas est de cet avis lorsqu'il dit que la passion de Notre-Seigneur est représentée dans la consécration et que, pour cette raison, on ne peut pas consacrer une espèce sans l'autre, le corps de Jésus-Christ sans le sang [1].

Bellarmin, qui embrasse la seconde opinion dont nous avons parlé plus haut, opine dans le même sens, et l'on peut dire en général que les textes des Pères qui ont rapport à ce sujet, et dont nous avons déjà cité plusieurs, s'accordent à reconnaître, dans la consécration des deux espèces, la représentation de la mort du Sauveur et l'essence de notre sacrifice. On peut donc dire sans crainte d'erreur que le sacrifice de l'Eucharistie est un sacrifice non sanglant, offert de telle sorte qu'il représente et rappelle le sacrifice sanglant du Calvaire. C'est le sens que l'Église donne aux paroles de Notre-Seigneur : *Faites ceci en mémoire de moi*, c'est-à-dire en représentation de ma passion et de ma mort. C'est ainsi que l'entendait S. Cyprien lorsqu'il écrivait : « L'Écriture dit : *Toutes « les fois que vous mangerez ce pain et que vous boirez ce calice, vous annoncerez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il « vienne.* Toutes les fois donc que nous offrons ce calice en mé« moire du Seigneur et de sa passion, nous faisons ce qu'il est « constant que le Seigneur a fait [2]. » S. Augustin disait de même : « Le Christ a été immolé une fois en sa personne natu-

1. Repræsentatio dominicæ passionis agitur in ipsa consecratione hujus sacramenti, in qua non debet corpus sine sanguine consecrari. (III, q. LXXX, art. 12 ad 3.)

2. Scriptura dicit : Quotiescumque ederitis panem istum, et calicem istum biberitis, mortem Domini annuntiabitis donec veniat : quotiescumque ergo calicem in commemorationem Domini et passionis ejus offerimus, id, quod constat Dominum fecisse, facimus. (S. CYPR., lib. II, epist. III.)

« relle, et cependant il est immolé tous les jours dans le sacre-« ment [1]. » S. Ambroise dit quelque part aussi que ce sacrifice est l'image de celui qui a été offert sur la croix par le Christ. Cette représentation est donc indissolublement liée au sacrifice, et ce qui l'exprime de la manière la plus formelle dans la consécration fait nécessairement partie de l'essence du sacrifice qui consiste dans cette consécration.

La seconde conclusion est que la consécration des deux espèces est essentiellement requise pour que le mystère adorable de l'Eucharistie soit absolument et simplement un sacrifice véritable, ainsi que Jésus-Christ l'a institué. Telle semble être la pensée de S. Thomas. Cette conclusion ressort de ce que la représentation explicite de la mort et de la passion de Notre-Seigneur est essentielle à ce sacrifice, comme nous l'avons dit plus haut. On ne doit pas confondre un indice quelconque avec une représentation formelle de la mort du Fils de Dieu pour nous. On peut trouver sans doute quelques indices de la passion et de la mort de Jésus-Christ, quelque chose qui en appelle la pensée, d'une manière obscure et par déduction dans les paroles de la consécration du pain : *Ceci est mon corps ;* mais elles ne disent aucunement s'il s'agit du corps vivant ou privé de vie du Seigneur; et ces autres paroles : *Ceci est mon sang*, ne disent pas s'il faut considérer ce sang répandu ou dans les veines de Jésus-Christ. Chacune de ces consécrations, prise séparément, ne représente donc ni la passion ni la mort du Seigneur, quoiqu'elle puisse en suggérer la pensée. On ne peut donc pas y voir une immolation mystique. Une autre différence qui n'est pas moins frappante. Le sacrifice sanglant de Jésus-Christ sur la croix n'a pas consisté en ce que son corps se trouvât dans un état de mort et son sang répandu, mais dans la mort elle-même et dans l'effusion du sang jusqu'à ce que la mort suivît. D'où il résulte que si même la sainte hostie consacrée était la représentation fidèle du corps de Jésus-Christ après sa mort, et le calice la représentation fidèle de son sang lorsqu'il eut été versé, ni l'une ni l'autre de ces deux figures ne signifierait l'acte du sacrifice sanglant, mais tout au plus le terme auquel il a abouti. Au contraire, lorsque le sang est consacré aussitôt après le corps, quoique séparément, cette consécration est un tableau frappant de l'effusion

1. Semel immolatus est Christus in semetipso, et tamen quotidie immolatur in sacramento. (S. August. apud Suarez, III, disp. lxxv, art. 1, sect. 5.)

du sang et par conséquent de la séparation de l'âme qui abandonne le corps lorsque le sang s'écoule.

Les paroles et les actes de Notre-Seigneur montrent bien que l'essence du sacrifice se trouve dans l'ensemble des deux consécrations. Il offrit lui-même ce divin sacrifice sous l'une et l'autre espèce, et ce ne fut pas sans quelque raison digne de lui qu'il consacra deux matières différentes, en usant de paroles qui n'étaient pas les mêmes. Lorsqu'il dit en consacrant le calice : *Ceci est mon sang qui sera répandu pour vous en rémission des péchés : Hic est sanguis qui pro vobis effundetur in remissionem peccatorum ;* il fait connaître que la rémission des péchés s'accomplit par l'effusion de son sang, et que, pour cette raison, il institue pour l'application de cet effet un sacrifice représentant cette effusion, par la consécration de son corps et par celle de son sang, faites séparément. Après cette double consécration, il nous recommande d'offrir ce sacrifice de la même manière qu'il l'a lui-même offert : *Hoc facite in meam commemorationem.* L'Église a été fidèle à la recommandation de son divin fondateur; elle a toujours consacré les deux espèces comme lui, pour offrir le Saint Sacrifice. On peut donc dire simplement que la consécration du corps et celle du sang du Sauveur sont nécessaires pour l'oblation du sacrifice de l'Eucharistie, qu'il n'existe pas sans elles et que par conséquent cette double consécration en est une partie essentielle.

C'est ainsi que, dans l'ancienne loi, lorsque plusieurs actes ou plusieurs choses étaient exigés pour l'oblation d'un sacrifice, ces actes ou ces choses faisaient partie essentielle du sacrifice au même titre. Ainsi, lorsqu'on offrait un holocauste, la victime devait être égorgée et consumée par le feu ; lorsque Melchisédech offrit le sacrifice, figure du sacrifice de la loi nouvelle, le pain et le vin furent également des parties essentielles de ce sacrifice ; on ne pourrait pas raisonnablement refuser ce titre à l'un et le donner à l'autre; il en est de même dans les productions de l'art humain, si l'on construit une maison, les fondations, les murailles et le toit sont des parties essentielles sans lesquelles la maison ne saurait exister. Il est bien vrai, comme on l'a dit en exposant la première opinion, que la consécration du pain est un acte sacré opéré en l'honneur de Dieu et dont l'effet demeure, si même la consécration du vin ne suit pas, mais cet acte sacré n'est pas un sacrifice; il n'en est que le commencement, comme les fondations d'une maison

demeurent si même on cesse la construction de l'édifice ; mais ce n'est pas une maison ; il y faut les murailles, le toit et le reste. Par les premières paroles de la consécration s'opère la transsubstantiation du pain, parce que Jésus-Christ l'a ainsi voulu et que ce changement est nécessaire pour que les paroles de la forme soient réalisées ; c'est le commencement du sacrifice ; mais le sacrifice demeure pour ainsi dire en suspens, et il n'existe réellement comme tel qu'au moment où la seconde partie y est ajoutée. C'est alors seulement qu'il possède son entière signification et qu'il est entier dans son essence.

Il résulte de là que l'effet propre du sacrifice ne se produit pas à la consécration d'une espèce ; il faut que toutes les deux soient accomplies et qu'ainsi le sacrifice soit parfait dans son essence, comme il fallut que Jésus-Christ remît son âme entre les mains de son Père, par la mort, pour que le sacrifice qui nous a rachetés produisît son effet. Le sacrifice eucharistique est impuissant tant que l'immolation mystique n'est pas un fait accompli. On peut appliquer ici les paroles de l'Apôtre aux Hébreux, IX, 22 : *Sine sanguinis effusione non fit remissio*. Que l'on se garde cependant de conclure des paroles de l'Apôtre que la consécration du précieux sang pourrait suffire seule, puisque c'est à l'effusion du sang que la rémission est attachée ; les paroles de l'Apôtre ne sont pas exclusives ; outre le sang il faut la victime que l'effusion du sang suppose nécessairement ; d'ailleurs la consécration du précieux sang, si elle se faisait seule, ne représenterait pas son effusion. Aussi n'est-il permis en aucun cas de consacrer l'une des deux espèces sans l'autre ; ce serait mutiler le sacrifice et profaner indignement l'acte le plus grand et le plus sacré de notre sainte religion.

Mais qu'arriverait-il si l'on intervertissait l'ordre des consécrations et que l'on consacrât le sang de Notre-Seigneur avant son divin corps ? Le sacrifice existerait-il malgré ce changement ?

Personne ne met en doute la gravité de la faute que commettrait un prêtre qui agirait ainsi. Il irait contre la coutume suivie par toute l'Église, contre l'exemple que Jésus-Christ lui-même a donné et qu'il a recommandé d'imiter, il violerait le sacrifice de l'Eucharistie dans sa substance ; cependant on peut croire que l'essence même du sacrifice ne serait pas atteinte. On trouverait,

en effet, malgré cette interversion, tous les éléments du sacrifice, tel que Jésus-Christ l'a institué, la représentation du sacrifice de la croix, l'immolation mystique existerait encore jusqu'à un certain point, puisque la séparation des deux espèces marquerait celle du corps et du sang.

Une troisième conclusion à laquelle nous devons nous arrêter est celle-ci : L'acte essentiel du sacrifice de la messe comprend nécessairement la consécration, considérée comme transsubstantiation du pain et du vin au corps et au sang de Notre-Seigneur ; d'où il suit que ces deux termes, la destruction des substances du pain et du vin, et l'entrée de Jésus-Christ sous leurs espèces ou apparences appartiennent, de la manière qui leur est propre, à l'essence du sacrifice. En effet, la transsubstantiation qui les contient l'une et l'autre est nécessaire pour l'existence du sacrifice eucharistique tel qu'il fut institué ; sans elle il est impossible d'offrir Jésus-Christ sous les espèces du pain et du vin ; elle seule est une immolation intrinsèque et réelle ; par elle la victime divine est immolée. On pourra continuer de l'offrir à Dieu, mais comme une hostie déjà sacrifiée, sur les mérites de laquelle on s'appuie pour obtenir ses bénédictions. Le pain et le vin étant consacrés, le sacrifice est offert, et ces saintes espèces, si on les conserve, ne peuvent plus servir à un nouveau sacrifice ; sous ce rapport leur rôle est achevé. La séparation qui continuerait d'exister entre l'espèce du pain et celle du vin, si on les conservait toutes les deux, représenterait bien Jésus-Christ lorsqu'il fut mort pour nous sur la croix, mais elle ne le représenterait pas mourant. Or ce ne fut pas lorsqu'il fut mort, mais en mourant, qu'il accomplit son sacrifice.

L'acte même de la consécration, cet acte en vertu duquel Jésus-Christ prend, en conservant les apparences qui leur sont propres, la place de la substance du pain et de celle du vin, qui cessent d'exister, fait essentiellement partie du sacrifice de l'Eucharistie. L'on peut en dire autant de la prononciation sensible et extérieure des paroles de la consécration par le prêtre, car ce sont elles qui opèrent et font connaître l'immolation mystique ; c'est par leur vertu que le corps et le sang de Notre-Seigneur sont mystérieusement séparés sur l'autel. Mais si la prononciation des paroles de la consécration, si l'anéantissement de la substance du pain et du vin considérée comme telle font partie de l'essence du sacrifice, ce

n'est que secondairement. Ce que le prêtre qui célèbre, ce que l'Église veut avant tout, c'est que Jésus-Christ vienne sur l'autel et s'offre comme victime par la séparation mystique de son corps et de son sang. Pour atteindre ce but, il est absolument nécessaire que la substance du pain et du vin soit changée en celle du corps et du sang du Sauveur, et que, par conséquent, elle cesse d'exister; cet anéantissement de la substance du pain et du vin, comme telle, en vertu du mystérieux changement qui s'opère, fera donc essentiellement partie du sacrifice; mais si Jésus-Christ l'a voulu, si le prêtre le veut après lui, ce n'est pas à cause de cet anéantissement lui-même, c'est parce qu'il est nécessaire, d'après le plan divin, pour la présence de Jésus-Christ. De même les paroles de la consécration sont essentielles, parce qu'elles rendent la séparation du corps et du sang de Jésus-Christ visible jusqu'à un certain point, et parce que c'est par elles que, d'après l'institution du Seigneur, le grand miracle de la consécration s'opère. Mais si Jésus-Christ les a voulues, ce ne fut pas directement à cause d'elles-mêmes, ce fut uniquement pour opérer et rendre sensible la grande merveille du changement du pain et du vin en son corps et en son sang.

Ce qui est premièrement et avant tout l'essence du très saint et très adorable sacrifice que le Fils de Dieu a donné à son Église, c'est donc l'acte par lequel le prêtre consacre premièrement le pain et secondement le vin, représentant ainsi d'un manière non sanglante, par la séparation et en même temps l'union de ces deux consécrations qui se suivent, le sacrifice offert par Jésus-Christ sur la croix, lorsque son âme divine se sépara de son corps avec son sang divin.

CHAPITRE IV

LE SACRIFICE DE L'EUCHARISTIE COMPARÉ AUX AUTRES SACRIFICES ET AUX SACREMENTS

I. En quoi le sacrifice de l'Eucharistie se distingue des sacrifices offerts par Jésus-Christ lui-même et des sacrifices de la loi ancienne. — II. Excellence et dignité du sacrifice de la messe en lui-même et comparé aux autres sacrifices. — III. Ce qui est le principal ou le premier, du sacrifice ou du sacrement, dans l'Eucharistie.

I.

EN QUOI LE SACRIFICE DE L'EUCHARISTIE SE DISTINGUE DES SACRIFICES OFFERTS PAR JÉSUS-CHRIST LUI-MÊME ET DES SACRIFICES DE LA LOI ANCIENNE.

Ce que nous avons dit de l'essence du sacrifice de l'Eucharistie suffit pour faire connaître, autant que de si grands mystères peuvent être connus, sa nature, sa grandeur et sa perfection. Cependant il ne sera pas inutile de le comparer aux autres sacrifices pour faire mieux ressortir encore ce qu'il est, en montrant ce qu'il a de commun avec eux et ce qui l'en distingue. Nous suivrons encore ici Suarez presque pas à pas, car il nous paraît être un guide aussi sûr que possible dans ces matières délicates. Les théologiens qui s'écartent de ses opinions en ont rarement de plus acceptables à offrir pour les remplacer.

Les sacrifices de la loi ancienne n'étant que des figures souvent très imparfaites de l'Eucharistie, parce qu'elles représentent surtout le sacrifice de la croix, nous n'en dirons qu'un mot. Nous laisserons entièrement de côté les sacrifices des Gentils, dont les rapports avec la Sainte Eucharistie sont encore plus éloignés; mais nous rechercherons avec attention en quoi le sacrifice de nos autels ressemble aux sacrifices que Notre-Seigneur Jésus-Christ a offerts lui-même, pendant sa vie mortelle, et en quoi il en diffère.

Notre divin Sauveur a offert personnellement deux sacrifices. Le premier fut celui par lequel il institua la Sainte Eucharistie; le second fut sa mort sur la croix.

Le saint sacrifice de la messe ne diffère pas, pour l'espèce, du sacrifice non sanglant que Jésus-Christ a offert la veille de sa mort dans la dernière Cène; il n'en diffère pas par son essence. Cependant

il n'est pas numériquement le même, et on relève quelques circonstances accidentelles qui l'en distinguent.

Le sacrifice de la messe et celui de la Cène sont les mêmes essentiellement, parce que la matière du sacrifice est la même ; parce que la victime principalement offerte est la même ; parce que l'acte qui constitue l'oblation du sacrifice, l'immolation de la victime, est le même ; parce que le principal prêtre sacrificateur est le même dans l'un et l'autre sacrifice. Les trois premières propositions ne peuvent faire l'objet d'aucun doute, non plus que la quatrième, sur laquelle nous reviendrons plus loin. C'est assez pour qu'il soit permis d'affirmer que le Saint Sacrifice offert tous les jours à Dieu sur tous les autels du monde catholique est essentiellement le même que celui que notre divin Sauveur offrit dans la dernière Cène, en présence de ses apôtres, avec ordre pour eux de faire à leur tour ce qu'il avait fait lui-même.

Mais cette identité d'essence entre les deux sacrifices n'empêche pas qu'il n'existe entre eux des différences très notables.

La première que nous devons constater ressort de l'état dans lequel Jésus-Christ, la commune victime, était lorsqu'il s'offrit ainsi pour la première fois, et de celui dans lequel il est maintenant qu'il s'offre sur nos autels. Quand Notre-Seigneur prononça sur le pain et sur le vin, à la Cène, ces paroles mystérieuses et toutes-puissantes : *Ceci est mon corps*, *ceci est mon sang*, il était mortel, vivant parmi les hommes d'une vie semblable à la leur. Aujourd'hui c'est le même Jésus-Christ qui s'offre, mais il est immortel et glorieux. La différence entre ces deux états n'atteint en rien l'identité du Fils de Dieu fait homme et n'enlève ni n'ajoute rien d'essentiel à ce qu'il est ; la valeur ou la dignité de l'offrande n'en sont ni agrandies ni diminuées ; mais néanmoins cette différence, tout accidentelle vis-à-vis du sacrifice, existe.

Le second point par lequel le sacrifice offert sur nos autels diffère de la Cène du Seigneur est que, dans la Cène, Jésus-Christ offrit son sacrifice, par lui-même et sans intermédiaire, tandis que maintenant il se sert des mains et de la bouche du prêtre qui agit et qui parle en son nom. C'est une différence très grave assurément, mais qui n'atteint en rien la substance du sacrifice. Elle est purement accidentelle, puisque l'action est la même et que le résultat est identique, soit que le souverain prêtre agisse par lui-même, soit qu'il se serve de l'intermédiaire d'un prêtre secon-

daire qui ne fait rien en son nom, en vertu de la puissance qu'il lui communique et de la mission qu'il lui confère. Que vous fassiez l'aumône de vos propres mains, ou que vous la fassiez par le moyen de quelqu'un à qui vous remettez vos largesses et que vous chargez de ce soin, en lui faisant connaître vos volontés, c'est toujours vous qui faites l'aumône, et votre acte n'a nullement changé au fond, quoique les circonstances extérieures diffèrent. Il en est de même si l'on compare le sacrifice de nos autels avec celui de la dernière Cène. Au lieu de tout faire directement par lui-même, comme en cette circonstance à jamais mémorable, Jésus-Christ se sert d'un intermédiaire, et c'est par la voix d'un prêtre, comme par un instrument, qu'il accomplit l'acte surnaturel de la transsubstantiation et s'offre en sacrifice.

Il y a aussi une différence dans l'effet moral. Lorsque, la veille de sa passion, Notre-Seigneur Jésus-Christ s'offrit en sacrifice à son Père, sous les espèces du pain et du vin, cet acte, comme tous les autres de sa vie mortelle, fut une source de mérites et de satisfactions infinies, parce que c'était pour lui le temps de mériter. Ce temps est passé pour le Fils de Dieu maintenant qu'il est en possession de sa gloire. Il ne mérite plus, il ne satisfait plus pour nous en s'immolant sur nos autels, mais il nous applique l'effet du mérite et de la satisfaction acquis pendant toute sa vie mortelle, principalement par le sacrifice de la Cène, et consommé par le sacrifice de la croix. La différence est donc considérable au point de vue de l'acquisition des mérites, entre ces deux sacrifices; elle n'est cependant pas essentielle, parce qu'elle tient uniquement au changement d'état de Notre-Seigneur. Mais s'il s'agit de l'application des mérites acquis par le sacrifice de la croix, on peut dire qu'elle est à peu près nulle, parce que le sacrifice de la Cène fut propitiatoire et efficace pour l'application de la satisfaction déjà commencée, et que la passion du Seigneur allait consommer.

Une quatrième différence se tire de ce que le sacrifice de l'Eucharistie offert par Notre-Seigneur signifiait sa mort sur le point d'avoir lieu, tandis qu'offert par le prêtre, il représente cette mort comme un fait accompli. Cette différence pourrait atteindre la substance même du sacrifice si elle ressortait des signes et de l'acte qui en sont l'essence; mais elle provient uniquement du changement accompli dans la manière d'être de Jésus-Christ; elle n'atteint pas le fond du sacrifice et n'est qu'accidentelle.

Une autre différence encore. Le sacrifice de la Cène ne fut pas la représentation d'un autre sacrifice non sanglant; il fut au contraire la vérité dont les sacrifices anciens, et particulièrement celui de Melchisédech, avaient été l'image; il fut en même temps le type et le modèle du sacrifice que nous offrons. Celui-ci, à son tour, est bien la vérité que représentaient les sacrifices anciens, mais vis-à-vis du sacrifice de la Cène, il est une image, une représentation. Cette différence est purement accidentelle, parce qu'elle n'atteint pas le sacrifice en lui-même et dans sa nature, mais son origine, sa cause extrinsèque. C'est ainsi qu'un fils est l'image de son père.

Il y a enfin les circonstances de temps, de lieu, d'appareil extérieur, de cérémonies, qui ne touchent en rien à l'essence du sacrifice, et sont purement accidentelles. Mais ces circonstances, aussi bien que les autres différences énoncées avant elles, sont la preuve évidente que le sacrifice offert aujourd'hui par le prêtre, dans nos églises, n'est pas numériquement le même que celui jadis offert par Notre-Seigneur, quoiqu'il n'y ait pas deux victimes mais une seule, et que Jésus-Christ qui s'immole aujourd'hui, par le ministère du prêtre, soit le même Jésus-Christ qui a prononcé une première fois dans le cénacle, sur le pain et sur le vin, les paroles de la consécration : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang.*

Si l'on compare maintenant le sacrifice de l'Eucharistie offert sur nos autels au sacrifice sanglant offert par Jésus-Christ, en mourant sur la croix, il faudra reconnaître que la victime offerte dans l'un et dans l'autre est la même, mais que l'acte du sacrifice et le rite sont absolument différents. Cette conclusion ressort des paroles suivantes du concile de Trente : « Dans le divin sacrifice « qui est offert à la messe, le même Christ est contenu et immolé « d'une manière non sanglante, qui s'est offert lui-même une fois « d'une manière sanglante, sur l'autel de la croix. » Plus loin le saint concile ajoute : « La victime est identiquement la même; ce« lui qui s'offre maintenant par le ministère des prêtres est le « même qui s'est offert sur la croix ; le mode seul de l'oblation « diffère [1]. »

1. In divino hoc sacrificio quod in missa peragitur, idem ille Christus continetur, et incruente immolatur, qui in ara crucis semel seipsum cruente obtulit.... Una enim eademque hostia idem nunc offerens sacerdotum ministerio qui seipsum nunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa. (*Concil. Trid.*, sess. XXII, cap. II.)

Nous n'avons plus à prouver ici que la victime offerte dans le très saint sacrifice de l'Eucharistie est la même qui s'est immolée pour nous sur le Calvaire ; nous avons établi d'une manière suffisante que c'est Jésus-Christ qui est offert en sacrifice sur nos autels comme il le fut sur la croix. Il est vrai qu'il existe des différences accidentelles. Le corps de Notre-Seigneur n'est plus passible et mortel comme il l'était alors ; mais cette circonstance ne change pas la victime en elle-même. Jésus-Christ, qu'il souffre sur la croix ou qu'il règne dans les cieux, est toujours le même Fils de Dieu fait homme.

Si la victime est toujours la même, les rites de l'oblation diffèrent profondément. Le sacrifice de la croix fut sanglant et celui de l'autel ne l'est pas. Sur la croix, Jésus-Christ souffrit réellement et mourut, et il s'immola en acceptant volontairement et librement sa passion et sa mort qu'il offrit à son Père. Sur nos autels il ne meurt plus réellement, mais il se sacrifie par la consécration et la présence très réelle de son corps et de son sang, qui sont une immolation mystique. Il y a donc une différence profonde sous ce rapport entre les deux sacrifices.

La différence n'est pas moins marquée dans la signification mystique. Le sacrifice de la croix ne fut ni la représentation ni l'image d'aucun autre. Les autres, au contraire, et celui de l'Eucharistie plus que tous les autres, se rattachent à lui et le représentent. La Sainte Eucharistie est un sacrifice très véritable, mais qui, en même temps, est la représentation d'un autre ; c'est, si l'on veut, un sacrifice relatif et commémoratif.

« Jésus-Christ, dit le docteur Gihr [1], a laissé à son Église un sacrifice véritable et proprement dit : « un sacrifice visible, afin de « représenter le sacrifice sanglant qu'il devait offrir une fois sur la « croix, en perpétuer la mémoire jusqu'à la fin du monde, et nous « en appliquer la vertu salutaire pour la rémission des péchés que « nous commettons tous les jours [2]. »

« D'après l'enseignement de l'Église, l'Eucharistie n'est donc pas une simple commémoration du sacrifice sanglant (*nuda comme-*

1. GIHR, *la Sainte messe,* trad. de M. l'abbé MOCCAND, t. I, p. 128.

2. Visibile sacrificium, quo cruentum illud, semel in cruce peragendum *repræsentaretur,* ejusque *memoria* in finem usque sæculi permaneret, atque illius salutaris virtus in remissionem eorum quæ a nobis quotidie committuntur, peccatorum applicaretur. (*Concil. Trid.,* sess. XXII, cap. I.)

moratio sacrificii in cruce peracti), mais un véritable sacrifice commémoratif; ce n'est pas une ombre, une copie : c'est la représentation vivante et essentielle du sacrifice de la croix.

« Que l'Eucharistie soit un sacrifice commémoratif de la mort de Jésus-Christ, c'est ce que démontrent les paroles de son institution. Le Seigneur l'appelle le *don de son corps, l'effusion de son sang*. Ces paroles désignent ordinairement dans l'Écriture le sacrifice sanglant de la croix. Puis il donne à ses apôtres et à leurs successeurs dans le sacerdoce l'ordre et le pouvoir de célébrer la Sainte Eucharistie, en *mémoire de lui*. L'Apôtre explique ces paroles en disant que les chrétiens doivent annoncer ou annoncent réellement la mort du Seigneur par la célébration de la Sainte Eucharistie, jusqu'à ce qu'il vienne glorieux à la fin des temps pour le jugement [1].

« Les SS. Pères nomment fréquemment l'offrande sacramentelle du corps et du sang de Jésus-Christ, le *type*, la *figure*, l'*image*, le *symbole*, le *signe* de la passion et de la mort de Jésus-Christ sur la croix.

« Dans les sermons de S. Gaudence, nous lisons ces magnifiques paroles : « Le Christ voulait que ses bienfaits nous fussent appli-
« qués d'une manière permanente; il voulait que les âmes fussent
« sanctifiées dans son sang par la représentation de sa propre pas-
« sion (*per imaginem propriæ passionis*), et pour cela il charge
« ses fidèles disciples, qu'il fait les premiers prêtres de son Église
« (*quos primos Ecclesiæ suæ constituit sacerdotes*), d'accomplir
« sans cesse ces mystères de la vie éternelle qui doivent être célé-
« brés par tous les prêtres, dans toutes les églises du monde entier,
« jusqu'à ce qu'il revienne du ciel : afin que les prêtres eux-mêmes
« et avec eux tous les peuples fidèles aient un exemplaire de la
« passion du Christ (*exemplar passionis Christi*) tous les jours
« sous les yeux, qu'ils le portent dans leurs mains, qu'ils le re-
« çoivent dans leur bouche et dans leur cœur, et qu'ils conservent
« ainsi d'une manière ineffaçable le souvenir de notre rédemp-
« tion [2]. »

« Écoutons S. Grégoire : « Le sacrifice eucharistique sauve d'une
« manière unique l'âme de la damnation éternelle, en renouvelant
« pour nous mystérieusement la mort du Fils unique de Dieu. Une

1. *I Cor.*, XI, 25, 26.
2. Serm. II.

« fois ressuscité des morts, Jésus Christ ne meurt plus, la mort n'a « plus de puissance sur lui; cependant dans sa vie immortelle et « impérissable, il est immolé de nouveau pour nous, dans ce mys- « tère de l'oblation sacrée. Méditons donc l'importance de ce sacri- « fice pour nous, lequel imite continuellement la passion du Fils « unique de Dieu pour la rémission de nos fautes [1]. » Les liturgies et les SS. Pères parlent dans le même sens des paroles de la consécration prononcées en deux fois sur le pain et sur le vin. A leurs yeux, elles sont un glaive spirituel, raisonnable et immatériel, par lequel l'Agneau du sacrifice est immolé sur l'autel.

« S. Grégoire de Nazianze écrit à l'évêque Amphiloque : « Ne man- « quez pas de prier pour moi quand, par la parole de la consécra- « tion, vous faites descendre le Fils de Dieu, quand avec le glaive « de la parole (*vocem adhibens pro gladio*) vous immolez par « une séparation non sanglante le corps et le sang du Seigneur [2]. »

« Aussi la piété pour la sainte messe et l'assistance à cet auguste sacrifice sont répandues et chères au peuple catholique. Il y contemple la représentation mystique et la répétition non sanglante de la passion de Notre-Seigneur. »

S. Jean Chrysostome, dit un ancien auteur, affirme que notre sacrifice quotidien est le même que celui offert une fois sur la croix. Ici et là c'est la même substance du corps de Jésus-Christ. Si l'on dit que notre sacrifice quotidien est l'image de celui qui fut offert une seule fois, ce n'est pas que la victime de nos autels soit essentiellement différente de celle du Calvaire; c'est le même Jésus-Christ qui s'immole dans l'un et l'autre sacrifice; le mode seul d'oblation diffère. Sur la croix, il endura la mort; sur l'autel, il représente et rappelle cette mort, pour exciter notre ardeur à marcher sur ses traces, pour nous fortifier et nous défendre contre nos ennemis, pour nous purifier de nos fautes, nous corriger de nos défauts et nous enrichir de vertus [3].

1. *Dialog.*, lib. IV, cap. LVIII.
2. Epist. CLXXI.
3. Notandum, quia quotidianum nostrum sacrificium idem ipsum dicit (S. Chrysostomus) cum eo, quo Christus semel oblatus est in cruce, quantum ad eamdem veram hic et ibi corporis Christi substantiam : quod vero nostrum quotidianum illius semel oblati dicit esse *exemplum*, id est *figuram*, seu *formam*, non dicit, ut hic vel ibi essentialiter alium Christum constituat, sed ut eumdem in cruce semel, in altari quotidie alio modo immolari et offerri ostendat : ibi in veritate passionis, qua pro nobis occisus est, hic in *figura* et imitatione passionis ipsius quotidie nobis iteretur.... Non ergo est in ipsius Christi

Ainsi donc, dans le sacrifice de la Sainte Eucharistie, la victime est la même qui fut offerte autrefois sur le Calvaire, le rite seul de l'oblation diffère. Est-ce assez pour que les deux sacrifices soient d'espèces différentes [1]? On peut dire, avec Suarez, qu'ils le sont

veritate diversitas sed in ipsius immolationis actione, quæ dum *veram Christi passionem et mortem quadam sua similitudine figurando* repræsentat, nos ad imitationem ipsius passionis invitet et accendat, contra hostem nos roboret et muniat et a vitiis purgans et virtutibus condecorans, vitæ æternæ nos idoneos ac dignos exhibeat. (ALGER., *de Sacram. corp. et sang. Domin.*, lib. I, c. XVI, n. 109.)

1. Le cardinal Cienfuegos n'admet pas même une différence numérique proprement dite entre le sacrifice de la croix et celui de nos autels. Voici son argumentation :

Sit igitur assertio nostra : Sacrificium crucis, et altaris sacrificium, qua hoc secundum complectitur omnia sacrificia, quæ per totum orbem ab ejus institutione usque ad mundi finem peracta fuere, peragendaque, sunt unum numero simpliciter, et physice sacrificium completum ; et nullatenus plura, nisi mere secundum quid, adhuc materialiter. Ita namque dicimus unum numero simpliciter physiceque omnia illa, ut forma hujus unitatis numericæ absolute talis reperiatur physice eadem numero in toto rigore sermonis, et in sensu reali in celebratione cujuslibet sacrificii, cum materiali aliqua ejusdem sacrificii distinctione secundum quid, quæ neutiquam tollit, in omnium sententia veram unitatem numericam simpliciter ; maxime cum illa se habeat ex parte sacrificii, qua visibilis extrinsece, aut sensibiliter facti ; non vero qua dicit sacrificationem significatam per signa, significatumque sacrificium ; quippe quod nec adhuc secundum quid est multiplex numero, sed idem numero semper et pro semper realiter formaliter ; cum sacrificio sit eadem physice (*si admittatur opinio hujus auctoris*) et victima etiam, uti et terminus a quo, et ad quem. Formam autem realem physicam prædictæ unitatis numericæ esse dicimus actum illum internum sacrificantem vitam, sive imperantem suspensionem vitæ, ut miraculose a Christo Domino conservatæ tam in cruce, quam in altari : ita tamen ut actus prædictus sit essentialiter actio inductiva semel tantum privationis vitæ substantialis, et actualis simul ritu cruento ; et jugiter inductiva privationis vitæ actualis dumtaxat ritu incruento per repetitionem ejusdem sacrificationis, propriam sacerdotii, ut æterni. Utramque autem illam formalitatem, et ritum (uti et symbola, aut signa sensibilia utriusque diversa), postulat essentialiter actus ille sacrificans, imperansque, sive imperium constituendum sit in voluntate, sive in actu practico intellectus, sive in usu, sive in omnibus simul (quod philosophis discutiendum relinquimus) ; quia cum illud esse debeat voluntarium, liberumque antecedenter, sive sit actus intrinsece liber, proindeque involvens intrinsece cognitionem repræsentantem formaliter illas easque essentialiter expetentem ; sive tantum præsuppositive se habeat cognitio respectu actus voluntatis ; in ordine tamen ad sacrificationem illam constituendam, sacrificiumque, cognitio illa est intrinseca, et essentialis sacrificationi uterque ille modus tendendi in victima.

Quin et actus ipse voluntatis sortiri debet virtualitates illi cognitioni respondentes. Quoniam vero sacrificatio proficisci debet a summo sacerdote, consequenterque a Christo Domino qua homo est, ultra actus prædictos (et ultra oblationem, si ipsam vellet aliquis distinguere ab immolatione formali) includit necessario actum aliquem phantasiæ, aliumve materialem ratione cujus

sous ce rapport, parce que ce rite est essentiel ; ce n'est pas un pur accident qu'il ait été sanglant sur le Calvaire et qu'il soit non sanglant et mystique sur nos autels. Il est bien vrai que la victime est identiquement et numériquement la même ; mais un sacrifice ne consiste pas essentiellement dans la victime offerte et qui demeure ; il consiste dans l'acte d'immolation de cette victime, et si ces actes sont entièrement différents, les sacrifices le seront aussi, quoique la victime soit la même. C'est ainsi que, dans l'ancienne loi, le sacrifice de l'*Agneau pascal* différait essentiellement du *sacrifice perpétuel* offert chaque jour, quoiqu'un agneau fût également immolé dans l'un et dans l'autre : pourquoi, sinon parce que le reste de l'oblation n'était pas le même ? La différence est bien plus marquée, si l'on compare la manière dont Jésus-Christ fut immolé sur la croix, avec celle dont il s'immole dans la célébration de nos saints mystères [1].

illud complexum, constituens adæquatam sacrificationem, pendeat aliquatenus a corpore, sive proxime, sive saltem remote. Illud itaque aggregatum (cujusmodi est etiam apud adversarios, juxta quos sacramentum habet unitatem ad instar artefacti ; sacrificatio vero fieri ipsius artefacti, subindeque plures actiones unitim cum principali includens, ad reproducendum corpus, sustentandasque species sine subjecto : producendam unionem aliquam cum ipsis : ad deferenda reliqua prædicta concomitanter, etc., similiaque in consecratione calicis ; cum ex utraque resultet sacrificium) exposcit formaliter immolare eamdem victimam semel cruente, et incruente sæpissime, continuoque, quandiu mundus floreat, quousque exareat ea utriusque rationis formalis inseparabilitate, ut reipsa sit eademmet ratio formalis utrumque modum immolationis indivisibiliter respiciens, ita ut dum immolare, incruente in cœna, respiceret essentialiter immolationem cruente peragendam reipsa in cruce ; et dum in cruce sacrificaret, peteret essentialiter immolationem incruentam perenni repetitione suiipsius sub speciebus efficiendam. Quandoquidem illemet numero actus, seu complexum ex actibus necessario requisitis coalescens, reproducitur jugiter ; primo in cœna novissima fuit productum, in cruce productum denuo, sive reproductum, et indesinenter reproducendum usque ad mundi ultimum exterminium. Quemadmodum in sententia communi theologorum reproducitur per consecrationem idem numero semper corpus Christi Domini, et idem numero sanguis. Ecquis enim justus Judex illam reproductionem respuat ut impossibilem, cum hanc admittat de facto, omni momento, et per loca inter se dissita, uti et innumerabilia existentem ? Num forte est minus necessaria illa ad salvandam veram unitatem sacrificii, quam hæc ad verificandam in sacramento realem præsentiam Christi Domini ? Numquid unitas vera sacrificii (sub ritu quanquam diverso) et sacerdotii, non adstruitur expresse ab Apostolo, in concilio Tridentino et Patrum Ecclesiæ facundissimo eloquio sicut præsentia realis corporis et sanguinis habetur præcipue ex fidei oraculo ? (CIENFUEGOS, *Vita abscondita,* disput. VI, n. 24.)

1. Hoc constare potest ex communi ratione sensibilium signorum, et rerum artificialium, quæ simpliciter ex parte materiæ differre censentur, et hoc

Ce que nous avons dit suffit pour démontrer quelles différences existent entre le sacrifice de la loi nouvelle et les sacrifices des Patriarches ou de la loi ancienne. Le sacrifice de la Sainte Eucharistie diffère essentiellement de tous les autres, par la victime immolée, par le mode ou le rite de l'immolation, par la personne du principal sacrificateur et en outre par la signification. Les sacrifices anciens représentaient le Christ qui devait venir et sa passion future, tandis que lorsque nous offrons notre sacrifice, Jésus-Christ est réellement présent ; c'est lui qui est la victime ; sa passion n'est plus un événement attendu et espéré, c'est un fait accompli dont nous célébrons la mémoire. De cette différence essentielle en naissent d'autres qui concernent la valeur et l'efficacité du sacrifice de l'Eucharistie comparées à celles des autres sacrifices. Nous dirons en quoi elles consistent.

Cette différence de rite ou de mode d'oblation, quelque profonde qu'elle soit, entre le sacrifice de la croix et celui de nos autels, ne doit pas faire oublier néanmoins que les deux ne sont au fond qu'un seul et même sacrifice sous des apparences et dans des circonstances extérieures différentes. « Nous sacrifions, » dit S. Chrysostome, « mais c'est en souvenir de la mort du Christ. La vic-« time est la même ; il n'y en a pas plusieurs. Comment est-elle la « même, et n'y en a-t-il pas plusieurs ? Parce que le Christ s'est « offert une fois. Notre sacrifice est la reproduction du sien ; il est « le même, toujours le même, et par conséquent ce n'est qu'un « seul sacrifice. Autrement, comment pourrait-il être offert en « plusieurs lieux? Est-ce qu'il y a plusieurs Christs? Non assuré-« ment, mais un seul Christ qui est partout, tout entier ici et tout

modo loquela latina et græca censentur simpliciter diversæ, et sacramentis ipsis, quorum essentiam consideramus ex materia et forma quibus constat. Hac igitur posteriori consideratione dici potest, differentiam illam in ritu sacrificandi esse essentialem inter sacrificium Christi cruentum et incruentum. Quod patet, quia ille ritus est essentialis, et est omnino diversus ; neque enim satis est quod res oblata sit eadem, quia sacrificium non consistit essentialiter in re permanente, sed in actione circa illam, unde, si actiones sint omnino diversæ rationis, quamvis circa eamdem rem materialiter versentur, erunt sacrificia diversa, sicut in lege veteri erat sacrificium *agni paschalis*, et sacrificium agni, quod *juge sacrificium* dicebatur, quæ erant essentialiter diversa ex diverso ritu, quamvis res oblata esset ejusdem rationis, multo autem major est diversitas in præsente inter ritum sacrificandi per realem Christi mortem, vel per consecrationem. Quod autem ita simpliciter loquendum sit, probatur ex dictis, quia sacrificium ut sic magis sumitur pro ritu externo et sensibili, sicut sacramenta. (SUAREZ, III, disp. LXXVI, sect. 1.)

« entier en un autre lieu. De même donc qu'un seul corps est « offert et non plusieurs, de même n'y a-t-il qu'un seul sacrifice. « Et le prêtre qui l'offre est ce Pontife qui a immolé la victime par « laquelle nous avons été purifiés [1]. » On attribue à S. Ambroise des paroles à peu près identiques. Elles montrent avec quelle sollicitude ces illustres Docteurs sauvegardaient l'unité du sacrifice de la loi nouvelle. Mais l'identité du sacrifice de l'Eucharistie avec celui offert sur la croix n'empêche pas qu'en les considérant chacun sous un aspect qui lui est propre, on ne puisse trouver entre eux une différence suffisante pour dire avec Suarez que, par le mode d'oblation, ils forment deux espèces distinctes de sacrifice. S. Augustin se sert d'une comparaison. « De même, dit-il, qu'une « vérité peut être exprimée en termes divers et en plusieurs « langues, ainsi le seul et unique sacrifice véritable a été signifié « par la multitude des sacrifices qui l'ont précédé [2]. » Ainsi, pour S. Augustin, il n'y a qu'un seul et véritable sacrifice dont tous les autres ont été l'image. Mais ce seul et unique sacrifice n'en est pas moins offert de deux manières tellement différentes qu'on peut sans imprudence les qualifier de spécifiques.

II.

EXCELLENCE ET DIGNITÉ DU SACRIFICE DE LA MESSE EN LUI-MÊME ET COMPARÉ AUX AUTRES SACRIFICES

Le sacrifice est l'acte religieux par excellence ; il convient donc que la religion chrétienne dont celle des Patriarches et des Hébreux n'était que le germe et la préparation, possède un sacrifice dont la dignité, la perfection, la sainteté, soient supérieures à toutes les oblations des anciens Pères.

Les sources d'où découle la supériorité du sacrifice de la messe

1. Offerimus quidem, sed ad recordationem mortis illius. Et una est hostia, non multæ. Quomodo una et non multæ ? Quia semel oblatus est Christus. Hoc autem sacrificium exemplum est illius : id ipsum, et semper id ipsum, proinde unum est sacrificium. Alioqui quoniam in multis locis offertur, multi sunt Christi ? Nequaquam, sed unus ubique est Christus, et hic plenus existens, et illic plenus. Sicut enim quod ubique offertur unum est corpus, et non multa corpora, ita et unum sacrificium. Pontifex autem ille est, qui hostiam obtulit nos mundantem. (S. CHRYSOST., hom. XVII, in cap. IX *ad Hebr.*)

2. Sicut enim res una multis locutionibus et linguis multis significari potest, sic unum verum et singulare sacrificium multis est antea sacrificiorum significatum figuris. (S. AUGUST., lib. X *de Civit. Dei*, cap. XX.)

sur tous les autres sont nombreuses. Le pieux et savant cardinal Bona en assigne cinq [1]; d'autres, davantage. Nous suivrons encore ici Suarez, et nous examinerons d'abord avec lui les excellences que le Saint Sacrifice possède en lui-même; en second lieu, pour les faire mieux ressortir encore, nous le comparerons aux autres.

1. *De excellentia hujus sacrificii.* — Cum sacrificium sit primarium religionis munus, plane decebat ut christiana religio, qua nulla perfectior et sublimior esse potest, nobilissimum habeat sacrificium, cujus excellentia ex multis capitibus colligi potest.

Primo, ex eo quod in illo offertur qui est Christus Dominus, verus Deus et verus homo; et quia nihil excelsius illo est, ideo ratione ipsius actio ipsa sacrificandi omnes humanas actiones excedit, etiam actus sanctorum in cœlis Deo amantium. Cavendum ergo ne nostra irreverentia et indevotione tam magnæ rei oblationem dehonestemus. Et si Deus olim sacerdotibus præcepit : *Mundamini qui fertis vasa Domini,* quanto majori puritate nos enitere debemus, qui purissimum Christi corpus et pretiosissimum sanguinem Deo offerimus?

Secundo, ex persona cui offertur, qui est solus Deus. Nulli enim sanctorum, nec ipsi B. Virgini offerri potest, sed ex ipsa intrinseca rei natura convenit soli Deo, quia per sacrificium testificamur Deum esse primum principium, et ultimum finem nostrum, et supremum Dominum omnium rerum, cui in signum nostræ subjectionis aliquod sensibile offerimus, ad significandum per rem sensibilem oblatum sacrificium internum quo anima se offert Deo sicut principio suæ creationis, et sicut fini suæ beatificationis. Hoc autem nec ipse Deus per absolutam suam potentiam efficere potest ut alicui creaturæ conveniat.

Tertio ex ipsa consecratione, qua panis et vinum in corpus et sanguinem Christi transsubstantiantur, manentibus accidentibus sine subjecto. Est autem hæc actio omnino supernaturalis, quæ nullo modo pendere potest ab aliqua potentia creata, tanquam a causa principali, quia solus Deus efficit transsubstantiationem.

Quarto ex valore ipsius sacrificii qui est infinitus sicut merita et passio Christi, ac proinde æque placet Deo, ac mors ejus in cruce, licet effectus finitus sit.

Quinto ex fine propter quem, cæteris omnibus abolitis, institutum fuit, ut nimirum per ipsum Deo creatori nostro cultum latriæ tribuamus, nostramque servitutem et subjectionem humillime testificemur; ut dignas ei gratias perpetuo agamus pro universis beneficiis ejus; ad auxilia divinæ gratiæ, ejusque protectionis, excitationis et directionis impetranda, ad obtinendam peccatorum veniam; ad iram Dei placandam, et imminentia flagella avertenda; ad succurrendum omnium vivorum et defunctorum necessitatibus, quæ sunt pene infinitæ. Porro ex his clarissime constat nullam posse majorem in hac vita aut præstabiliorem actionem a mortalibus exerceri, quam offerre Deo hoc sacrificium. Ideo nullus, seu rex seu pontifex esset, qui sacerdotem celebrantem quicumque ex causa accersere, cœptumque sacrificium interrumpere auderet. Qui vero sacerdos hoc sacrificium peragit in persona Christi ita se gerere debet, ne quid in ipso sit quod Christi personam deceat, sicut legatus regis personam sustinens summopere cavet ne quid indecorum et suo munere indignum committat. (BONA card., *de Sacrificio missæ*, cap. III.)

Il y a dans tout sacrifice trois choses principales qu'il convient de considérer, si l'on veut se former une idée suffisante de son excellence : le rite extérieur de ce sacrifice, sa signification et son efficacité, ou les effets qu'il est appelé à produire.

Peut-on imaginer quelque chose de plus grand, de plus excellent, de plus saint que le sacrifice de nos autels étudié sous ces trois aspects ?

Par le rite, il faut entendre ici la victime offerte, la manière dont elle est offerte et l'acte même de l'offrande ou de l'immolation, qui est comme la substance du sacrifice.

La victime est d'une dignité infinie ; ce n'est rien autre chose que le Fils de Dieu incarné pour nous, et qui, régnant aujourd'hui dans la gloire du ciel, daigne se donner à nous pour être offert en sacrifice à son Père sur nos autels. Du reste, rien de simple, rien de facile, rien de pur comme la manière dont il s'offre ; rien non plus de plus surnaturel et de plus divin. La toute-puissance de Dieu n'éclate pas davantage dans la création du monde que dans l'oblation de l'adorable victime.

La signification du sacrifice de l'Eucharistie est digne de sa substance. Il est en effet la vive image de la passion de Jésus-Christ et par conséquent de l'Incarnation et des autres mystères qui s'y rapportent, œuvres les plus sublimes et les plus admirables de la puissance, de la sagesse et de la bonté de Dieu. Et ce qu'il y a de plus merveilleux, cette représentation est l'effet d'une action divine et toute surnaturelle, en vertu de laquelle la réalité figurée est en même temps véritablement présente, quoique sous un autre mode ; elle est substantiellement contenue sous les signes sensibles destinés à la rappeler. On peut donc affirmer que la puissance de Dieu aussi bien que sa sagesse se manifestent très parfaitement dans l'oblation de ce sacrifice. Celui qui offre le sacrifice de l'Eucharistie ne peut rien faire qui soit plus propre à témoigner sa dévotion envers Dieu, et sa reconnaissance envers Notre-Seigneur Jésus-Christ. Par lui, l'hommage le plus parfait est rendu à la divine puissance et au domaine souverain de Dieu sur toute créature ; car il suffit de quelques mots prononcés par le prêtre au nom de Jésus-Christ, pour opérer un changement de substance qui réclame la toute-puissance du Créateur. Par lui resplendit d'un suprême éclat l'excellence et la majesté de Dieu, qui mérite qu'une telle victime lui soit offerte en sacrifice. Par lui

enfin est glorifiée la charité infinie de Jésus-Christ pour les hommes, et le souvenir du plus grand de ses bienfaits est conservé toujours vivant au milieu d'eux. Que ne pourrait-on pas dire aussi de son efficacité et de sa valeur? Nous en traiterons plus tard.

Si nous passons maintenant aux caractères particuliers de ce sacrifice, nous trouverons qu'il possède au plus haut degré tous ceux qui distinguent les autres.

C'est un *holocauste,* ou plutôt c'est l'holocauste par excellence, parce qu'il est offert à Dieu afin de rendre à sa souveraine grandeur tout l'honneur qui lui est dû. Tout autre sacrifice est radicalement impuissant pour atteindre ce but, l'homme est trop petit par lui-même, et les biens qu'il peut offrir sont trop peu de chose : mais le sacrifice de l'Eucharistie est digne de cette fin ; il la remplit dans toute son étendue, parce que le principal offrant est Dieu lui-même et que la victime qui s'anéantit pour honorer la divine majesté n'est autre que l'Homme-Dieu, égal au Père et au Saint-Esprit en toutes choses par sa divinité, quoique leur inférieur par son humanité. La sainte Église fait ressortir, autant qu'il est possible, dans toutes les cérémonies de la messe, ce caractère d'holocauste qui contribue plus que tout autre à sa perfection et à sa sainteté.

Le sacrifice de la messe est un véritable *holocauste* [1]. L'holocauste, en effet, était un sacrifice dans lequel la victime immolée était entièrement brûlée, consumée par le feu, pour rendre, par cette immolation et par cette consomption de toute la victime, un hommage sans réserve à la souveraine majesté de Dieu, et l'adorer avec un profond respect. L'holocauste, dit S. Augustin, c'est une victime toute consumée, mais consumée par le feu divin : *Quid est holocaustum? Totum incensum, sed igne divino.*

Or tel est le sacrifice de la messe, soit qu'on le considère dans l'immolation réelle faite sur la croix, dans l'immolation mystique faite sur nos autels, ou dans le changement des substances du pain et du vin.

Sur la croix, l'humanité de Jésus-Christ, qui était la victime de son sacrifice sanglant, a été détruite par la mort. Elle a perdu la vie naturelle reçue au moment de sa conception. On peut ajouter qu'elle a été consumée par la résurrection et par l'ascension.

1. Voir Badoire, *Prônes sur le sacrifice de la messe,* VI[e] prône.

Dans l'immolation mystique faite sur nos autels, Jésus-Christ continue de s'offrir tout entier à Dieu son Père, comme il s'est offert sur la croix; il s'y trouve une destruction mystique et représentative de la chose offerte. La consécration séparée du corps de Jésus-Christ sous l'espèce du pain, et de son sang sous l'espèce du vin, sont une représentation de la séparation qui en fut faite sur la croix; les paroles de la consécration : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, sont l'instrument de cette mort mystique qui les sépare.

Dans le changement des substances du pain et du vin se trouve encore une destruction faite par le Saint-Esprit, qui change la substance du pain au corps, et la substance du vin au sang de Jésus-Christ; le pain et le vin sont consumés par le Saint-Esprit comme par un feu divin et spirituel. Mais le feu qui consumait les victimes anciennes était un feu qui ne pouvait que consumer et détruire, au lieu que le Saint-Esprit est un feu qui ne consume que ce qu'il veut : de sorte que, sans rien changer au dehors, parce qu'il ne veut rien donner aux sens dans un sacrifice qui doit être tout spirituel, il ne consume que la substance, et encore n'est-ce pas pour la détruire, comme fait le feu matériel. Esprit créateur, il ne fait disparaître les dons proposés que pour en faire quelque chose de meilleur. C'est pourquoi on le prie de descendre non simplement pour changer le pain et le vin, mais pour en faire le corps et le sang de Jésus-Christ.

Le sacrifice de l'Eucharistie est en outre un sacrifice *de louange et d'action de grâces*. Notre vie tout entière, dit S. Augustin, doit être un hymne de louange chanté à la gloire de Dieu, comme le sera la bienheureuse éternité dont elle est la préparation [1].

Ce grand Docteur dit encore : « Que faut-il entendre par un sa-« crifice de louanges, sinon l'action de grâces; et par quel inter-« médiaire pourrons-nous mieux rendre grâces à Dieu que par le « Christ notre Seigneur? C'est ce que font les fidèles à l'Église par

1. Meditatio præsentis vitæ nostræ in laude Dei esse debet, quia exultatio sempiterna futuræ vitæ nostræ laus Dei erit, et nemo potest idoneus fieri futuræ vitæ, qui non se ad illum modo exercuerit. Modo ergo laudamus Deum : sed et rogamus Deum. Laus nostra lætitiam habet, oratio gemitum. Promissum est aliquid quod nondum habemus, et quia verax est qui promisit, in spe gaudemus : quia tamen nondum habemus, in desiderio gemimus. Bonum est nobis perseverare in desiderio, donec veniat quod promissum est, et transeat gemitus, succedat sola laudatio. (S. AUGUST., *Enarrat. in Ps.* CXLVIII, n. 1.)

« l'oblation du sacrifice [1]. » S. Irénée dit que Notre-Seigneur Jésus-Christ a institué la Sainte Eucharistie pour que nous ne soyons pas ingrats envers lui, mais que nous lui rendions de dignes actions de grâces pour ses bienfaits. Il rappelle les paroles du prophète Malachie annonçant l'hostie sans tache qui doit être offerte en tous lieux à la gloire du Très-Haut, paroles que l'on ne peut appliquer qu'à la Sainte Eucharistie et qui la représentent comme un sacrifice de louange [2]. Dieu mérite des louanges infinies, mais il ne peut rien réclamer au delà de celles que nous lui adressons en le déclarant digne qu'une telle victime soit immolée en son honneur. Les bienfaits que nous avons reçus de lui et que nous ne cessons de recevoir sont sans nombre et sans mesure; mais en lui offrant le très saint et très adorable sacrifice de l'Eucharistie, nous pouvons dire que nous lui rendons autant qu'il nous a donné.

Il faut reconnaître aussi dans l'Eucharistie un sacrifice propitiatoire. Il nous rend Dieu favorable, il le dispose bien à notre égard, le porte à nous pardonner nos péchés, à nous remettre les dettes que nous avons contractées envers sa justice. S. Paul nous le donne clairement à entendre lorsqu'il dit : *Tout pontife pris d'entre les hommes est établi pour les hommes en ce qui regarde Dieu, afin qu'il offre des dons et des sacrifices pour les péchés* [3].

1. Quod est sacrificium laudis, nisi gratiarum actio? aut unde Deo majores gratiæ sunt agendæ, quam per Christum Dominum nostrum, quod faciunt fideles Ecclesiæ sacrificio? (S. August., *in Ps.* xlix.)

2. Sed et suis discipulis dans consilium primitias Deo offerre ex suis creaturis, non quasi indigenti sed *ut ipsi nec infructuosi, nec ingrati sint,* eum qui ex creaturis panis est, accepit et gratias egit, dicens : *Hoc est corpus meum.* Et calicem similiter, qui est ex ea creatura, quæ est secundum nos, suum sanguinem confessus est, et novi Testamenti novam docuit oblationem, quam Ecclesia ab Apostolis accipiens, in universo mundo offert Deo.... De quo in XII Prophetis Malachias sic præsignificavit : *Non est mihi voluntas in vobis, dicit Dominus omnipotens, et sacrificium non accipiam de manibus vestris : quoniam ab ortu solis,* etc. (S. Iren., lib. IV *contra Hæres.*, cap. xxxii.)

Igitur Ecclesiæ oblatio, quam Dominus docuit offerri in universo mundo, purum sacrificium reputatum est apud Deum, et acceptum est ei, non quod indigeat a nobis sacrificium, sed quoniam qui offert, glorificatur ipse in eo quod offert, si acceptetur munus ejus. Oportet enim nos oblationem Deo facere, et in omnibus gratos inveniri fabricatori Deo, primitias earum quæ sunt ejus creaturarum offerentes : et hanc oblationem Ecclesia sola puram offert fabricatori, offerens ei cum gratiarum actione ex creatura ejus. (Id., *ibid.*, cap. xxxiv.)

3. *Hebr.*, v, 1.

Quels sacrifices les prêtres et les pontifes de l'Église de Jésus-Christ pourraient-ils offrir autres que le sacrifice de nos autels? C'est donc lui que, d'après l'Apôtre, ils offrent à Dieu pour la rémission des péchés. Les sacrifices propitiatoires, si nombreux chez l'ancien peuple de Dieu, n'étaient qu'une image de notre sacrifice propiatoire, et s'ils possédaient quelque vertu, ce n'était qu'en vue de lui et parce qu'ils s'y rapportaient [1].

« Si le sacrifice de la messe n'était qu'un holocauste, dit un pieux auteur que nous avons déjà cité [2], le nombre de ceux qui auraient le droit de l'offrir serait petit. Il faudrait n'admettre que les justes et les saints ; il n'y aurait que les membres vivants de son corps qui pussent être associés à cette oblation qu'il fait de lui-même. Mais elle est en même temps un sacrifice de *propitiation*, par lequel l'Église demande à Dieu grâce et miséricorde pour les pécheurs, en lui offrant la mort de son Fils, et le sang qu'il a répandu sur la croix, comme prix des péchés des hommes.

1. Sacrificia vetera, nec fuerunt instituta, nec vires habebant, ad solvendum pretium condignum pro peccatis mundi, nec universim, nec determinate pro peccatis populi Israelitici, aut gentis Judaicæ, atque adeo nec ad satisfaciendum pro eisdem sceleribus : et quidem nec quoad efficaciam, nec quoad sufficientiam, solumque applicabant ad particulares effectus obtinendos meritum futurum passionis Christi Domini, quatenus ex fide illius hauriebant justificationem, aliaque dona.... Quod est catholice admittendum cum sit Apostoli in laudata epist. *ad Hebr.*, cap. VII et X : *Impossibile est enim sanguine taurorum et hircorum auferri peccata :* tum ex reliquis locis supra adductis, tum *Rom.*, III : *Ex operibus legis non justificari omnem creaturam.* Quin ad Galatas, IV, vocat antiqua sacramenta : *Egena et vacua elementa.* Etenim cum illa essent umbra solum, figuraque sacrificii offerendi a summo noviter instituendo sacerdote in ara crucis, redemptionem totius humani generis universim amplitudine, et infinitate sua continentis, derogarent ea legalia sacrificia infinitudini sacrificii adumbrati, si præcedenter ad ejus existentiam forent destructiva peccati.

His adjungendum, nihil plane gratiarum, fructus aut utilitatis collatum fuisse per ea sacrificia, sicuti nec per ejusdem legis sacramenta, circumcisionem, v. g. nisi ex meritis passionis Christi Domini prævisis, et in divina intentione existentibus, quantumvis nondum in executione positis, vel ex fide illorum, ut exploratum est ex nota theologia. Peperere quidem fructus et effectus non exigui momenti (tametsi non comparandi, nisi a longinquo valde), cum sacrificio et sacramento novæ legis : cum circumcisio v. g. deleret peccatum originale ; cum impetrassent oratione sua sancti illi Patres, quamplurima et ingentia dona ; cum obtinuissent gratiam sanctificantem, et meruissent de condigno per bona opera : omnia tamen ex meritis Christi objective ut in divina intentione moventibus Deum ipsum ad illa conferenda, ut plures scholastici loquuntur, quia præcessere intentione. (CIENFUEGOS, *Vita abscondita*, disput. VI, n. 11.)

2. BADOIRE, *Prônes sur le sacrifice de la messe*, prône VII.

Ceux qui sont en état de péché peuvent donc avoir part à ce sacrifice, être présents quand on l'offre; et par là satisfaire au second devoir de l'homme envers Dieu, qui est d'apaiser sa colère, de réparer l'injure faite à sa grandeur par le péché....

« Douter que le sacrifice de la messe soit véritablement propitiatoire, c'est douter que le corps et le sang de Jésus-Christ soient un objet agréable à Dieu et capable de nous le rendre propice. Mais loin de nous ce doute impie. Nous croyons qu'où Jésus-Christ est présent, il est victime de propitiation pour nos péchés : *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris.* (*I Joann.*, II, 2.) Nous croyons avec S. Jean que partout où se trouve le sang de Jésus-Christ il purifie nos cœurs des péchés dont nous sommes coupables : *Sanguis Christi emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis* [1]. Nous croyons, selon la parole de Jésus-Christ lui-même, que son corps rompu pour nous dans l'Eucharistie est offert, que son sang répandu pour nous sur l'autel coule pour la rémission des péchés : *Qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum.*

« Aussi l'Église dans la plupart de ses oraisons secrètes ne cesse de dire à Dieu : « Seigneur, soyez propice,.... soyez apaisé,.... « soyez favorable à votre peuple par ces dons que nous vous of- « frons,.... que cette hostie efface nos péchés,.... qu'elle nous soit « une intercession salutaire pour en obtenir le pardon. » C'est pourquoi le prêtre dit, dans le Canon, qu'il offre, et que les fidèles offrent avec lui ce saint sacrifice de louange, pour la rédemption de leurs âmes.

« Ce n'est pas que le sacrifice de la messe soit pour cela un supplément ni une réitération de celui de la croix, comme s'il était imparfait, ainsi que les premiers réformateurs l'ont si souvent reproché à l'Église, le sacrifice de la croix a été très parfait; c'est là que Jésus-Christ a opéré et mérité notre rédemption; c'est là qu'il a payé notre rançon. Mais le même Jésus-Christ qui l'a payée est encore présent sur nos autels pour consommer son ouvrage par l'application qu'il nous en fait. Ainsi le sacrifice de la messe, en supposant celui de la croix très parfait, en est une application continuelle semblable à celle que Jésus-Christ en fait tous les jours dans le ciel aux yeux de son Père; ou plutôt c'en est une célébra-

1. *Joann.*, I, 7.

tion continuée. C'est pourquoi nous l'appelons, en un certain sens, un *sacrifice de rédemption*, conformément à cette prière : « Accordez-nous, Seigneur, de célébrer saintement vos mystères; « puisque toutes les fois qu'on célèbre la mémoire de cette hostie « on renouvelle l'œuvre de la rédemption; » c'est-à-dire qu'en l'appliquant, on la continue et on la consomme : *Quia quoties hujus hostiæ commemoratio celebratur, opus nostræ redemptionis exercetur.* »

Enfin cet adorable sacrifice est *impétratoire*, c'est-à-dire qu'il nous obtient de Dieu non seulement le pardon de nos fautes, mais une multitude de biens utiles ou nécessaires pour cette vie et pour l'autre. Il possède cette vertu parce qu'il représente la passion de Notre-Seigneur. Ce sont les souffrances de Jésus-Christ, c'est sa mort qui nous a mérité toutes les grâces que nous recevons de Dieu. Mais notre indignité naturelle, nos fautes de tous les instants ne permettraient pas à la justice de Dieu de nous départir les mérites entassés dans les trésors de Dieu. Le sacrifice de l'Eucharistie, que Jésus-Christ offre à son Père par le ministère de ses prêtres, renouvelle en quelque manière sa passion et sa mort; il plaide éloquemment notre cause auprès de la justice divine, et nous obtient les grâces dont nous sommes très indignes. Nous verrons plus loin ce que l'Église enseigne touchant l'efficacité du Très Saint Sacrifice, pour attirer sur nous les grâces et les bénédictions de Dieu, et quelles sont ces bénédictions et ces grâces.

Il nous est permis de conclure que Jésus-Christ a rassemblé dans le seul et unique sacrifice de l'Eucharistie tous les biens, tous les caractères, toutes les perfections que possédaient dans leur ensemble les sacrifices de l'ancienne loi. Elle est l'oblation, dit le saint concile de Trente, que figuraient les divers sacrifices offerts au temps des patriarches et au temps de la loi. Elle comprend tous les biens signifiés par eux, parce qu'elle est la consommation et la perfection de tous [1].

Il nous reste à comparer l'*excellence* de l'adorable sacrifice de l'Eucharistie avec celle soit des sacrifices anciens, soit des deux sacrifices que Notre-Seigneur Jésus-Christ a offerts par lui-même.

1. Hæc denique illa est quæ per varias sacrificiorum naturæ et legis tempore, similitudines figurabatur, utpote quæ bona omnia, per illa significata, velut illorum omnium consummatio et perfectio complectitur. (*Concil. Trid.*, sess. XXII, cap. I.)

Ce que nous avons dit jusqu'ici prouve suffisamment qu'il n'y a même pas de comparaison possible entre l'excellence du sacrifice de la nouvelle loi et ce qu'étaient les sacrifices anciens. Une seule messe est d'un prix infiniment plus grand que tous les sacrifices des patriarches et des Hébreux ensemble. Pour le comprendre, il suffit de se rappeler que dans le sacrifice de l'Eucharistie, la victime offerte est le Fils de Dieu lui-même, et que le principal sacrificateur, dont le prêtre n'est que l'instrument et le ministre, est encore le même Fils de Dieu, prêtre éternel selon l'ordre de Melchisédech. Qui oserait mettre en comparaison les victimes et les sacrificateurs anciens, avec cette victime d'un prix infini et ce pontife qui n'est autre que Dieu lui-même?

Ajoutons que le mode d'oblation est incomparablement plus digne de la pureté infinie et de la sainteté du Seigneur; que l'efficacité du sacrifice eucharistique réside en lui-même, et que la présence réelle de Jésus-Christ lui donne une puissance d'impétration dont les autres possédaient à peine l'ombre; que tout ce que ceux-ci pouvaient avoir de vertu et de sainteté, chacun dans son espèce, se trouve rassemblé, avec un degré de perfection dont rien n'approche, dans le seul et unique sacrifice de l'Eucharistie.

Tout ce que l'on pourrait dire en faveur des anciens sacrifices, c'est qu'ils représentaient d'une manière plus frappante le sacrifice sanglant de Notre-Seigneur, parce qu'ils s'accomplissaient eux-mêmes avec effusion de sang. Mais cette supériorité même leur échappe et se tourne en infériorité. Ils étaient sanglants comme celui de la croix; mais le sang des animaux n'était qu'une infime figure du sang adorable qui devait être versé pour notre rédemption. Sur nos autels, au contraire, les yeux du corps ne voient pas couler des flots de sang; mais au lieu d'une figure grossière, il y a la divine réalité : le sang adorable de notre divin Sauveur est là, visible aux regards de la foi s'il ne l'est pas pour les sens corporels.

Si maintenant nous comparons le sacrifice de nos autels à celui que Jésus-Christ a offert dans le Cénacle, la veille de sa mort, l'excellence essentielle et la perfection de l'un ne paraîtront pas différentes de celles de l'autre, quoique l'on trouve quelques circonstances qui ne sont pas les mêmes dans tous les deux, et qui donnent, soit à l'un, soit à l'autre, une supériorité purement accidentelle, comme ces circonstances elles-mêmes. C'est ainsi que le sa-

crifice de la dernière Cène a été offert par Jésus-Christ visiblement présent et agissant par lui-même, tandis qu'à la messe il est invisible et agit extérieurement par le ministère du prêtre, ce qui donne au premier sacrifice une supériorité marquée. D'autre part, lorsque Jésus-Christ offrit le sacrifice par lui-même, il était encore passible et mortel, comme prêtre et comme victime; aujourd'hui, au moment où il s'offre par les mains du prêtre, il est impassible et immortel ; il est en possession de toute sa gloire dans le royaume céleste, préparé par son Père et conquis par ses souffrances et par sa mort. C'est donc, à ce point de vue, le sacrifice de nos autels qui l'emporte en dignité. Mais, comme nous l'avons dit, ce ne sont là que des différences purement accidentelles; elles n'atteignent pas l'égalité réelle établie entre les deux sacrifices par l'identité du prêtre, de la victime et du rite principal de l'oblation.

On pourrait en dire autant du sacrifice offert par Notre-Seigneur sur la croix. L'excellence de ce sacrifice, sa perfection, sa dignité, ne diffèrent point de ce que nous admirons dans le sacrifice de l'Eucharistie. C'est aussi la même victime divine et c'est le même prêtre qui l'offre. Il est vrai que le rite extérieur diffère profondément; mais l'excellence d'un sacrifice dépend surtout de la qualité du prêtre et de la victime; tout le reste peut être considéré comme accessoire. Certaines circonstances ajoutent au prix du sacrifice de la croix; d'autres au sacrifice de l'Eucharistie; mais ici encore elles ne sont qu'accidentelles et n'influent pas sur l'excellence intrinsèque de chacun. Il y a toujours la différence des deux états de Notre-Seigneur qui est favorable au sacrement de nos autels, et il y a d'autre part le mode de sacrifice. Le sacrifice de la croix offrait plus de difficultés et fut accompli au prix de souffrances infinies, ce qui lui donne à son tour une supériorité marquée. De plus, par ce sacrifice, Jésus-Christ acquit des mérites et satisfit pour tous les péchés du monde : aujourd'hui, en s'immolant de nouveau sur nos autels par le ministère du prêtre, il ne satisfait plus pour nos péchés, car la satisfaction est complète ; il n'ajoute rien au trésor de ses mérites, car rien n'y saurait être ajouté ; mais il nous fait l'application de la satisfaction accomplie et des mérites acquis pour nous [1]. Enfin si le sacrifice de la croix eut quelque

1. Thesaurus ergo ille infinitus meriti in cruce consummati, nec minui potest, nec amplius alio sacrificio augetur. Quæcumque vero gratia inde a lapsu primi hominis sive ante, sive post completum illud sacrificium collata unquam

chose de plus frappant, de plus manifestement méritoire, le sacrifice de l'Eucharistie s'opère d'une manière plus surnaturelle : l'un et l'autre est parfait dans son mode d'oblation, pour la fin en vue de laquelle il est offert, et l'on peut dire que leur excellence est la même.

III.

CE QUI EST LE PRINCIPAL ET LE PREMIER, DU SACRIFICE OU DU SACREMENT, DANS L'EUCHARISTIE

Si l'on compare les sacrifices avec les sacrements considérés en général et sans application particulière, on peut dire que les sacrifices sont d'un ordre supérieur aux sacrements. En effet, ils ont pour fin immédiate le culte divin ; ils proclament par leur nature même la souveraine grandeur et l'excellence suprême du Très-Haut. Les sacrements, au contraire, ont d'abord pour fin de conférer aux hommes les grâces que Dieu daigne leur accorder.

Cependant il peut arriver et il arrive en effet que des sacrements l'emportent en dignité sur certains sacrifices, soit à cause des mystères qu'ils contiennent, soit à cause de leur efficacité, ou pour toute autre raison. C'est ainsi que les sacrements de la loi nouvelle l'emportent de beaucoup sur les sacrifices de l'ancienne loi. Mais on ne peut en dire autant lorsqu'il est question du sacrifice de l'Eucharistie. La Sainte Eucharistie, considérée, soit comme sacrement, soit comme sacrifice, est au-dessus de tout ce qui n'est pas elle, dans le culte divin, et particulièrement de tous les sacrements, à cause du mystère qu'elle renferme. Ce qui n'empêche pas que les autres sacrements de la sainte Église ne possèdent à leur tour une supériorité réelle sur le sacrifice eucharistique, par leur efficacité à conférer la grâce. Il ont été institués pour conférer la grâce à chacun de ceux qui les reçoivent individuellement, et il est juste qu'ils produisent cet effet d'une manière plus parfaite que le sacrifice de l'Eucharistie, dont la fin principale et immédiate est différente.

fuit vel conferetur, quæcumque fuit vel est mediorum institutorum dignitas et virtus ad sanctificationem, quæcumque antecedentium sacrificiorum supernaturalis significatio, et sacrificii subsequentis in Ecclesia efficacia ; id totum est ex merito in cruce consummato ; ejusdemque ad singulos multiplex applicatio ab origine ad finem sæculorum decurrens semper nova in effectu, semper eamdem habet supremam causam meritoriam. (Franzelin., *Tract. de SS. Euchar. sacram. et sacrif.*, thes. VII.)

Mais que faut-il penser du sacrement et du sacrifice de l'Eucharistie comparés entre eux? Lequel est le premier dans l'ordre du temps et de la durée? Lequel l'emporte en dignité ou en perfection? Lequel est supérieur par sa nature et sa causalité?

Si l'on compare le sacrement au sacrifice de l'Eucharistie sous le rapport du temps où l'un et l'autre commencent d'être et atteignent leur perfection, on trouvera qu'au fond il n'y a pas de différence. Dans le sacrifice, il faut distinguer l'acte en vertu duquel il existe, et l'effet auquel il aboutit. De même, on distingue dans le sacrement l'acte qui le fait exister comme tel, et ce qui résulte de cet acte. Or c'est au même acte que le sacrifice et le sacrement doivent d'exister, et le terme auquel cet acte aboutit pour l'un et pour l'autre est également la présence de Notre-Seigneur Jésus-Christ sous les espèces du pain et du vin, comme victime prête à servir de nourriture au prêtre et aux fidèles. Il n'y a donc pas d'antériorité réelle ni pour l'un ni pour l'autre.

On doit néanmoins relever une différence. Le sacrement atteint, en un certain sens, sa perfection avant le sacrifice, parce que la consécration d'une seule espèce y suffit, tandis que la consécration des deux espèces est essentiellement indispensable pour le sacrifice. La consécration d'une seule espèce ne donne pas au sacrement la plénitude et l'intégrité qu'il demande pour être parfait; néanmoins l'espèce unique consacrée signifie et contient le Christ, devenu le pain vivant des âmes, l'aliment spirituel, qui unit les membres du corps mystique de Jésus-Christ à leur chef et les membres entre eux. C'est assez pour l'essence du sacrement. La signification mystique est plus complète avec la consécration des deux espèces; mais elle existe, quoique d'une manière imparfaite, avec une seule. Le sacrifice, au contraire, requiert essentiellement l'immolation mystique de Jésus-Christ et la représentation expresse de sa mort. Nous avons vu que la consécration d'une seule espèce n'a pas ce caractère ou ne l'a que d'une manière très indirecte, que, par conséquent, le sacrifice n'existe qu'au moment où la consécration des deux espèces est achevée. D'où il résulte que le sacrement précède le sacrifice. Il pourrait même se faire, à la rigueur, que l'usage du sacrement soit antérieur au sacrifice, si par exemple quelqu'un recevait la sainte communion immédiatement après la consécration du pain, lorsque celle du calice n'est pas encore accomplie. Un tel cas, il est vrai, n'est guère admissible,

et une ignorance profonde unie à une extrême nécessité pourrait seule le rendre excusable; mais supposé qu'il se présentât, le sacrement serait reçu et opérerait son effet avant que le sacrifice fût offert, car il n'est réellement offert qu'au moment où la consécration de la seconde espèce est parfaite. Au contraire, la réception d'une seule espèce suffit à celle du sacrement complet et à la production de ses effets. Mais en dehors de ce cas purement hypothétique et qui peut-être ne se réalisera jamais, l'effet du sacrifice précède celui du sacrement, parce que le sacrifice consiste en un acte qui n'a pas d'usage distinct de lui-même, comme le sacrement, et dès que cet acte est achevé par la consécration des deux espèces, l'effet du sacrifice est produit. Mais dans le sacrement de l'Eucharistie, il faut distinguer l'usage du sacrement de la consécration qui nécessairement le précède toujours.

Y a-t-il quelque différence pour la dignité ou la perfection, entre le sacrifice et le sacrement de l'Eucharistie? Non seulement l'égalité la plus parfaite règne entre l'un et l'autre, si on les considère en eux-mêmes, mais c'est plus que l'égalité, c'est l'identité qu'il y faut reconnaître. L'acte d'offrir le sacrifice de la Sainte Eucharistie est le même en vertu duquel le sacrement reçoit l'existence; ce qui résulte du sacrifice, ce qui est offert, c'est-à-dire le corps et le sang de Notre-Seigneur, est ce qui fait la substance du sacrement. On ne peut donc pas dire que la dignité ou la perfection de l'un l'emporte sur celle de l'autre.

Cependant si l'on prend le mot *sacrifice* dans son sens propre, pour l'action même de sacrifier, et le mot *sacrement* pour ce qui demeure dans l'Eucharistie une fois le sacrifice accompli, on pourra dire que le sacrement est plus parfait. En effet, la fin pour laquelle on agit passe avant l'action dont elle est la raison d'être. Que veut le prêtre lorsqu'il prononce les paroles de la consécration, sinon que Jésus-Christ soit présent sur l'autel et s'offre à son Père comme victime, en vertu de ces paroles sacrées? L'acte de la consécration passe, le sacrifice est accompli, le but est atteint, le corps et le sang de Jésus-Christ sont présents sur l'autel. Cette présence est quelque chose de plus grand que l'acte qui avait pour but de la produire, et Jésus-Christ, en même temps qu'il est la victime du sacrifice, sous les espèces eucharistiques, est aussi le sacrement destiné à être notre nourriture sous les mêmes espèces.

Si maintenant l'on compare l'acte même par lequel le sacrifice

est offert avec l'usage du sacrement, il faudra reconnaître un caractère de dignité plus élevé dans cet acte que dans l'usage du sacrement, qui consiste dans l'application locale et particulière faite à quelques personnes. L'acte du sacrifice en vertu duquel le sacrement existe l'emporte nécessairement sur son application. C'est un acte surnaturel au suprême degré, et l'effet qu'il produit n'est pas seulement la grâce sanctifiante, mais Jésus-Christ lui-même source de toute grâce [1].

L'acte essentiel du sacrifice, celui en vertu duquel il existe, est le même qui donne naissance au sacrement. Mais parce que le sacrifice qui a pour but immédiat le culte de Dieu est supérieur pour cette raison au sacrement dont la fin première est la sanctification de l'homme, cet acte unique dont résulte l'un et l'autre, paraîtra plus ou moins élevé, selon qu'on le considérera comme ayant pour objet le sacrifice ou le sacrement. Consacrer le corps et le sang du Sauveur pour rendre à Dieu l'hommage suprême qui lui est dû, c'est faire quelque chose de plus grand, de plus parfait que de le consacrer pour l'usage des fidèles, D'autre part, le sacrifice a aussi pour objet notre sanctification ; il sert à nous procurer des grâces et en particulier la rémission des peines temporelles ; mais, sous ce rapport, l'efficacité du sacrement est plus grande, puisqu'elle peut aller jusqu'à procurer la grâce sanctifiante à ceux qui le reçoivent. Ajoutez que le sacrement contribue aussi pour beaucoup au culte de Dieu ; c'est lui qui unit Dieu à l'homme et les hommes en Dieu, but suprême que le Seigneur s'est proposé en venant parmi nous et en instituant sa sainte religion. Il semblerait donc que, sous ce rapport, le sacrement soit au-dessus du sacrifice qui paraît n'être fait que pour lui, et en vue de nous le procurer.

1. Voici comment Mgr Rosset résume en quelques mots toute cette doctrine :

Eadem actio quæ est sacrificium, est etiam effectio sacramenti, et eadem res oblata quæ est terminus sacrificationis, est sacramentum *in facto esse :* quocirca si habeatur ratio terminorum duntaxat, non solum est æqualitas, sed etiam identitas. — Dixi *quoad terminos*, nam si terminus cum via comparetur, sic sacramentum, ut est res permanens, perfectius est sacrificatione, et ideo effectione sacramenti ; quia terminus actionis perfectior est actione per quam fit. Si vero conferas sacrificationem cum usu sacramenti, prorsus perfectior est, quia usus sacramenti fit solum per localem applicationem sacramenti ; sacrificatio autem fit per excellentissimam actionem supernaturalem, quæ est ipsamet sacramenti effectio. Atqui effectio rei est ex se perfectior illius applicatione. (Rosset, *Instit. sacræ theologiæ, de SS. Eucharistiæ sacramento,* n. 1139.)

Cependant il n'en est pas ainsi, parce que tout acte emprunte sa dignité à sa fin principale et prochaine. Le sacrifice, en vertu de sa nature même, est d'abord fait pour glorifier Dieu; la part qu'il prend à la sanctification de l'homme ne vient qu'après, tandis que le sacrement, s'il glorifie Dieu, ne le fait que parce qu'il a d'abord servi à la sanctification de l'homme, qui est d'un ordre inférieur. L'efficacité absolue de l'un et de l'autre pour produire la grâce est difficile à déterminer, pour ne pas dire impossible, et, sous ce rapport, le sacrifice l'emportera si l'on considère que ses effets propres s'étendent à d'autres qu'à ceux qui l'offrent, tandis que le sacrement n'est utile par lui-même qu'à ceux qui le reçoivent. On peut donc conclure que l'acte de la consécration, tout grand qu'il soit devant Dieu comme cause du sacrement de l'Eucharistie, est plus grand encore à ses yeux, parce que c'est par lui que la divine victime s'immole et s'offre en sacrifice [1].

Nous avons dit que la Sainte Eucharistie existe de fait, au moins en quelque manière, comme sacrement, avant l'accomplissement du sacrifice; mais si l'on considère l'intention, c'est le sacrifice que l'Église, ou plutôt Jésus-Christ représenté par le prêtre à l'autel, a d'abord en vue, c'est avant tout pour offrir le sacrifice que le prêtre a reçu l'onction sacerdotale. Le Pontife, en l'ordonnant, lui a dit : « Accipe potestatem offerendi sacrificium : Recevez le « pouvoir d'offrir le sacrifice. » Le Fils de Dieu fait homme a été fait prêtre selon l'ordre de Melchisédech pour offrir le sacrifice du Calvaire, et S. Paul dit que tout pontife est établi *pour qu'il offre des dons et des sacrifices pour les péchés : Ut offerat dona et*

1. Ratione actionis, sacrificium præstat in sacramentum ; nam præstantius est conficere corpus Christi in honorem et cultum Dei, quam in utilitatem fidelium. Porro ita se habet actio sacrificandi et actio efficiendi sacramentum : qua de causa D. Thom., III, q. LXIII, art. 6, dicit cultum Dei potissimum pertinere ad Eucharistiam, ut sacrificium est. Licet enim sacrificium ordinetur quoque ad nostram utilitatem, et sacramentum ad Dei honorem et cultum ; hæc ordinatio non est primaria, sed secundaria, quia sacrificium ex vi sui objecti, ordinatur per se et immediate in cultum Dei, et significationem animi subjecti et grati erga seipsum : quæ ratio honestatis maxima est inter omnes morales.

Dices : Sacramentum est finis sacrificii ; nam sacrificium eo tendit, ut producat sacrum convivium. Porro finis ex se perfectior est via seu medio. Ergo. — *Resp. Nego maj.* Sacramentum proprie ac per se loquendo, non est finis sacrificii ; nam per se solum tendit ad rem oblatam ut sic ; quasi materialiter vero inde fit, quod eadem res quæ fuit terminus sacrificii, aptissima fuerit ut ad usum sacramenti institueretur. (ID., *ibid.*, n. 1140, 1141.)

sacrificia pro peccatis. On peut donc dire qu'en raison du sacerdoce dont il est revêtu, le prêtre a premièrement l'intention d'offrir le sacrifice, lorsqu'il consacre la Sainte Eucharistie. Ce qui n'empêche pas que, dans l'ordre de l'exécution, le sacrement ne précède, au moins partiellement, le sacrifice, et même qu'il ne le précède entièrement, si l'on s'arrête aux opinions d'après lesquelles, contrairement à ce que nous avons établi comme plus probable et même certain, l'essence du sacrifice ne consisterait pas précisément dans la consécration, en vertu de laquelle s'effectue la présence de Notre-Seigneur Jésus-Christ sur l'autel, mais dans un acte subséquent. En effet, n'importe quelle opinion on embrasse, le sacrifice ne peut s'accomplir que moyennant la présence du corps et du sang du Seigneur, mystiquement séparés, tandis qu'il suffit de la consécration d'une seule espèce pour que le sacrement existe et puisse être validement conféré.

Mais qu'arriverait-il si un prêtre avait positivement l'intention de consacrer le sacrement indépendamment du sacrifice, et sans l'offrir en aucune manière, s'il avait, comme les luthériens et d'autres hérétiques, l'intention arrêtée de consacrer du pain et du vin pour l'usage des fidèles, mais en excluant toute idée de sacrifice, et séparait ainsi radicalement l'un de l'autre ?

Les théologiens catholiques supposent et enseignent communément, dit le cardinal De Lugo [1], que Notre-Seigneur Jésus-Christ, en instituant la Sainte Eucharistie, a voulu que, dans ce mystère adorable, le sacrifice fût indissolublement uni au sacrement et le sacrement au sacrifice. Il n'a pas donné aux prêtres deux pouvoirs distincts et séparés, celui de consacrer le sacre-

1. Suppono enim id quod communiter nostri theologi supponunt et docent, Christum scilicet instituisse hoc sacramentum, ut simul instituerit illud in ratione sacrificii, nec voluerit fieri sacramentum sine sacrificio, nec sacrificium sine sacramento ; nec sacerdotibus dederit duas potestates disparatas sed unicam ad sacrificandum et consecrandum ; ita ut neque extra sacrificium consecrari possent, neque absque consecratione possent sacrificium offerre, ut probat cum aliis Suarez, disp. XLIII, sect. 3. Hinc autem fit ut si sacerdos vellet consecrare, non tamen offerre sacrificium, ita voluntas non offerendi sacrificium prævaleret, et esset magis efficax, tunc nihil prorsus efficeret ; sicut dici solet juxta communem sententiam de homine baptizato, qui vellet matrimonium contrahere, non tamen recipere sacramentum ; aut de eo qui vellet emittere professionem religiosam, non tamen obligare se in perpetuum, et aliis casibus similibus, in quibus dantur intentiones contrariæ, et ideo actio fit irrita, nisi secunda intentio sit minus efficax. Si ergo Christus voluit hæc duo esse connexa, nec posse separari, consecrationem sacramenti ab oblatione

ment et celui d'offrir le sacrifice, mais un seul et même pouvoir en vertu duquel ils accomplissent ces deux actes à la fois. Si donc un prêtre voulait consacrer le sacrement et qu'il eût en même temps la volonté bien arrêtée de ne pas offrir le sacrifice, son acte ne produirait aucun effet; il n'y aurait pas de consécration, parce que la volonté de ne pas offrir de sacrifice opposerait un obstacle invincible à celle de consacrer le sacrement et l'annulerait; deux forces égales et contraires se détruisent. Le prêtre qui agirait ainsi voudrait faire un acte pour lequel il n'a pas reçu de pouvoir.

Cependant on peut dire, dans la pratique, que tout prêtre qui consacre une seule espèce la consacre validement, parce que, même s'il savait d'avance qu'il ne pourra consacrer la seconde, il aurait au moins quelque désir interprétatif de compléter le sacrifice si, par une circonstance inattendue, il lui devenait possible de le faire. Ce serait assez pour ne pas exclure absolument la volonté d'offrir le sacrifice, et pour rendre la consécration possible. Telle est l'opinion de De Lugo. Suarez, au contraire, regarde comme plus probable que la volonté de ne pas offrir le sacrifice ne suffirait pas pour empêcher la consécration, si le prêtre avait en même temps l'intention de consacrer le sacrement. Le prêtre qui veut consacrer ne peut vouloir faire, en effet, que ce que Jésus-Christ lui-même a voulu et a fait lui-même. Il n'agit pas en son propre nom mais au nom de Jésus-Christ, dont il revêt pour un moment la personnalité. Du moment qu'il agit comme ministre ou comme instrument de Jésus-Christ et qu'il veut agir à ce titre, sa volonté particulière ne compte plus; il fait ce que Jésus-Christ veut qu'il fasse, il

sacrificii, consequens est ut qui vellet consecrare Eucharistiam, nullo tamen modo offerre sacrificium, nihil faceret, quia vellet aliquid ad quod non accepit potestatem a Christo.

Unde si consecratio utriusque speciei sit de essentia hujus sacrificii, ut mox dicemus, et admittunt recentiores theologi communiter, consequens est ut qui vult consecrare hostiam solam, et non offerre sacrificium, sed excludendo oblationem sacrificii, nihil faceret, quia non habet potestatem ad consecrandum nisi per modum sacrificii. De facto tamen, omnes sacerdotes consecrantes sive per errorem, sive ex industria, unam speciem sine alia, valide consecrant, quia non excludunt omnino efficaciter intentionem sacrificandi, sed volunt consecrare meliori modo quo possunt, atque ideo volunt saltem implicite per consecrationem hostiæ v. g. inchoare sacrificium, ut quantum ex se est, possit compleri per consecrationem calicis si apponatur; unde jam habent tunc aliquam intentionem offerendi partialiter in consecratione hostiæ. (De Lugo, *de Eucharistia*, disp. XIX, sect. 8, n. 103, 104.)

offre le sacrifice en même temps qu'il consacre le sacrement [1].

Quoi qu'il en soit de l'opinion du cardinal De Lugo et de celle de Suarez, qui nous semble sauvegarder mieux le respect dû à la volonté de Notre-Seigneur instituant la Très Sainte Eucharistie, nous voyons qu'ici encore le sacrifice et le sacrement sont unis par des liens si étroits qu'il est difficile de dire de quel côté se trouve le plus de grandeur. Adorons humblement ces merveilles de la toute-puissance et de la miséricorde infinie de Dieu, et n'omettons rien pour lui en témoigner notre reconnaissance.

CHAPITRE V

DE CEUX QUI OFFRENT LE SAINT SACRIFICE DE L'EUCHARISTIE

I. Jésus-Christ prend part à l'oblation du sacrifice de l'Eucharistie comme prêtre principal. — II. Comment Jésus-Christ exerce son sacerdoce suprême dans l'oblation du Saint Sacrifice. — III. Du pouvoir qui appartient aux prêtres exclusivement d'offrir le Saint Sacrifice, comme ministres de Jésus-Christ. — IV. Part qui revient aux simples fidèles dans l'oblation du Saint Sacrifice.

I.

JÉSUS-CHRIST PREND PART A L'OBLATION DU SACRIFICE DE L'EUCHARISTIE COMME PRÊTRE PRINCIPAL

Nous avons eu plus d'une fois l'occasion de présenter Notre-Seigneur Jésus-Christ comme le premier ministre, le grand, on

1. Ex institutione Christi, hæc consecratio et oblatio sacrificii, ita sunt necessario conjunctæ, ut posita una non possit minister voluntate, seu intentione sua aliam auferre ; sicut substantia sacramenti et effectus ejus ita sunt connexa, ut non possit minister intentione sua impedire effectum, si revera habuit voluntatem conficiendi sacramentum. Quod quidem inesse in præsenti declaratur ; nam si minister revera intendat conficere hoc sacramentum, nihilque directe velit quod substantiali intentioni conficiendi sacramentum contrarium sit, consequenter necesse est, ut velit proferre verba in persona Christi, qui est principale offerens in hoc sacrificio : ergo quamvis ex privato errore putet, se non offerre sacrificium, aut ex iniquitate nolit cultum Deo exhibere, tamen ex generali intentione necessario offert, vel potius est instrumentum per quod Christus offert, et cultum Deo exhibet : quamvis ergo privata intentione excludat personalem cultum, non tamen ministralem, maxime cum necesse sit, ut formali vel virtuali intentione velit facere quod Christus fecit et instituit.... Et ideo illa consecratio est etiam sacrificatio, et intentio necessario debet esse ad utrumque sufficiens, quia privatus error non abstulit absolutam voluntatem faciendi quod Christus instituit. (Suarez, III, disp. LXXVII, sect. 3, circa finem.)

pourrait presque dire l'unique sacrificateur, dans l'oblation du très saint sacrifice de nos autels. Il est le prêtre par excellence ; lui seul peut offrir dignement à Dieu la victime sacrée qui n'est autre que lui-même. Mais ce que nous avons admis jusqu'ici comme une vérité incontestable, il est temps de l'étudier de plus près, afin de déterminer autant qu'il est possible la part que prend le souverain prêtre à l'accomplissement de ce redoutable mystère. Ensuite il nous sera aisé de connaître celle qui revient à ses ministres et aux simples fidèles eux-mêmes.

Un premier point qu'il faut d'abord admettre est celui-ci [1] : Jésus-Christ notre Seigneur est prêtre véritablement et réellement selon l'ordre de Melchisédech; il est prêtre même au moment où nous sommes, et il le sera pendant toute l'éternité, selon la promesse que le Père éternel en a faite avec serment : *Le Seigneur l'a juré et il ne s'en repentira pas : Vous êtes prêtre pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédech* [2]. S. Paul, dans l'Épître aux Hébreux, emploie le mot *perpétuel* pour caractériser la durée du sacerdoce de Jésus-Christ. Il possède un sacerdoce qui ne finira jamais. *C'est pourquoi il peut sauver perpétuellement ceux qui par son entremise s'approchent de Dieu* [3]. Cette perpétuité du sacerdoce de Jésus-Christ, jointe au caractère qui le distingue d'être selon l'ordre de Melchisédech, prouve bien qu'il n'a pas seulement pour objet l'oblation du sacrifice de la croix, qui ne fut offert et ne peut l'être qu'une seule fois ; s'il est perpétuel, s'il est selon l'ordre de Melchisédech qui offrit le pain et le vin, c'est surtout, on pourrait dire uniquement à cause du sacrifice eucharistique qui doit être offert en tous lieux, sous les espèces du pain et du vin, et se renouveler à chaque instant jusqu'à la fin du monde. A cause du sacrifice offert sur la croix qui fut un sacrifice sanglant, on pourrait plutôt dire que notre divin Sauveur fut prêtre selon l'ordre d'Aaron, dont le sacerdoce avait pour fonction d'offrir des sacrifices sanglants. En effet, le sacerdoce et le sacrifice sont unis par un lien si étroit que l'un ne va pas sans l'autre; le caractère du sacerdoce est nécessairement en rapport avec celui du sacrifice.

1. Voir CIENFUEGOS, *Vita abscondita*, disp. IV, sect. 1.
2. Juravit Dominus et non pœnitebit eum, tu es sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisedech. (*Ps.* CIX, 4.)
3. Sempiternum habet sacerdotium. Unde et salvare in perpetuum potest accedentes per semetipsum ad Deum. (*Hebr.*, VII, 24, 25.)

Dieu, dit le saint concile de Trente, a voulu qu'ils fussent liés ensemble et qu'ils existassent ainsi sous les différentes lois [1]. Or nous ne voyons pas que Melchisédech, prêtre du Très-Haut, ait offert un autre sacrifice que celui du pain et du vin dont il est parlé au chapitre XIV de la Genèse. C'est donc cette oblation qui caractérise son sacerdoce et le distingue de celui d'Aaron; c'est de ce sacerdoce dont le sacrifice non sanglant consiste dans l'oblation du pain et du vin, que dérive le sacerdoce de Jésus-Christ, et c'est par Jésus-Christ que nous offrons toujours à Dieu cette hostie de louange selon la parole de l'Apôtre : *Per ipsum ergo offeramus hostiam laudis semper Deo* [2]. A quel sacrifice ce titre d'*Hostie de louange* conviendrait-il mieux qu'à la Très Sainte Eucharistie? C'est donc par Jésus-Christ que nous offrons le sacrifice de l'Eucharistie à Dieu, ou plutôt c'est lui l'offre personnellement et par lui-même. S. Chrysostome exprimait ainsi cette pensée en commentant le passage de l'Épître aux Hébreux que nous avons cité : « Offrons « donc à Jésus-Christ une victime telle qu'il l'offre lui-même à son « Père ; car on n'offre rien au Père que par le Fils. »

Il est vrai que S. Paul évite de parler, dans l'Épître aux Hébreux, du sacrifice du pain et du vin. De graves raisons lui dictaient cette conduite, disent les Pères et les commentateurs; les Hébreux, comme l'Apôtre le constate lui-même, n'étaient pas encore mûrs pour l'acceptation de certains mystères, dont la profondeur eût été pour eux un scandale. Cependant il en dit assez pour que ses auditeurs ne puissent pas s'y tromper. Ceux-ci connaissaient parfaitement le passage de la Genèse et le psaume de David auxquels il en appelait; ils n'ignoraient pas quel était le sacrifice propre du sacerdoce de Melchisédech, type et figure de celui du Christ; ils devaient donc comprendre qu'après le sacrifice de la croix qui ne pouvait pas se renouveler, et l'abolition des sacrifices sanglants de la loi mosaïque, le seul et unique sacrifice désormais offert serait celui dont le pain et le vin présentés par Melchisédech étaient l'image; ils n'auraient pas admis d'ailleurs que l'oblation d'un sacrifice sanglant, qui ne devait ni ne pouvait être offert qu'une fois, fût suffisante pour justifier le titre de prêtre éternel et perpétuel donné à Jésus-Christ par le Psalmiste parlant au nom de Dieu,

1. Ita Dei ordinatione conjuncta sunt, ut utrumque in omni lege extiterit. (*Conc. Trid.*, sess. XIII, cap. I.)
2. *Hebr.*, XIII, 15.

et confirmé avec serment. En vain leur aurait-on dit que le fruit de cette immolation unique et sanglante subsisterait pendant toute l'éternité; ils n'auraient pas cru que ce fût assez pour que le Rédempteur eût droit au titre de prêtre éternel, ni surtout à celui de prêtre selon l'ordre de Melchisédech.

Si Jésus-Christ est prêtre éternel ou perpétuel, c'est pour exercer son sacerdoce, c'est pour en accomplir l'acte par excellence, qui est l'oblation du sacrifice. Comment l'exercera-t-il après la consommation des siècles? Nous l'ignorons; mais sur la terre, le sacrifice qu'il offre est celui de l'Eucharistie. Là, disent les Pères du concile de Latran, tenu sous Innocent III, le prêtre et le sacrifice, c'est-à-dire la victime, ne sont qu'un seul et même Jésus-Christ, dont le corps et le sang sont véritablement contenus sous les espèces du pain et du vin, dans le sacrement de l'autel [1]. Le concile de Florence, dans le décret du pape Eugène, et le concile d'Éphèse parlent dans le même sens. Le concile de Trente dit que le sacerdoce de Jésus-Christ ne devait pas cesser avec sa mort sur la croix; aussi institua-t-il, dans la dernière Cène, un sacrifice qui, jusqu'à la fin des temps, représenterait le sacrifice sanglant offert une fois sur la croix, et nous en appliquerait le mérite; prêtre selon l'ordre de Melchisédech pour l'éternité, il livrait son corps et son sang comme hostie, sous les espèces du pain et du vin [2]. « Qui donc est « plus que Notre-Seigneur Jésus-Christ prêtre du Très-Haut? » demande S. Cyprien. « Il a offert à Dieu le Père le même sacri- « fice que Melchisédech. Il a offert le pain et le vin, c'est-à-dire « son corps et son sang [3]. » S. Ambroise dit avec quel respect il faut célébrer ce sacrifice perpétuel, et il adresse ces paroles à Notre-

1. In quo idem ipse sacerdos et sacrificium Jesus Christus, cujus corpus et sanguis in sacramento altaris, sub speciebus panis et vini veraciter continetur. (*Concil. Later.*, cap. *Firmiter.*)

2. Quia tamen per mortem sacerdotium ejus extinguendum non erat, in cœna novissima qua nocte tradebatur, ut dilectæ suæ Sponsæ Ecclesiæ visibile, sicut hominum natura exigit, relinqueret sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repræsentaretur, ejusque memoria in finem usque sæculi permaneret, atque illius salutaris virtus in remissionem eorum quæ a nobis committuntur peccatorum applicaretur : sacerdotem secundum ordinem Melchisedech se in æternum constitutum declarans, corpus et sanguinem suum sub speciebus, etc. (*Concil. Trid.*, sess. XXII, cap. I.)

3. Quis magis sacerdos Dei summi quam Dominus noster Jesus Christus, qui sacrificium Deo Patri obtulit, et obtulit hoc idem quod Melchisedech obtulerat, id est panem et vinum, suum scilicet corpus et sanguinem. (S. Cypr., *Epist. ad Cæcil.*, lib. II, ep. III.)

Seigneur : « Vos anges sont présents et, par un prodige merveil-« leux autant qu'ineffable, vous-même vous y trouvez tout à la fois « comme prêtre et comme victime [1]. » S. Augustin dit que Jésus-Christ offre le sacrifice et qu'il est en même temps la victime offerte [2]. S. Jean Chrysostome ne se lasse pas de proclamer, principalement dans les deux homélies sur la trahison de Judas, que Jésus-Christ est le prêtre qui offre le sacrifice de nos autels. En un mot, c'est l'enseignement unanime des Pères et des docteurs.

Une seconde vérité qu'il ne faut pas perdre de vue est celle-ci : C'est uniquement par sa très sainte humanité que le Fils de Dieu peut remplir ses fonctions de prêtre suprême, quoique son humanité, considérée en dehors de l'union hypostatique et purement comme telle, n'y suffise pas par elle-même. En effet, le sacrifice perpétuel offert à Dieu dans la sainte Église est d'une valeur infinie, d'un prix inestimable ; il exige donc une dignité infinie dans celui qui l'offre et qui immole la victime, aussi bien que dans la victime elle-même, car ce sont les deux principes auxquels le sacrifice emprunte sa valeur; c'est aux deux agissant de concert, qu'il doit sa perfection souveraine, sa sublime grandeur, à laquelle il est impossible d'ajouter quelque chose. Les opérations ou les fonctions par lesquelles le prêtre divin consomme le sacrifice, découlent nécessairement de son humanité hypostatiquement unie au Verbe de Dieu, parce que c'est par elle qu'il est inférieur à Dieu et qu'il dépend de lui; or l'oblation du sacrifice est l'acte d'un inférieur et d'un sujet qui reconnaît en Dieu le roi suprême de toutes choses, le maître absolu de la vie et de la mort.

Jésus-Christ est donc souverain prêtre en tant qu'il est homme, mais homme subsistant dans la seconde personne de la sainte Trinité; les hérétiques ont tort lorsqu'ils prétendent que le sacerdoce ne lui convient pas, parce que ce caractère est incompatible avec la divinité et serait quelque chose d'injurieux pour elle. Ils ont

1. Ubi adest præsentia Angelorum, ubi tu es sacerdos et sacrificium mirabiliter et ineffabiliter constitutus. (S. Ambros., *Præparat. ad missam*, cap. I.)

2. Unde verus ille Mediator, in quantum formam servi accipiens mediator effectus est Dei et hominum homo Christus Jesus, cum in forma Dei sacrificium cum Patre sumat, cum quo et unus Deus est, tamen in forma servi sacrificium maluit esse quam sumere, ne vel hac occasione quisquam existimaret cuilibet sacrificandum esse creaturæ. Per hoc *et sacerdos est, ipse offerens, ipse et oblatio*. Cujus rei sacramentum quotidianum esse voluit Ecclesia sacrificium : quæ cum ipsius capitis corpus sit, seipsam per ipsum dicit offerre. (S. August., *de Civit. Dei*, lib. X, cap. XX.)

tort aussi lorsqu'ils disent que le titre de souverain prêtre ne peut être donné à Jésus-Christ en tant qu'homme, parce qu'un homme ne saurait porter dignement un tel titre. Un homme ne le peut pas, mais l'Homme-Dieu le peut; de même Dieu ne peut pas offrir de sacrifice, mais rien n'empêche l'Homme-Dieu de le faire. « Il est « prêtre et en même temps il est hostie, » dit S. Ambroise; « mais « le sacerdoce aussi bien que l'état de victime ne peuvent appar- « tenir qu'à la nature humaine. » Et le saint docteur ajoute, comme s'il avait voulu prévenir les querelles des hérétiques : « Que per- « sonne n'attribue donc à la divinité ce qui ressort évidemment de « la nature humaine [1]. » S. Augustin dit : « C'est comme homme « que le Christ a été établi roi et prêtre ; c'est pour qu'un homme, « Jésus-Christ, servît de médiateur entre Dieu et les hommes et « qu'il intercédât pour nous [2]. » S. Athanase, dans son livre sur l'humanité du Verbe, S. Cyrille dans l'Épître à Nestorius, S. Fulgence écrivant sur la foi qu'il faut garder à Pierre, tiennent le même langage ; et pour citer une dernière autorité qui résume et confirme leurs enseignements, S. Thomas n'hésite pas à dire : « Jésus-Christ, considéré comme homme, ne fut pas seulement « prêtre, il fut aussi hostie parfaite [3]. » C'est donc en vertu de son humanité et uniquement par elle que Jésus-Christ est tout à la fois prêtre et victime dans l'Eucharistie; mais c'est parce qu'il est Dieu que le sacrifice qu'il offre par l'oblation de son corps et de son sang possède une dignité et une vertu infinie.

Il faut enfin admettre une troisième vérité qui est celle-ci : La dignité de principal sacrificateur et de prêtre suprême selon l'ordre de Melchisédech que possède Jésus-Christ, touchant le saint sacrifice de la messe, n'est pas purement spéculative; ce n'est pas, si l'on peut ainsi parler, un sacerdoce honoraire. Jésus-Christ exerce de fait et dans le sens propre les fonctions de son sacerdoce suprême. Toutes les fois que le divin sacrifice est offert, il est pré-

1. Idem sacerdos, idem hostia, sacerdotium tamen, et sacrificium humanæ conditionis officium est. (S. Ambros., lib. III *de fide*, cap. v.)

Nemo igitur, ubi ordinem cernit humanæ conditionis, ibi jus divinitatis adscribat. (Id., *ibid.*)

2. Secundum hominem Christus et rex et sacerdos effectus est, ut esset ad interpellandum pro nobis mediator Dei, et hominum homo Christus Jesus. (S. August., lib. I *de Consensu Evang.*, cap. iii.)

3. Et ideo ipse Christus in quantum homo est, non solum fuit sacerdos, sed etiam hostia perfecta. (S. Thom., III, q. xxii, art. 2, in corpore artic.)

sent non seulement comme Dieu mais comme homme, et il agit directement, quoique invisiblement, par lui-même, tandis que son ministre agit visiblement et secondairement en son nom [1]. Les textes de l'Écriture et des Pères que nous avons rapportés le prouvent suffisamment. Pourquoi S. Paul aurait-il mis tant de soin à démontrer la supériorité du sacerdoce de Jésus-Christ selon l'ordre de Melchisédech sur celui d'Aaron s'il ne s'était agi que d'un sa-

1. Dico primo, Christus Dominus est summus sacerdos qui principaliter offert sacrificium Eucharistiæ, quandocumque et ubicumque offertur. Hæc assertio simpliciter sumpta certa nunc est, quam D. Thom. hic docuit ad 3, et quæst. præcedente, art. 7 ad 3, et in IV, dist. XIII, quæst. I, art. 1, ubi cæteri Theologi et Albertus, lib. III *de Euch.*, etc. Et probatur :

Primo ex Scriptura sacra, tum quia Christum appellat æternum sacerdotem secundum ordinem Melchisedech, qui ordo in oblatione hujus sacrificii completur, et exercetur, ut in superioribus explicatum est et ponderant Anselm. Theoph. et Œcumen. quia non potuit dici Christus sacerdos æternus propter solam hostiam, quæ in cruce peracta est ; sed quia nunc perpetuo sacrificat per sacerdotes offerentes ; tum etiam quia Paulus in *Epist. ad Hebr.*, differentiam constituit inter legem novam et veterem, quod in illa plures erant sacerdotes secundum illud tempus offerentes, nunc autem unus est sacerdos æternus, cui nullus succedit, sed reliqui omnes sunt ministri ejus. Sentit ergo Paulus, nunc etiam Christum offerre per sacerdotes ; alioqui si Christus omnino ab hoc munere cessasset, nulla esset differentia in sacerdotum pluralitate inter legem veterem et novam. Et juxta hanc veritatem interpretantur Paulum fere omnes expositores, Chrysost., hom. XVII *ad Hebr.;* Theophil. *ad Hebr.*, V; Haimo, hom. VI ; Anselm., hom. X.

Secundo insinuatur hæc veritas in concilio Later., in cap. *Firmiter* de summa Trinitate et Fide catholica, quatenus in eo dicitur Christum in hoc mysterio esse simul sacerdotem et sacrificium ; et in concil. Florent., in decreto Eugenii, quatenus ibi dicuntur sacerdotes conficere hoc mysterium in persona Christi. Clarius hoc docuit Trid., sess. XXII, cap. I et II, dicens eumdem Christum, qui in cœna et in cruce obtulit esse in hoc mysterio principalem offerentem, ideoque propter sacerdotum offerentium iniquitatem mundam hanc oblationem inquinari non posse.

Tertio probatur ex patrum traditione, Irenæus, lib. IV *contra hæres.*, cap. XXXII et XXXIV : *Per Jesum Christum*, inquit, *offert Ecclesia*. Cyprianus, epist. LXIII : *Sacerdos in altari vice Christi fungitur, et sacrificium verum ac plenum Deo Patri offert*, etc.

Quarto argumentor ratione, quia Christus nunc potest semper offerre ut principale offerens, ergo offert. Antecedens patet quia nunc est verus sacerdos, et intercedit pro nobis, et omnia semper prospicit. Nihil ergo eum impedit quominus possit semper offerre. Prima vero consequentia probatur, tum quia non est cur sacerdos dignissimus perpetuo vacet ab offerendi munere, cum illud et pro dignitate sua, et ad majorem Dei gloriam exercere possit, tum etiam, quod hoc spectat ad excellentiam hujus sacrificii ; nam oblationis dignitas ex offerentis dignitate maxime pendet, juxta illud : *Respexit Dominus ad Abel et ad munera ejus.* Et præterea hoc etiam quodammodo postulat dignitas rei oblatæ in hoc sacrificio quæ infinita est et purissima, et ideo a simili offerente principaliter offerri debet, etc. (SUAREZ, III, disp. LXXVII, sect. 1.)

cerdoce purement nominal? En quoi consisterait la prérogative tant vantée par l'Apôtre de la perpétuité de ce sacerdoce, sur celui d'Aaron, si, dans la pratique et selon la rigueur des termes; Jésus-Christ ne continuait pas de l'exercer en prenant une part active aux sacrifices qui sont offerts chaque jour? Aaron avait institué un sacerdoce. Après sa mort, d'autres prêtres recueillirent et se transmirent de génération en génération la dignité sacerdotale et la fonction d'offrir des sacrifices. Ne semble-t-il pas qu'il en soit à peu près de même extérieurement pour le sacrdoce nouveau? Jésus-Christ a consommé son sacrifice en mourant une fois sur la croix, après avoir institué l'Eucharistie, qui est le mémorial et la continuation du sacrifice sanglant offert sur le Calvaire. Ses apôtres lui ont succédé dans l'oblation du sacrifice eucharistique; eux-mêmes ont eu des successeurs, et cet ordre de choses continue depuis plus de dix-huit siècles; il continuera jusqu'à la fin des temps, parce que, comme S. Paul le disait des prêtres de l'ancienne loi, les prêtres de la nouvelle loi sont empêchés par la mort de demeurer : *Et alii quidem plures facti sunt sacerdotes idcirco quod morte prohiberentur permanere* [1]. Mais dans la loi nouvelle, il n'y a pas seulement les prêtres qui remplissent leurs fonctions sacrées de ministres de Dieu et qui meurent, laissant à d'autres la mission de s'en acquitter à leur tour; il y a le prêtre par excellence, le prêtre qui ne meurt pas; il y a Jésus-Christ qui, prêtre de toute éternité dans la pensée de Dieu, et donnant déjà comme tel leur caractère sacré aux oblations anciennes, n'était pas encore prêtre par le fait et ne pouvait ni s'immoler lui-même ni immoler avec les prêtres des Juifs ou les patriarches, les victimes qu'ils offraient à Dieu, parce qu'il n'était pas encore homme et qu'il n'avait pas inauguré son sacerdoce comme il le fit à la dernière cène et sur la croix. Mais maintenant qu'il est Dieu et homme, il peut exercer son sacerdoce de la manière qui convient à son état glorieux, et il le fait par l'oblation du saint sacrifice de la messe, de concert avec le prêtre mortel, son ministre et son instrument. C'est ainsi que le sacerdoce de Notre-Seigneur Jésus-Christ n'est pas seulement nominal mais effectif; c'est ainsi qu'il remplit intégralement les conditions que S. Paul énumère, lorsqu'il dit : *Tout pontife pris d'entre les hommes est établi pour les hommes*,

1. *Hebr.*, VII, 23.

en ce qui regarde Dieu, afin qu'il offre des dons et des sacrifices pour les péchés [1].

Et pourquoi Jésus-Christ n'offrirait-il pas le sacrifice eucharistique comme prêtre principal? Il est véritablement prêtre; il intercède pour nous, et sa providence s'étend sans cesse à tout ce qui nous regarde. Il peut donc participer à l'oblation du sacrifice de nos autels; il peut et il doit y tenir le premier rang comme prêtre. Pourquoi, en effet, le prêtre par excellence, infiniment digne du sacerdoce dont il est revêtu, s'abstiendrait-il d'en exercer les fonctions? Le sacrifice n'est-il pas d'autant plus agréable à Dieu que celui qui l'offre est plus digne? L'honneur qui en revient à la divine majesté n'est-il pas d'autant plus en rapport avec sa souveraine grandeur? Le Seigneur abaissa un regard de complaisance sur les victimes immolées par Abel, parce que les dispositions intérieures de ce saint patriarche méritaient cette faveur. Ajoutez que la victime offerte sur nos autels est infiniment sainte et qu'elle ne peut être immolée, sans déchoir, que par un prêtre qui le soit comme elle. Cependant qu'arriverait-il si Jésus-Christ n'était pas le principal sacrificateur, s'il n'offrait pas réellement, avec et avant le prêtre célébrant, cet adorable sacrifice? Non seulement la dignité du prêtre serait infiniment au-dessous de celle de la victime, mais il pourrait arriver que ce prêtre fût l'ennemi de Dieu et que son sacrifice fût un horrible sacrilège. Quel honneur un tel sacrifice procurerait-il à Dieu et à l'adorable victime elle-même, qui en seraient profondément outragés? Au contraire, si le principal offrant n'est autre que Jésus-Christ, l'indignité du prêtre secondaire, son ministre et son instrument, n'a plus d'inconvénient que pour ce prêtre lui-même; le Père éternel accepte avec joie le sacrifice que lui offre son Fils, et le Fils est infiniment heureux et honoré de se sacrifier pour la gloire de Dieu son Père et pour le salut des hommes.

1. Omnis namque Pontifex, ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in iis quæ sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis. (*Hebr.*, v, 1.)

II.

COMMENT JÉSUS-CHRIST EXERCE SON SACERDOCE SUPRÊME DANS L'OBLATION DU SAINT SACRIFICE

Tous les théologiens admettent que Jésus-Christ Notre-Seigneur est prêtre selon l'ordre de Melchisédech et qu'il exerce en toute vérité et réalité ce sacerdoce, dans l'oblation du sacrifice non sanglant de nos autels. Mais ils ne sont pas d'accord sur le mode selon lequel le souverain Prêtre s'acquitte de ses fonctions sacerdotales. Plusieurs disent que Notre-Seigneur est appelé et qu'il est véritablement le prêtre principal, le premier sacrificateur dans toutes les messes qui sont célébrées, mais seulement pour les raisons suivantes :

Parce qu'il a institué ce sacrifice et que sa volonté, qui fut actuelle au moment de l'institution, persévère moralement depuis et persévérera jusqu'à la fin du monde.

Parce que, dans la Cène, il a donné à ses apôtres, avec le caractère sacerdotal, le pouvoir de consacrer.

Parce qu'il leur a donné l'ordre de consacrer la Sainte Eucharistie en son nom et comme s'ils étaient lui-même en personne. C'est ainsi que les ambassadeurs parlent au nom de leurs princes et s'acquittent des missions dont ceux-ci les ont chargés.

Parce qu'il a attaché tous ses mérites à l'oblation de ce sacrifice.

Parce qu'en l'instituant il a prévu et voulu chacun des sacrifices en particulier qui seraient célébrés dans l'Église, pendant le cours des siècles.

Parce qu'il intercède toujours pour nous, quoiqu'il ne le fasse que virtuellement. Or cette intercession est une fonction essentiellement attachée au sacerdoce. Unie à l'institution du sacrifice, elle suffit pour que Jésus-Christ soit moralement principal sacrificateur dans la célébration des saints mystères, quoiqu'il ne sacrifie pas immédiatement et par lui-même et que la part actuelle qu'il prend au sacrifice ne suffise pas à le constituer intrinsèquement. Mais toute la vertu du sacrifice vient de lui, aussi bien que le pouvoir du prêtre célébrant; tout découle des mérites du souverain Prêtre. Vasquez se rattache à cette opinion et conclut que Jésus-Christ n'offre le sacrifice que d'une manière éloignée ; selon lui, le sacrificateur effectif et prochain n'est autre que le prêtre visible et mortel. Autrement il faudrait admettre que Jésus-Christ prie ac-

tuellement et acquiert de nouveaux mérites, ce qui répugne à l'état de gloire qui est maintenant le sien [1].

Une seconde opinion, généralement admise par les théologiens et que plusieurs considèrent comme très certaine, enseigne que Notre-Seigneur Jésus-Christ participe au sacrifice de l'Eucharistie en qualité de souverain prêtre, à tous les titres que nous avons énumérés plus haut avec les tenants de la première opinion, mais elle va plus loin. D'après ces théologiens, Jésus-Christ concourt par lui-même, non pas seulement virtuellement, mais aussi actuellement et par un acte positif à l'essence du sacrifice. Il concourt, par son humanité, à la transsubstantiation; il concourt à l'oblation du sacrifice, aux prières adressées à Dieu ; il concourt enfin à tout ce que réclame l'intégrité du sacrifice. Aucune des fonctions essentielles du sacerdoce dans le sacrifice ne s'accomplit sans qu'il y prenne actuellement part, ou plutôt sans que ce soit lui qui l'accomplisse en sa qualité de souverain prêtre, représenté et devenu en quelque sorte visible et sensible dans la personne de son ministre. Jésus-Christ offre donc réellement et actuellement le sacri-

1. Infertur primo ex proximis dictis decisio illius quæstionis, quæ solet controverti, an et quomodo Christus sit principalis offerens in hoc sacrificio. Certum est Christum esse offerentem, ut definitur in Tridentino, sess. XXII, cap. II, et ex aliis conciliis et Patribus probat late P. Suarez, disput. LXXVII, sect. 1, et P. Vasquez, disput. CCXXV, cap. I, et Scortia, lib. II *de Sacrificio*, cap. III. Dubium est quomodo ipsi competat nunc offerre. P. Vasquez, cap. III, cum quibusdam aliis dicit id esse ratione institutionis, quatenus Christus instituit hoc sacrificium, ut ejus nomine offerretur, et applicuit ei sua merita ut haberet efficaciam ; quare Christus solum remote, sacerdotes vero proxime et actu offerunt ; nam si Christus actu offerret, sicut alii sacerdotes, Christus actu oraret, actu mereretur ; quorum neutrum in præsenti statu potest ei competere. Ad quod confirmandum affert testimonium Simeonis Thessalonic. dicentis plenum esse blasphemia dicere Christum per preces quæ in missa dicuntur semper mediatorem agere. Sed certe P. Vasquez non videtur agnovisse qualis fuerit Simeon ille, scilicet modernus quidam schismaticus, quem ut Ecclesiæ hostem acriter insectantur qui controversias contra Orientalium errores ediderunt.

P. Suarez e contra cum communi docet Christum actu offerre, non solum quia instituit vel quia voluerit in sui memoriam celebrari, hoc enim solum denotat causam exemplarem ; sed quia actu offerat cum ipso sacerdote, ut cum ministro suo, sicut rex qui per legatum osculatum pedes pontificis dicitur actu præstare reverentiam pontifici, quia quod facit per alium operantem ex delegatione sua, vere dicitur ipse facere. Alioquin si oblatio esset actio solius sacerdotis, sæpe esset mala, et insufficiens ad placandum Deum, vel ut placeret ipsi. Addit etiam Christum actu concurrere physice cum sacerdote ad effectum consecrationis, licet vere fatetur hoc non requiri ad hoc ut actu Christus offerat cum sacerdote. (De Lugo, *de Euchar.*, disp. XIX, sect. 7.)

fice de l'Eucharistie sur nos autels, à chacune des messes que l'on y célèbre [1].

S. Thomas nous fournit une première preuve de cette assertion, lorsque, traitant du caractère que certains sacrements impriment dans l'âme, il dit : « Le sacrement de l'Eucharistie n'imprime pas « de caractère, mais il renferme Jésus-Christ en qui ce n'est pas le « caractère mais toute la plénitude du sacerdoce qui réside [2]. » La plénitude du sacerdoce, selon l'ordre de Melchisédech, que possède Notre-Seigneur, selon la remarque de S. Thomas, doit avant tout exister et se manifester en ce qui concerne le sacrifice de l'Eucharistie. Or il est évident qu'elle sera plus parfaite si le souverain Prêtre prend une part active et immédiate au sacrifice que s'il n'a de rapport avec lui que d'une manière éloignée, comme l'entendent les partisans de la première opinion. S. Thomas ne veut pas reconnaître en Jésus-Christ un sacerdoce incomplet, sous quelque rapport que ce soit, mais la plénitude entière du sacerdoce, *tota sacerdotii plenitudo.* Sans doute, on pourrait, à la rigueur, sauvegarder la plénitude du sacerdoce de Jésus-Christ, tout en admettant qu'il n'agit pas directement lui-même, en sa qualité de souverain prêtre, dans le sacrifice de l'Eucharistie, mais il est évident que son action immédiate s'accorde mieux avec ce sacerdoce complet, et le fait plus parfaitement ressortir. En même temps, elle donne au sacrifice lui-même un caractère encore plus noble et plus divin, et il semble que l'abondance de ses fruits doive être incomparablement plus grande, du moment que Jésus-Christ lui-même y prend une part active et l'offre directement et immédiatement, de concert avec le prêtre qui agit en son nom et d'après ses ordres formels. Chacun a ainsi sa part dans l'acte du divin sacrifice ; le prêtre visible en accomplit la partie extérieure et visible, tandis que le prêtre invisible, le souverain Prêtre, accomplit le sublime mystère invisible à nos yeux.

Les Pères de l'Église disent, en cent passages de leurs écrits, que Jésus-Christ Notre-Seigneur est lui-même véritablement l'hostie et

1. Sic opinantur Doctor Eximius, disp. LXXVII ; Nugnus, q. LXXXIII ; Molina, Prado, Fillucius, Dicastillo, Castro Palao, Miranda, Scortia, Carthusianus, Rhodes, Coninchius, Trollench, Fornarius, Gonet, Salmaticenses et frequentissime recentes. (Apud CIENFUEGOS.)

2. Et in hoc idem sacramentum non imprimitur homini character.... Continet tamen in seipso Christum, in quo non est character, sed tota sacerdotii plenitudo. (S. THOM., III, q. LXIII, art. 6.)

la victime offerte à Dieu dans le Saint Sacrifice; mais ils disent en même temps qu'il est aussi le prêtre qui offre ce sacrifice, le sacrificateur qui immole cette victime : « Il est le prêtre et il est « l'hostie : *Idem sacerdos, idem hostia,* » dit S. Ambroise, dont nous avons déjà cité les paroles; la première de ces attributions lui convient aussi complètement que l'autre. Si donc il suffisait à son caractère de prêtre éternel et de principal sacrificateur selon l'ordre de Melchisédech, d'avoir offert une fois le sacrifice de son corps et de son sang sous les espèces du pain et du vin, et d'avoir conféré à d'autres prêtres le pouvoir de faire à l'avenir ce qu'il a fait lui-même, on pourrait dire tout aussi bien qu'il lui a suffi d'être immolé lui-même une fois réellement dans l'Eucharistie, et que c'est assez de l'oblation du pain et du vin faite par ses ministres, en souvenir de lui et en son nom, pour la réalité du sacrifice. Des prêtres qui le représenteraient offriraient un sacrifice qui représenterait son sacrifice et en appliquerait les mérites, sans qu'il soit nécessaire qu'il fût réellement présent lui-même sous les espèces du pain et du vin. Une telle doctrine appliquée à la victime sacrée qui est immolée pour nous sur l'autel serait une hérésie et un blasphème; on ne voit pas pourquoi il serait permis de l'appliquer au divin prêtre lui-même, pourquoi l'on pourrait dire qu'il n'est pas présent et qu'il n'agit pas comme prêtre dans l'oblation du sacrifice de l'Eucharistie, mais qu'il y est seulement représenté par un de ses ministres agissant en son nom. Une telle opinion est évidemment très dangereuse; elle n'est pas hérétique, mais elle prépare les voies à l'hérésie.

Ceux qui n'admettent pas le concours réel et actif de Jésus-Christ comme prêtre, dans l'oblation du saint sacrifice de la messe, disent qu'il ne siérait pas à son état glorieux et à la majesté suprême désormais son partage, de prier, de s'offrir lui-même comme victime par un acte formel, d'adresser des supplications à la divinité. Vasquez appuie beaucoup sur cette considération et il invoque l'autorité de Siméon de Thessalonique, ignorant sans doute que cet écrivain était un schismatique ennemi des doctrines de l'Église romaine. Du reste, il n'est pas difficile de donner un sens acceptable à ses paroles et d'en tirer un argument contre l'opinion même que Vasquez lui prête [1].

1. Voici le texte de Siméon que rapporte Vasquez et dont il se fait un appui. Existimare autem Christum Dominum per preces, quæ in missa fiunt, sem-

Les considérations que nous venons d'énoncer, si elles avaient quelque force, seraient aussi contraires à l'opinion qui admet le sacerdoce suprême de Jésus-Christ, mais lui refuse l'exercice immédiat des fonctions de ce sacerdoce dans le sacrifice de l'Eucharistie, qu'à celle qui admet tout à la fois ce sacerdoce et cet exercice immédiat et réel, autant qu'il est possible, d'après le mode même du sacrifice. En effet, si Jésus-Christ n'agissait pas directement par lui-même et qu'il se contentât d'exercer sa fonction de prêtre principal, par l'intermédiaire de son ministre, chaque fois que la messe serait célébrée, tout ce que dit, tout ce que fait le ministre sacré ne lui serait pas moins moralement attribué, parce que le ministre parle et agit en son nom, qu'il use de sa puissance, et qu'il fait ce que lui-même lui a commandé de faire. De toute manière, il n'est qu'un serviteur parlant au nom de son maître ; ce qu'il dit ou fait c'est le maître lui-même qui le dit ou qui le fait. Quelqu'un remet à son serviteur de l'argent pour faire une aumône ou payer une dette; sans doute c'est celui-ci qui accomplit l'acte matériel de donner ou de payer; cependant c'est bien le maître qui fait l'aumône ou qui paie la dette. Ainsi en serait-il pour le très saint sacrifice de la messe, dans le cas même où Jésus-Christ ne l'offrirait pas actuellement avec le prêtre son ministre; tout se ferait en vertu de son autorité et en son nom ; l'inconvénient prétendu que voudraient éviter quelques théologiens n'en existerait pas moins. Cependant il faut bien admettre que Jésus-Christ est le souverain prêtre, que c'est lui qui a institué le sacrifice de nos autels, que tout s'y fait en son nom et en vertu de son ordre exprès; la crainte qu'il ne convienne pas à son état glorieux de s'offrir comme victime et de prier dans le sacrifice eucharistique est donc purement imaginaire, car on ne peut admettre que Jésus-Christ ait institué quelque chose d'indigne de sa souveraine majesté. Et si Jésus-Christ peut offrir le sacrifice divin par l'intermédiaire de son ministre sans manquer à ce qu'il se doit, pourquoi ne pourrait-il pas aussi bien prendre une part directe et immédiate à cette oblation ?

per mediatorem agere, plenum est blasphemia et absurditate ; etsi enim ipse est, qui sacrificium missæ operatur, non tamen omnia quæ illic fiunt, et dicuntur, ipsi sunt attribuenda : opus enim missæ, et finis, sanctificare, inquam, munera, et sanctificare fideles, ipse solus est, qui hoc facit, orationes vero, et obsecrationes, et supplicationes, quæ in his fiunt, sacerdotis sunt. Illa Domini, hæc ministri ; minister orat, Dominus consummat. (SIMEON THESSALON., apud VASQUEZ, disp. CCXV, cap. III.)

On dira peut-être qu'il y a une différence entre ordonner et faire soi-même ; qu'un roi, par exemple, peut exécuter par les mains de ses sujets mille choses auxquelles il ne pourrait s'employer lui-même, sans blesser sa propre dignité. Mais il n'en est pas de même dans le cas qui nous occupe. Il s'agit, en effet, de l'accomplissement d'une fonction qui convient souverainement à Notre-Seigneur en sa qualité de souverain prêtre, l'oblation du sacrifice. Rien dans ce sacrifice n'est indigne de lui, ou plutôt lui seul est digne de l'offrir. Pourquoi ne prendrait-il pas part au plus grand hommage qui puisse être rendu à son Père céleste ? Dira-t-on que la victime n'est pas digne qu'il l'offre ? Dira-t-on que le mode d'oblation institué par lui n'est pas assez pur? On lit au chapitre XIII des Actes des Apôtres : « Pendant qu'ils servaient le Seigneur : *Ministran-« tibus illis Domino.* » Tous les interprètes de la Sainte Écriture reconnaissent dans ce service l'oblation des saints mystères; cependant le texte sacré ne dit pas qu'ils consacraient ou qu'ils offraient le sacrifice, mais seulement qu'ils servaient le Seigneur, qu'ils l'assistaient et le secondaient dans cette oblation, qu'il accomplissait lui-même invisiblement en sa qualité de prêtre suprême. Autrement S. Pierre et les autres apôtres n'auraient pas été seulement les ministres, mais les successeurs de Jésus-Christ dans le sacerdoce pour l'oblation du sacrifice.

Il est hors de doute que le sacrifice de l'Eucharistie a été institué par Notre-Seigneur, de telle manière qu'il soit parfaitement en rapport avec sa grandeur et son infinité, et, en même temps, avec sa fonction de prêtre suprême et éternel ; penser autrement serait méconnaître Jésus-Christ, son sacrifice et son sacerdoce. Le pape S. Alexandre Ier promulguait, au commencement du second siècle de l'ère chrétienne, une épître décrétale adressée à tous les fidèles, dans laquelle on lit ces paroles : « Pour ce qui est des sa-« crifices, rien ne peut être au-dessus du corps et du sang de « Jésus-Christ. Il n'y a pas d'oblation préférable à cette oblation, « elle l'emporte sur toutes les autres [1]. » Il n'en serait pas ainsi, cependant, si le Seigneur avait pu ajouter quelque chose encore à ce sacrifice pour en rehausser le prix et la dignité. Il est vrai qu'il était impossible à Dieu de trouver une victime plus parfaite et

1. Nihil enim in sacrificiis majus esse potest quam corpus et sanguis Christi. Nec ulla oblatio hac potior est, sed hæc omnes præcellit. (S. ALEXAND. papa, *Epist. decretal. ad omnes Orthodoxos,* cap. IV (anno Domini 109.)

plus digne de lui être immolée, puisqu'elle n'est autre que Jésus-Christ lui-même. Mais cette victime pouvait être immolée de deux manières, soit par le prêtre suprême, qui n'est autre que le même Fils de Dieu fait homme, agissant de concert avec son ministre visible, soit par le même Jésus-Christ ne prenant plus part directement et immédiatement à l'oblation du sacrifice, mais seulement d'une manière éloignée, en ce sens qu'il l'a institué et que le prêtre visible et mortel l'offre en son nom et d'après sa volonté. Quel sera le plus parfait de ces deux modes de sacrifice, sinon celui en vertu duquel le prêtre suprême exerce réellement et actuellement son sacerdoce, et non pas seulement par l'entremise d'un délégué? Quel sera celui qui paraîtra le plus digne de Dieu à qui la victime est offerte, et de la divine victime qui s'offre et s'immole elle-même, et non pas seulement par les mains de son ministre? Il suffit de poser la question pour qu'elle soit résolue. Les actes intérieurs accomplis par l'humanité sainte de Notre-Seigneur unie hypostatiquement au Verbe divin, lorsqu'il s'offre et s'immole, sont infiniment plus agréables à Dieu que ne peuvent l'être ceux du prêtre offrant le Saint Sacrifice, quoiqu'il les accomplisse au nom et selon l'ordre donné par le Seigneur lui-même. Il est vrai que le mérite proprement dit de ces actes intérieurs du prêtre suprême, dans l'offrande du sacrifice eucharistique, était tout entier contenu dans la première offrande, qu'il en fit la veille de sa mort, mais il est vrai aussi qu'ils procurent à Dieu et à l'humanité de Notre-Seigneur une gloire accidentelle plus grande que s'il ne les renouvelait pas, et laissait à son représentant tout le soin et le mérite de l'oblation du sacrifice. Un roi est honoré des hommages que lui rend, au nom de son maître et d'après ses instructions, l'ambassadeur de quelque puissant monarque, mais que celui-ci lui adresse en personne ces hommages, l'honneur ne paraîtra-t-il pas beaucoup plus grand encore? C'est que toute la majesté, toute la dignité du roi ne passe pas dans celui qui le représente.

Le saint concile de Trente enseigne que le sacrifice offert sur nos autels, d'une manière non sanglante, est le même que celui offert sur la croix [1]. Il a le même prix, la même valeur inestimable. On peut en dire autant, à plus forte raison, du sacrifice

1. In divino hoc sacrificio, quod in missa peragitur, idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis semel seipsum cruente obtulit. (Sess. XXII, cap. II.)

non sanglant offert par Jésus-Christ dans le Cénacle, lorsqu'il institua la Sainte Eucharistie. Dans ces deux sacrifices, celui de la Cène et celui de la croix, Notre-Seigneur Jésus-Christ a rempli directement et immédiatement par lui-même les fonctions qui lui convenaient, en qualité de prêtre et de sacrificateur principal; tous les actes intérieurs requis pour le sacrifice, il les a accomplis. Il ne peut plus s'acquitter personnellement aujourd'hui des actes extérieurs, et c'est pourquoi il se sert du ministère des prêtres, mais rien n'empêche qu'il accomplisse les actes intérieurs et invisibles ; il le faut même pour que le sacrifice offert sur nos autels soit égal, en dignité et en mérite, au sacrifice sanglant du Calvaire et au sacrifice non sanglant du Cénacle. On doit considérer dans tout sacrifice quatre choses, dit S. Augustin : Celui à qui on l'offre, celui qui l'offre, ce qui est offert, et pourquoi il est offert [1]. Il ne suffit donc pas, selon S. Augustin, de s'arrêter à la dignité de la victime, il faut tenir compte aussi de celle du prêtre qui l'immole et qui l'offre. La personne du sacrificateur principal ne doit pas être moins agréable à Dieu que la victime qui lui est présentée; la main qui offre un présent ajoute ou enlève beaucoup à sa valeur, selon qu'elle est celle d'un ami ou d'un ennemi.

Cette simple considération nous conduit à une autre preuve en faveur de l'opinion généralement admise.

L'essence du sacrifice consiste formellement dans un acte, comme tout le monde le reconnaît; or, la noblesse et la dignité d'un acte ou d'une opération grandissent en raison de l'excellence et de la dignité de la personne qui l'accomplit. Il paraît donc difficile d'admettre que le sacrifice de l'Eucharistie possède une valeur également infinie, d'après l'une ou d'après l'autre des deux opinions en présence. D'après celle qui n'admet, de la part du Seigneur, qu'une action éloignée et indirecte, le sacrificateur prochain et immédiat serait le prêtre visible, un simple mortel, sujet à mille imperfections, imperfections qui rejailliraient sur son acte et lui enlèveraient une grande partie de sa valeur. C'est ainsi que les anciens sacrifices, tout agréables qu'ils fussent au Seigneur parce qu'il les avait institués, lui devenaient néanmoins odieux, à cause de l'indignité de ceux qui les offraient. Jésus-Christ a institué le sacrifice de la loi nouvelle et il est lui-même

1. Cui offeratur, a quo offeratur, quid offeratur, pro quibus offeratur. (S. August., Comment. ad cap. IX *Epist. ad Hebr.*)

la victime offerte ; à ce double titre, ce sacrifice est d'un prix infini devant Dieu, mais à la condition que celui qui l'offre n'en soit pas en même temps le profanateur par son indignité [1], ou plutôt à la condition qu'il soit à la hauteur de l'acte qu'il accomplit, c'est-à-dire infini lui-même en perfection et en grandeur. Un tel sacrificateur ne peut être que le Fils de Dieu fait homme, prêtre éternel selon l'ordre de Melchisédech. C'est donc lui seul qui peut offrir et qui offre ce sacrifice adorable, comme prêtre principal. Il l'a institué ; il a donné à ses ministres le pouvoir de l'offrir en mémoire de lui ; mais s'il n'était pas avec eux lorsqu'ils immolent la sainte victime, s'il n'accomplissait pas sa fonction de prêtre suprême en même temps qu'eux leurs fonctions de ministres, le sacrifice de l'autel serait imparfait sous l'un de ses rapports essentiels ; le sacrificateur immédiat, le prêtre qui l'offrirait actuellement à Dieu, lui communiquerait quelque chose de sa faiblesse et de son néant.

Il faut donc conclure que Jésus-Christ n'a pas seulement le titre de Pontife suprême, mais qu'il exerce réellement la plus haute fonction de cette dignité, par ses ministres vivant sur la terre et avec eux [2]. Il est admis par les théologiens que Notre-Sei-

1. Vetera sacrificia erant a Deo instituta, et tamen quando ab iniquis offerebantur, erant illi invisa, quia ipse non respicit ad instituentem ut sic, sed ad offerentem ; et eadem ratione hoc non satis est ad dignitatem et quamdam infinitatem sacrificii, ut in veteribus etiam sacrificiis constat. Fuerunt enim instituta a Deo, qui est infinitæ dignitatis, et tamen in usu habebant solum valorem moralem, juxta dignitatem offerentium, et in sacrificio crucis, quamvis fuerit a Domino ordinatum (supposita iniquitate interficientium Christum) ut tamen habuerit infinitum valorem, requirimus infinitatem in persona Christi offerente. Quod etiam distinguendum est in sacrificio cœnæ, quod fuit a Christo ut ab instituente, et ab offerente, infinitatem autem habuit ab ipso ut offerente, non præcise ut ab instituente. Sunt ergo hæ duo rationes valde diversæ : ut ergo Christus sit offerens, non satis est quod fuerit instituens. Nec refert si addas ita fuisse instituentem, ut voluerit in sui memoriam celebrari : nam per hoc non additur habitudo offerentis, sed præcise habitudo exemplaris, seu rei repræsentatæ per sacrificium, quæ omnino etiam est extra rationem offerentis. (SUAREZ, III, disp. LXXVII, sect. 1.)

2. Voici comment Suarez résume sa doctrine sur ce point :

Tertio considerari potest in hoc sacrificio quod Christus per humanitatem suam physice concurrit ad actionem illam per quam hoc sacrificium conficitur, scilicet ad transsubstantiationem, in qua ratione dici potest Christus, ut homo, principalis offerens, respectu ministri ; quia licet humanitas ejus in ea actione instrumentaliter concurrat, est tamen instrumentum conjunctum, et (ut sic dicam) præcipuum organum divinitatis. Et hæc quidem efficientia aliquid confert ad rem de qua agimus ; quia unum ex requisitis ad offerendum sacer-

gneur prie et intercède pour nous dans le ciel, selon la parole de S. Paul : *Semper vivens ad interpellandum pro nobis* (*Hebr.*, VII, 25), quoique ces actes ne puissent rien ajouter à ses mérites ; pourquoi ne pourrait-il pas de même offrir sur la terre, avec ses ministres et par leur intermédiaire, le sacrifice infiniment précieux qu'il a laissé à son Église ? Que ceux qui craignent pour lui

dotali modo in hoc sacrificio est, ut, qui offert concurrat ad actionem sacrificandi, non tamen hæc sola ratio per se sufficit : quia alia est habitudo efficientis, alia offerentis; Deus enim efficit eamdem actionem et tamen non offert.

Quarto igitur addendum est quod sacerdos conficit in persona Christi, et tanquam legatus ejus, ipsum repræsentans, et in hoc videtur D. Thomas ponere hanc Christi oblationem, et revera videtur sufficere, etiam si nihil aliud intercederet, ibi enim reperitur quædam habitudo moralis ad Christum, ut ad colendum Deum, quamvis per alium, sicut qui dat eleemosynam per famulum recte dicitur principalis donans; et licet famulus sit iniquus, eleemosyna illa est munda apud Deum. Et similiter orationes Ecclesiæ per sacerdotes dicuntur principaliter fieri ab Ecclesia et exaudiri, esseque acceptæ Deo propter Ecclesiæ sanctitatem, quamvis contingat sacerdotes proxime orantes pravos esse.

Quinto ad majorem perfectionem et rei explicationem addere possumus Christum Dominum in eomet concursu, quo concurrit cum sacerdotibus ad hujus sacrificii actionem se gerere, ut supremum Dei cultorem, et intercessorem pro hominibus; quia totam illam suam actionem ordinat in cultum Dei eamque Patri repræsentat, in memoriam suæ passionis, ut hominibus propitius sit. Quod quidem ita posse a Christo fieri est evidens, supposito priori principio, nam si actu concurrit ad omnia sacrificia, actu de illis cogitat et vult concurrere, quia non concurrit tanquam inane instrumentum, sed per intellectum et voluntatem ; ergo eadem facilitate potest sub ea ratione et intentione concurrere; nihil enim refert quod loco distet, aut quod per seipsum sensibilia verba non proferat, cum hæc non sint ratione offerentis ut sic, ut per se constat : maxime cum Christus in cœlo existens intueatur omnes actiones ministrorum suorum, et possit velle in omnibus et per omnes Deum colere, et pro hominibus intercedere. Quod autem ita fiat, facile ostendi potest ex dictis in prima assertione, et quia hoc est melius et perfectius, magisque conducens ad dignitatem et valorem hujus sacrificii ; nam licet aliquis eleemosynam mittat per ministrum, tamen magis misericordem se ostendet, et meliori modo operabitur, si dum minister eleemosynam confert, ipse per sese (ut possit) ad elargitionem concurrat, eique actu consentiat, et similiter quamvis honor a rege per suum legatum exhibitus habeat quamdam specialem dignitatem a persona regis, tanquam a principali honoranti per suum ministrum, multum tamen secundum moralem existimationem adderetur, si rex per seipsum (ut posset) concurreret. Sic igitur in præsenti, ad exactam perfectionem hujus sacrificii, et ut omnino æquale sit ex parte offerentis sacrificio crucis, et cœnæ, oportet, ut Christus per seipsum aliquo modo offerat, et non tantum per legatum repræsentantem, et hoc modo melius salvatur, quod nunc exercet munus sacerdotis summi et æterni : nam ad offerendum tantum per alium repræsentantem, fuisset satis aliquando exercuisse munus sacerdotis, nam potest aliquis repræsentare eum qui fuit, et in persona ejus offerre. (SUAREZ, III, disp. LXXVII, sect. 1, circa finem.)

une contention trop grande se rassurent; le Fils de Dieu fait homme et régnant dans la gloire de son Père est à l'abri des faiblesses humaines. Du haut du ciel, il connaît et il voit tous les sacrifices offerts par ses ministres comme il connaît et voit toutes les choses qui ont été, qui sont et qui seront. Il veut que le prêtre visible qui s'approche de l'autel offre à Dieu en son nom, et comme si lui-même le faisait personnellement, le culte le plus digne qu'il soit possible de lui offrir. Il pourrait, s'il le voulait, empêcher l'oblation du sacrifice qui se prépare, et il ne l'empêche pas, par conséquent il approuve que le prêtre agisse en son nom et offre ce sacrifice. Il donne aux paroles prononcées par le prêtre la même efficacité que s'il les prononçait de sa propre bouche. Il change le pain en son corps et le vin en son sang, et s'offre ainsi à son Père d'une manière mystérieuse et invisible, tandis que le prêtre l'offre visiblement comme victime et le présente aux adorations des fidèles. Il applique enfin à ce divin sacrifice les mérites de sa vie sur la terre, de sa passion et de sa mort; et lorsqu'il est sur l'autel à l'état de victime immolée, il intercède pour nous et adresse à son Père, par la bouche de son ministre, les prières que l'Esprit-Saint a dictées à la sainte Église. Telle est la part de Jésus-Christ comme prêtre principal et sacrificateur immédiat, dans le sacrifice trois fois saint de nos autels. Rien ne nous oblige à la restreindre pour ne laisser à notre Pontife suprême qu'un sacerdoce étranger à l'exercice de ses plus sublimes fonctions. Croyons donc ce qu'il nous est permis de croire avec les interprètes les plus autorisés de la science sacrée, et remercions notre divin Sauveur de ce qu'il daigne paraître au milieu de nous, non seulement comme victime, mais comme prêtre et sacrificateur.

III.

DU POUVOIR QUI APPARTIENT AUX PRÊTRES EXCLUSIVEMENT D'OFFRIR LE SAINT SACRIFICE, COMME MINISTRES DE JÉSUS-CHRIST

Luther soutient que tout chrétien est prêtre à raison de son baptême, expression qu'on lui passerait aisément, dit un savant polémiste [1], s'il ne prétendait que la mettre au rang des expressions figurées et métaphoriques, et ne voulant dire autre chose sinon

1. Voir : *Lettres d'un docteur allemand de l'Université catholique de Strasbourg*, V^e^ et VIe lettres; *Perpétuité de la foi catholique*, t. IV, édit. Migne.

que tout chrétien est en état d'offrir des sacrifices à Dieu, ne fût-ce que celui d'un cœur contrit et humilié. Mais tel n'est pas le sens qu'il a eu en vue : il prétend que chaque chrétien est très véritablement prêtre, ayant un pouvoir aussi réel de consacrer et d'absoudre que peut être celui que nous reconnaissons dans un prêtre de l'Église catholique, en vertu de son ordination. Il dit en second lieu que quoique chaque chrétien ait tous les pouvoirs attachés à la prêtrise, il ne doit pas néanmoins en faire les fonctions, sans être appelé au ministère par la multitude des suffrages ; et il prétend que c'est le choix de la communauté qui fait entrer légitimement le sujet choisi dans l'exercice du pouvoir sacerdotal qui lui a été communiqué par le baptême ; en sorte qu'on peut dire qu'on est prêtre par naissance, et ministre par élection. D'où il conclut que l'ordre de prêtrise qui se reçoit par l'imposition des mains de l'évêque est parfaitement inutile. Voilà en peu de mots toute la doctrine de Luther sur ce sujet. Plusieurs de ses disciples ont notablement changé cette doctrine inconnue jusqu'alors dans l'Église ; mais quelque changement qu'ils y aient fait, le fond est toujours le même et se résume en ces trois points : que tout chrétien a le pouvoir de consacrer et d'absoudre ; que la communauté communique à ceux qu'elle choisit ce pouvoir, ou au moins le droit de l'exercer ; enfin que l'ordination faite par l'évêque est inutile. Cette opinion, ou plutôt cette hérésie, est la conséquence d'une autre. Luther et ses disciples refusant d'admettre rien de surnaturel dans la Sainte Eucharistie, point de sacrifice, point de sacrement proprement dit, mais seulement un repas qui rappellerait la dernière cène et la passion du Seigneur, il était naturel qu'ils en vinssent à trouver tout sacerdoce véritable inutile. Le premier venu peut être choisi pour présider une assemblée et un simple repas.

En présence de cette opinion s'en élève une seconde qui lui est entièrement opposée, d'après laquelle les prêtres, même légitimement ordonnés, ne peuvent pas tous, pour cela, offrir le Saint Sacrifice, mais seulement ceux que l'Église n'a pas repoussés de son sein. Les prêtres excommuniés, suspens, déposés, dégradés, schismatiques, hérétiques, tous ceux enfin qui ne font plus partie du corps de l'Église, sont, d'après cette opinion, dans l'impossibilité d'offrir le Saint Sacrifice; non seulement ils commettraient une faute très grave en essayant de le faire, mais leur

acte serait nul et ils ne sacrifieraient pas. Cette opinion a été soutenue ou considérée autrefois comme admissible par quelques graves docteurs. Il nous suffira de nommer le Maître des Sentences (*Distinct.* XIII), Duns Scot (*in hoc loco*, q. II), Guillaume de Paris (tract. *ad sacram. Ordin.*). Les Pères disent souvent qu'il n'y a pas de véritable sacrifice hors de l'Église, et Gratien [1], qui cite un grand nombre de textes dans ce sens, en conclut que les hérétiques ne peuvent pas offrir réellement le sacrifice de l'Eucharistie.

La première de ces deux opinions, celle de Luther et de ses partisans, est, comme nous l'avons dit, formellement hérétique; il est impossible, quelque explication qu'on en donne, de l'entendre dans un sens qui ne soit pas contraire aux enseignements de la foi. Luther a été le premier qui ait osé avancer le dogme étonnant du pouvoir sacerdotal commun à tous les chrétiens. La date de son origine fait comprendre la fausseté du nouveau dogme à quiconque voudra réfléchir sur la gravité de cet objet; car, comment un article si important, qui intéresse généralement tous les chrétiens, et qui, dans une infinité d'occasions, aurait été d'une très grande ressource, a-t-il pu être ignoré de tous pendant un temps si considérable? Quoi! les chrétiens sont des prêtres et ils n'en ont rien su pendant douze ou quinze siècles? Ils ont le pouvoir de consacrer, d'offrir le sacrifice, et personne ne les a avertis de l'excellence de ce pouvoir ni de la vertu de leur sacerdoce? Personne ne leur a appris à en faire les fonctions dans les occasions pressantes, où les ministres de l'Église ne seraient pas à portée de le faire? Comment donc se vérifiera la parole du Sauveur, par laquelle il a promis à son Église de lui envoyer l'Esprit-Saint qui lui enseignera toute vérité, s'il est vrai de dire qu'une vérité aussi essentielle que celle-là, vérité de pratique et d'usage, et d'un usage très fréquent et très nécessaire, a été soustraite pendant tant de siècles à la connaissance des fidèles? Mais Dieu n'a pas laissé son Église plongée dans les ténèbres et il n'a pas attendu Luther pour lui donner les lumières nécessaires sur un dogme si important.

Il faut donc rejeter cette doctrine empoisonnée qui ne repose que sur des principes hérétiques comme elle.

En effet, nous savons par S. Paul qu'un véritable sacrifice ne

1. Cap. *Quod quidam*, I, q. I.

peut être offert que par un véritable prêtre. C'est ce qu'il nous enseigne dans l'Épître aux Hébreux, particulièrement au cinquième chapitre. Or le sacrifice de l'Eucharistie est un sacrifice véritable ; c'est le seul et unique sacrifice que Jésus-Christ ait laissé à son Église : qui donc pourrait l'offrir, sinon un véritable prêtre? De plus, l'hostie offerte en sacrifice n'est autre que le vrai corps et le vrai sang de Jésus-Christ; nos autels ne comportent pas d'autre victime : qui peut offrir le corps de Jésus-Christ, sinon celui-là seul qui peut le consacrer? et qui peut le consacrer? Personne, à l'exception des prêtres qui en ont reçu le pouvoir en vertu d'une ordination légitime? Nous l'avons assez démontré en traitant du ministre du sacrement de l'Eucharistie, pour n'avoir pas à y revenir ici.

Il faut donc considérer comme une vérité indiscutable, comme un article de foi, que le prêtre légitimement ordonné a seul le pouvoir d'offrir le très saint et adorable sacrifice de l'Eucharistie, de telle sorte que si quelqu'un qui n'a pas reçu cette ordination essayait de l'offrir, il n'aboutirait à rien ; son entreprise avorterait complètement. Le premier concile de Nicée déclare que les diacres n'ont pas le pouvoir d'offrir le Saint Sacrifice [1]. Si les diacres, qui touchent de près au sacerdoce, n'ont pas ce pouvoir, à plus forte raison les ministres inférieurs et les simples fidèles. Le concile d'Arles reproduit les paroles du concile de Nicée. Le concile de Florence détermine que la forme du sacrement de l'Ordre conférant le sacerdoce consiste dans ces mots : « Recevez le pouvoir « d'offrir : *Accipite potestatem offerendi,* » etc. Le nouveau prêtre reçoit le pouvoir d'offrir le Saint Sacrifice ; il ne le possédait donc pas avant que l'évêque lui conférât le sacerdoce. Le concile de Trente enseigne que Jésus-Christ, la nuit de la Cène, ordonna ses Apôtres prêtres du nouveau Testament et qu'il leur commanda, ainsi qu'à leurs successeurs dans le sacerdoce, d'offrir le Saint Sacrifice, en leur adressant ces paroles : *Faites ceci en mémoire de moi.* Ainsi l'a toujours compris et enseigné l'Église catholique, ajoute le saint concile [2]. Ce n'est pas assez ; à cette déclaration si nette, il

1. Pervenit ad sanctum concilium quod in locis quibusdam et civitatibus, presbyteris sacramenta diaconi porrigant. Hoc neque regula, neque consuetudo tradidit, ut ii qui offerendi sacrificii non habent potestatem, his qui offerunt corpus Christi porrigant. (*Conc. Nicæn.* I, can. 14.)

2. .... Ac sub earumdem rerum symbolis, Apostolis, quos tunc novi Testamenti sacerdotes constituebat, ut sumerent tradidit ; et eisdem, eorumque in

ajoute un canon qui frappe d'anathème quiconque oserait dire que par ces paroles : *Hoc facite in meam commemorationem : Faites ceci en mémoire de moi*, Jésus-Christ n'a pas institué ses Apôtres prêtres et qu'il n'a pas ordonné qu'eux-mêmes et les autres prêtres offrissent son corps et son sang [1]. Il revient encore sur la même matière dans la XXIII[e] session ; il déclare que le sacrifice et le sacerdoce sont intimement unis et que, pour cette raison, il y a dans l'Église un sacerdoce visible auquel appartient proprement le pouvoir d'offrir le sacrifice de l'Eucharistie [2]. Un sacrifice déterminé suppose un prêtre dont la fonction soit de l'offrir. Dans l'ancienne loi, Dieu avait réglé les rites de l'oblation des sacrifices, et il avait en même temps institué, par une loi particulière, un sacerdoce pour l'oblation de ces sacrifices. A plus forte raison doit-il en être ainsi dans la loi nouvelle, où tout est plus parfait, plus digne de la majesté et de la sainteté infinie de Dieu ; Jésus-Christ devait nécessairement donner à son Église un sacerdoce destiné à offrir le sacrifice qu'il instituait pour elle, et propre à remplir cet acte sacré. Le sacrifice que le divin Sauveur a laissé à son Église est entièrement surnaturel ; il fallait donc des prêtres revêtus d'un pouvoir surnaturel pour l'offrir. Ce pouvoir est conféré par l'évêque à ceux qui reçoivent le sacrement de l'Ordre, comme le fait connaître la forme de ce sacrement. Eux seuls le possèdent ; les autres ne l'ont reçu ni de la nature, qui ne peut rien donner de surnaturel ; ni de Jésus-Christ qui, selon la tradition et les déclarations de l'Église, n'a dit qu'aux Apôtres seuls comme prêtres, et à leurs successeurs dans le sacerdoce : *Faites ceci en mémoire de moi*.

sacerdotio successoribus, ut offerrent, præcepit per hæc verba : *Hoc facite in meam commemorationem*, uti semper catholica Ecclesia intellexit et docuit. (*Conc. Trid.*, sess. XXII, cap. I.)

1. Si quis dixerit, illis verbis : *Hoc facite in meam commemorationem*, Christum non instituisse Apostolos sacerdotes ; aut non ordinasse ut ipsi aliique sacerdotes offerrent corpus et sanguinem suum : anathema sit. (*Id.*, *ibid.*, can. 2.)

2. Sacrificium et sacerdotium ita Dei ordinatione conjuncta sunt, ut utrumque in omni lege extiterit. Cum igitur in novo Testamento sanctum Eucharistiæ sacrificium visibile, ex Domini institutione catholica Ecclesia acceperit ; fateri etiam oportet, in ea novum esse visibile et externum sacerdotium, in quo vetus translatum est. Hoc autem ab eodem Domino Salvatore nostro institutum esse, atque Apostolis eorumque successoribus in sacerdotio, potestatem traditam consecrandi, offerendi et ministrandi corpus et sanguinem ejus, nec non et peccata dimittendi et retinendi, sacræ Litteræ ostendunt, et catholicæ Ecclesiæ traditio semper docuit. (*Id.*, sess. XXIII, cap. I.)

La seconde opinion, celle qui refuse à tout prêtre qui ne fait pas partie de l'Église le pouvoir d'offrir le très saint sacrifice de l'Eucharistie, peut s'entendre de trois manières.

Si l'on prétend qu'un prêtre excommunié ou séparé de l'Église, n'importe à quel titre, a perdu le pouvoir d'offrir le sacrifice, que l'ordination lui avait conféré, de telle sorte que son acte serait nul en lui-même et sans effet, parce qu'il ne peut plus consacrer le corps et le sang du Sauveur, cette proposition est hérétique. Il est de foi, en effet, que tout prêtre légitimement ordonné consacre réellement, s'il prononce les paroles de la consécration avec l'intention requise, sur la matière légitime.

Si l'on entend que les prêtres retranchés de l'Église peuvent bien, il est vrai, consacrer la Sainte Eucharistie comme sacrement, mais qu'ils ne peuvent pas l'offrir comme sacrifice, parce qu'il faut, pour l'oblation du sacrifice proprement dit, un prêtre revêtu du caractère de ministre public, de médiateur entre Dieu et le peuple, et qu'un prêtre retranché de l'Église n'a plus ce caractère et ne peut plus être ce médiateur : la proposition entendue dans ce sens n'est plus, à proprement parler, hérétique, parce qu'elle n'a pas été condamnée comme telle. Cependant elle est fausse. La vérité est que tout prêtre, même excommunié et publiquement retranché du nombre des membres de l'Église, peut validement consacrer et offrir le Saint Sacrifice, quoiqu'il n'ait pas le droit de le faire. Tel est le sentiment de S. Thomas, qui dit que les prêtres excommuniés et tous ceux qui sont séparés de l'Église consacrent la Sainte Eucharistie et offrent validement le sacrifice, quoiqu'ils n'en recueillent pas le fruit [1]. Même la dégradation

1. Videtur quod hæretici, schismatici, et excommunicati, Eucharistiam consecrare non possint. Dicit enim Augustinus quod extra Ecclesiam catholicam non est locus veri sacrificii, et Leo papa dicit, et habetur in decretis, I q. Aliter scilicet quam in Ecclesia quæ corpus Christi est, nec rata sunt sacerdotia, nec vera sacrificia. Sed hæretici, schismatici et excommunicati, sunt ab Ecclesia separati. Ergo non possunt verum sacrificium conficere. Sed contra, etc.

Dicendum quod quidam dixerunt quod hæretici, schismatici et excommunicati qui sunt extra Ecclesiam, non possunt conficere hoc sacramentum. Sed in hoc decipiuntur, quia, sicut Augustinus dicit in II contra Parmenianum, aliud est aliquid omnino non habere, aliud autem non recte habere; et similiter, etiam est aliud non dare, et aliud non recte dare. Illi igitur, qui intra Ecclesiam constituti, receperunt potestatem consecrandi Eucharistiam in ordinatione sacerdotii, recte quidem habent potestatem, sed non recte ea utuntur, si postmodum per hæresim aut schisma, vel excommunicationem, ab Ecclesia separantur. Qui autem sic separati ordinantur, nec recte habent

n'enlève pas au prêtre le caractère sacerdotal en vertu duquel il a le pouvoir de consacrer le sacrement et d'offrir le sacrifice. S. Bonaventure, le bienheureux Albert le Grand et, à leur suite, tous les docteurs et théologiens catholiques sont de cet avis, et considèrent les prêtres retranchés de la communion de l'Église comme possédant encore le pouvoir qu'ils ont reçu par leur ordination.

A plus forte raison faut-il en dire autant des mauvais prêtres, et d'abord de ceux qui sont coupables seulement de péché mortel et séparés de l'Église, en ce sens qu'ils ne lui sont plus attachés par les liens de la charité. Il est indiscutable que, s'ils offrent le Saint Sacrifice dans ce déplorable état, ils le font validement. On peut même regarder cette vérité comme étant de foi. Elle n'est pas, il est vrai, définie expressément, mais elle ressort d'une manière évidente des définitions générales d'après lesquelles le pouvoir surnaturel d'Ordre n'est pas perdu par le péché mortel, ni lié de telle sorte qu'il ne puisse produire son effet, lorsque l'exercice de ce pouvoir ne réclame pas en même temps la juridiction. Or la juridiction n'est pas nécessaire pour offrir le Saint Sacrifice ; il suffit du pouvoir [1].

potestatem, nec recte utuntur. Quod tamen utrique potestatem habeant patet per hoc quod (sicut Augustinus ibidem dicit) cum redeunt ad unitatem Ecclesiæ, non reordinantur, sed recipiuntur in suis Ordinibus. Et quia consecratio Eucharistiæ est actus consequens Ordinis potestatem, illi qui sunt ab Ecclesia separati per hæresim aut schisma, vel excommunicationem, possunt quidem consecrare Eucharistiam, quæ, ab eis consecrata, verum corpus et sanguinem Christi continet, non tamen hoc recte faciunt, sed peccant facientes. Et ideo fructum sacrificii non percipiunt, quod est sacrificium spirituale.

Ad primum ergo dicendum quod auctoritates illæ et similes intelligendæ sunt, quantum ad hoc, quod non recte extra Ecclesiam sacrificium offertur. Unde extra Ecclesiam non potest esse spirituale sacrificium, quod est verum veritate fructus, licet sit verum veritate sacramenti, sicut supra dictum est, quod peccator sumit corpus Christi sacramentaliter, sed non spiritualiter. (S. THOM., III, q. LXXXII, art. 7.)

1. *Utrum malus sacerdos Eucharistiam consecrare possit?* — Videtur quod, etc. Sed contra est quod Augustinus dicit in libro *de Corpore Domini* : Intra Ecclesiam catholicam, in mysterio corporis et sanguinis Domini, nihil a bono majus, nihil a malo minus perficitur sacerdote, quia non in merito consecrantis, sed in verbo perficitur Creatoris et virtute Spiritus sancti.

Respondeo dicendum quod sacerdos consecrat hoc sacramentum, non virtute propria, sed sicut minister Christi, in cujus persona consecrat hoc sacramentum. Non autem ex hoc ipso desinit aliquis minister esse Christi, quod est malus ; habet enim Dominus bonos et malos ministros, seu servos. Unde Matth., XXIV, dicit : *Quis putas est fidelis servus et prudens?* et postea subdit : *Si autem dixerit ille servus in corde suo,* etc. Et Apostolus dicit, *I Cor.*, IV : *Sic nos existimet homo, ut ministros Christi ;* tamen postea subdit : *Nihil mihi*

Il faut en dire autant du prêtre qui serait non seulement coupable de péché mortel, mais d'hérésie. L'hérésie n'enlève pas plus le pouvoir d'Ordre que tout autre péché ; la foi n'est pas plus nécessaire que la charité pour l'exercice de ce pouvoir et la validité de l'oblation du Saint Sacrifice. Un prêtre qui refuse avec obstination de croire à telle ou telle vérité de la foi est hérétique ; cependant rien n'empêche qu'il ait l'intention suffisante pour consacrer les saintes espèces, et pour offrir à Dieu le sacrifice de l'Eucharistie, comme il peut consacrer et distribuer validement le sacrement. S'il en était autrement, un curé de paroisse qui serait hérétique seulement dans son for intérieur, priverait par là même les fidèles du fruit du sacrifice, ce qui n'est pas admissible.

Il résulte de ces diverses propositions que nulle défense de l'Église, nulle censure, nulle condamnation ne peut faire qu'un prêtre soit privé du pouvoir d'offrir le Saint Sacrifice. On pourra lui interdire de l'offrir, mettre des obstacles matériels à ce qu'il l'offre ; mais, s'il le fait malgré tout, il le fera validement, car celui qui est prêtre ne peut redevenir laïque [1] ; le caractère qu'imprime l'ordination est indélébile, et c'est à ce caractère qu'est attaché le pouvoir d'offrir le sacrifice de la messe ; c'est par l'impression du caractère sacerdotal qu'il est conféré ; l'un ne va pas sans l'autre, et tant que le prêtre sera prêtre sur la terre, c'est-à-dire jusqu'au moment de sa mort, il offrira validement le Saint Sacrifice. s'il apporte à cet acte les conditions d'intention, de matière et de forme rigoureusement requises. L'Église ne peut pas empêcher que le sacrifice s'accomplisse, lorsque tout ce qui est indispensable à son accomplissement se trouve rassemblé, comme elle ne peut pas empêcher qu'un enfant soit baptisé, lorsqu'on lui verse l'eau sainte sur la tête en prononçant les paroles sacramentelles, avec l'intention de le baptiser.

conscius sum, sed non in hoc justificatus sum. Erat ergo certus, se esse ministrum Christi ; tamen non erat certus se esse justum. Potest ergo aliquis esse minister Christi, etiam si justus non sit. Et hoc ad excellentiam Christi pertinet cui vero Deo serviunt non solum bona, sed etiam mala quæ per ipsius providentiam in ejus gloriam ordinantur. Unde manifestum est quod sacerdotes, etiamsi non sint justi, sed peccatores, possunt Eucharistiam consecrare. (S. THOM., III, q. LXXXII, art. 5.)

1. Si quis dixerit, per sacram Ordinationem non dari Spiritum sanctum ; ac proinde frustra episcopos dicere : Accipe Spiritum sanctum ; aut per eum non imprimi characterem ; vel eum qui sacerdos semel fuit, laicum rursus fieri posse : anathema sit. (*Concil. Trid.*, sess. XXIII, can. 4.)

On peut encore entendre l'opinion d'après laquelle un prêtre excommunié ne pourrait pas offrir le Saint Sacrifice, en ce sens qu'il ne pourrait pas l'offrir comme ministre et représentant de la sainte Église. Peut-être y a-t-il là quelque chose de vrai, si on le comprend bien. Un prêtre, tout excommunié qu'il soit, n'en est pas moins un véritable prêtre et, comme tel, véritable ministre du sacrifice s'il vient à l'offrir. Il n'est pas intrinsèquement nécessaire, pour accomplir cet acte, qu'il représente l'Église ; il suffit qu'il représente Jésus-Christ, et le caractère qu'il a reçu lui donne ce qu'il faut pour le faire ; il peut toujours prononcer, au nom de Jésus-Christ et comme si ce divin Sauveur les prononçait lui-même, les paroles de la consécration ; et c'est assez pour qu'il offre le Saint Sacrifice en qualité de son ministre. Les prêtres reçoivent en outre de l'Église la mission de la représenter, de prier, d'intercéder en son nom auprès de Dieu par l'oblation de la Sainte Eucharistie : l'Église peut retirer cette mission et la retire en effet aux prêtres indignes qu'elle rejette de son sein. Il est aisé de comprendre qu'il en soit ainsi.

Il faut distinguer, dans la messe, la substance du sacrifice des oraisons et des cérémonies complémentaires qui l'accompagnent. Le prêtre s'acquitte de toutes ces fonctions en qualité de ministre public et d'intermédiaire légitimement établi entre Dieu et les hommes ; mais il ne le fait pas pour toutes de la même manière. S'agit-il de la substance même du sacrifice ? Il représente Jésus-Christ ; il agit et il parle comme s'il était le Seigneur lui-même ; c'est de lui qu'il tient le pouvoir qu'il exerce ; il est uniquement son instrument, son ministre ; l'Église ne vient alors qu'après lui, comme le peuple, dans l'accomplissement de la fonction sacrée ; elle s'unit à lui, mais il est le principal offrant après Jésus-Christ lui-même ; il est le ministre, le représentant de Dieu auprès d'elle, et par conséquent elle ne peut en aucune manière lui retirer le pouvoir, qu'il tient de Dieu, d'offrir le Saint Sacrifice, quoiqu'elle puisse ne pas y prêter son concours. Mais, s'il est question des prières publiques, des cérémonies que l'Église elle-même a instituées, elle peut retirer à un prêtre la délégation en vertu de laquelle il les dit ou les accomplit en son nom. Si donc un prêtre coupable, mais qui fait partie du corps de l'Église, récite ces prières, c'est au nom de l'Église qu'il les récite, et elles ne perdent pas de leur efficacité à cause de l'indignité du

ministre. Dieu ne considère que l'Église et il les exauce à cause d'elle. Mais si ce prêtre coupable a été retranché du nombre des ministres du sanctuaire, si l'Église a déclaré qu'elle ne voulait plus de lui pour son intermédiaire auprès de Dieu, s'il est excommunié, il n'a plus le droit de prier en son nom ; tout ce qu'il fait ou dit demeure non avenu ; il n'obtient de bénédiction pour personne par ses prières, et il attire sur lui-même la malédiction de Dieu par son audace sacrilège.

IV.

PART QUI REVIENT AUX FIDÈLES DANS L'OBLATION DU SAINT SACRIFICE

Notre-Seigneur Jésus-Christ remplit les fonctions de son sacerdoce éternel dans l'oblation du sacrifice de l'Eucharistie. Il est le principal prêtre et il offre cet adorable sacrifice, comme chef de l'Église, avec son ministre dont l'action, quoique secondaire, n'en est pas moins absolument essentielle à l'accomplissement de ce grand mystère; car il faut un prêtre visible pour l'oblation d'un sacrifice visible, tel que toute société religieuse le demande et tel aussi que Jésus-Christ l'a institué. Mais le prêtre est-il seul dans l'Église à offrir la sainte victime avec Jésus-Christ? D'autres n'ont-ils pas quelque part à cette oblation ? et s'ils en ont une, en quoi consiste-t-elle [1]?

Nous ne parlerons pas des infidèles ; il est évident qu'ils ne peuvent pas offrir le saint sacrifice de l'Eucharistie, puisqu'ils ne font pas partie de l'Église, et qu'on ne peut même pas l'offrir pour eux. Mais il est universellement admis chez les catholiques que les fi-

1. Primum et præcipuum inter offerentes locum obtinet Christus, qui solus potuit acceptabile sacrificium offerre Patri, quod quia quotidie offert per sacerdotes ministros suos, ideo dicitur sacerdotium habere sempiternum, sicut scriptum est : *Tu es sacerdos secundum ordinem Melchisedech*. Non solum autem ex eo est offerens quod illud instituerit, quodque ei vim totam ex meritis suis contulerit, sed ex eo præcipue quod sacerdos in persona illius, et tanquam minister ac legatus ipsum repræsentans sacrificat, ut constat ex verbis consecrationis; non enim dicit : *Hoc est corpus*, vel *Hic est sanguis* Christi; sed : *Hoc est corpus meum. Hic est sanguis meus.* Christus igitur simul cum sacerdote idem sacrificium Deo Patri pro omnibus offert; et ex ejus persona cujus purissima sanctitas et dignitas infinita est, semper hoc sacrificium mundum est et gratum Deo, quamvis a ministro peccatore offeratur.

Alter offerens est ipsa catholica Ecclesia, cujus sacerdos minister est, et in ea omnes fideles non excommunicati, qui etiam aliqua ratione sunt offerentes per sacerdotem, non tanquam per ministrum, sed tanquam per legatum seu mediatorem. Nam sicut tota respublica dicitur agere quidquid ejus nomine

dèles ne sont pas étrangers à l'oblation du Saint Sacrifice; eux aussi peuvent l'offrir en un certain sens, avec Notre-Seigneur et avec le prêtre. Le pape S. Léon [1] dit qu'à cause du grand nombre des fidèles, plusieurs messes doivent être célébrées chaque jour « de peur qu'une partie du peuple ne puisse pas offrir le sacrifice : « *Ne aliqua pars populi sacrificium offerre non possit.* » Le saint pontife ne dit pas qu'il veut éviter qu'une partie des fidèles n'assiste pas au Saint Sacrifice, mais bien que ceux-ci ne puissent pas l'offrir, *offerre non possint;* il suppose donc comme un principe incontestable que le peuple chrétien n'assiste pas seulement à la messe, mais qu'il offre le Saint Sacrifice avec le prêtre.

Cette vérité ne ressort pas moins visiblement de ces paroles du canon de la messe au *Memento* des vivants : « Souvenez-vous, Sei-« gneur, de vos serviteurs et de vos servantes, et de tous ceux qui « sont ici présents ; dont vous connaissez la foi et la dévotion, « pour qui nous vous offrons ce sacrifice de louange, ou qui vous « l'offrent : *Memento, Domine, famulorum, etc.... pro quibus tibi « offerimus vel qui tibi offerunt hoc sacrificium.* » On a donné deux explications de ces derniers mots : *Pro quibus tibi offerimus vel qui tibi offerunt.* D'après la première, le prêtre recommanderait à Dieu par ces mots, *pro quibus tibi offerimus,* le peuple fidèle qui n'a pas le pouvoir d'offrir le Saint Sacrifice; et par ceux-ci, *vel qui tibi offerunt,* les prêtres qui peuvent l'offrir et qui l'offrent en réalité. Mais cette interprétation s'accorde mal avec ce qui suit. La seconde, généralement acceptée, est plus claire. Le prêtre ajoute : *Vel qui tibi offerunt :* « ou qui vous offrent » ce sacrifice, parce que les fidèles n'assistent pas seulement aux saints

legatus suus agit : sic omnes catholici dicuntur sacrificare, quia ipsorum nomine in persona totius Ecclesiæ sacerdos sacrificat. Non tamen omnes eodem modo : sed quidam habitualiter tantum, illi nimirum qui nec adsunt sacrificio, nec cogitant de illo ; qui tamen uniti sunt toti Ecclesiæ per charitatem, censentur habitualiter idem facere quod illa facit. Alii causaliter, jubendo et curando ut quis sacrificet, quod maxime contingit in dantibus ad hoc eleemosynam. Alii demum actualiter qui sacrificio intersunt.

Tertius offerens et proprius minister hujus sacrificii est sacerdos legitime ordinatus, cujus tam firma et immobilis potestas est ut etiam in hæresim lapsus, suspensus, depositus, degradatus, sive excommunicatus, valide hoc sacramentum conficiat et offerat, licet illicite, dummodo legitimam materiam et formam adhibeat. Nec valor sacrificii minuitur, etsi sacerdos pessimus, aut ab Ecclesia præcisus sit. Non enim fructus ex qualitate ministri, sed ex Christi institutione dependet. (Bona, *de Missa, tract. ascet.*, c. I, § 2.)

1. S. Leon. epist. LXXXI, cap. II.

mystères, ils les offrent en quelque manière avec le prêtre. Cette explication concorde parfaitement avec les paroles qui suivent : *Hanc igitur oblationem servitutis nostræ sed et cunctæ familiæ tuæ :* « Cette offrande de notre servitude qui est aussi celle de toute « votre famille. » Ces mots rappellent que le Saint Sacrifice est un hommage rendu au nom de l'Église entière et de tous ses membres. C'est l'hommage de toute la famille catholique, parce que tous ceux qui en font partie y contribuent en quelque manière [1]. Aussi la même pensée se fait-elle encore jour dans la prière qui suit immédiatement la consécration du précieux sang : *Unde et memores, Domine, nos servi tui, sed et plebs tua sancta, ejusdem Christi Filii tui Domini nostri...., offerimus præclaræ majestati tuæ, etc. :* « C'est pourquoi, Seigneur, nous, vos servi- « teurs, et avec nous votre peuple saint, nous souvenant.... du « même Jésus-Christ, votre Fils, notre Seigneur...., nous offrons « à votre incomparable majesté, etc. » Le peuple fidèle offre donc avec le prêtre.

Les autres liturgies présentent des textes analogues ou littéralement semblables.

Dans l'Ancien Testament, les prêtres seuls immolaient les victimes ; cependant nous lisons dans l'Exode ces paroles que Moïse adressait à Pharaon de la part de Dieu : *Laisse aller mon peuple afin qu'il m'offre des sacrifices dans le désert* [2]. Dans le livre des Nombres, Dieu dit à Moïse : *Ordonne aux enfants d'Israël, et tu leur diras : Offrez en leur temps mon oblation, les pains, et le sacrifice consumé par le feu, d'une odeur très suave. Voici les sacrifices que vous devez offrir* [3]. Dans le Lévitique, c'est encore à tout le peuple que le Seigneur ordonne d'offrir des holocaustes et d'autres sacrifices aux différentes fêtes qu'il institue : *Offeretis sacrificium in igne Domino*, etc. (*Levit.*, XXIII, 8.) C'est que l'o-

1. *Hanc igitur oblationem servitutis nostræ*, id est quam offerimus nos sacerdotes qui speciatim servi tui sumus, tuo cultui et obsequiis mancipati, et hoc offerimus sacrificium, ut servitutis nostræ et subjectionis aliquod testimonium demus ; nec tantum est oblatio nostra, qui tanquam ministri eam offerimus, *sed et cunctæ familiæ tuæ,* id est totius Ecclesiæ catholicæ omniumque fidelium, qui per manus nostras et ministerium hanc offerunt, et quorum nomine eamdem tibi offerimus. (MOLINA, *Instructio sacerd.*, tract. III, c. III.)

2. Dimitte populum meum ut sacrificet mihi in deserto. (*Exod.*, V, 1.)

3. Præcipe filiis Israel et dices ad eos : Oblationem meam et panes, et incensum odoris suavissimi offerte per tempora sua. Hæc sunt sacrificia quæ offerre debetis, etc. (*Num.*, XXVIII, 2, 3.)

blation du sacrifice est un acte public et solennel du culte, et tous ceux au nom desquels il est offert l'offrent réellement en la personne du prêtre qui les représente ; c'est l'accomplissement d'un devoir que la nature elle-même impose à tous les hommes envers Dieu et qu'ils doivent accomplir par l'intermédiaire du prêtre choisi et consacré pour être leur médiateur auprès de Dieu. Les sacrifices de l'ancienne loi ont été abolis lorsque les figures ont fait place à la vérité ; et Jésus-Christ a laissé *à son Épouse bien-aimée, l'Église*, un sacrifice visible, tel que le demande la nature des hommes, selon la parole du saint concile de Trente [1]. C'est donc à l'Église universelle que le sacrifice de l'Eucharistie a été donné pour qu'elle l'offre par le ministère de ses prêtres qui sont exclusivement chargés de cette sublime fonction. Aussi le saint concile peut-il ajouter plus loin que toutes les messes, même privées, doivent être regardées comme célébrées au nom de l'Église entière, parce qu'elles le sont par un de ses ministres agissant non pas en simple particulier, mais pour tous les fidèles qui font partie du corps mystique de Jésus-Christ. Ils ne l'offrent pas pour eux en ce sens seulement qu'ils le font à leur intention, et pour leur procurer les grâces abondantes dont ce saint mystère est la source, mais c'est en leur nom, c'est leur sacrifice qu'ils offrent. Le prêtre n'a pas manqué d'en prévenir les assistants après l'offertoire en leur disant : « Priez, mes frères, afin que mon sacrifice qui est aussi le « vôtre soit agréable à Dieu le Père tout-puissant : — Orate, fratres, « ut meum ac vestrum sacrificium acceptabile fiat apud Deum Pa- « trem omnipotentem, » et plusieurs fois, comme nous l'avons vu, les prières du canon rappelleront cette même pensée. Le difficile est de déterminer en quoi consiste précisément la part qui revient aux fidèles dans l'oblation du Saint Sacrifice [2].

1. Quia tamen per mortem sacerdotium ejus extinguendum non erat, in cœna novissima, qua nocte tradebatur, ut dilectæ *sponsæ suæ Ecclesiæ* visibile, sicut hominum natura exigit, relinqueret sacrificium,.... corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit.... ac Apostolis.... eorumque in sacerdotio successoribus ut offerrent præcepit. (*Concil. Trid.*, sess. XXII, cap. I.)

2. Mgr Rosset résume avec une grande précision la doctrine généralement enseignée. On nous saura gré de reproduire cette page du savant théologien.

I. *Fideles offerunt sacrificium.* Concors est sententia catholicorum omnium, fideles qui sunt in Ecclesia Christi, omnes aliquo modo offerre sacrificium cum sacerdotibus. Hoc aperte colligitur ex verbis canonis missæ : Et omnium

Offrir le Saint Sacrifice peut s'entendre de deux manières : ou bien le faire par un acte de dévotion purement intérieur, ou bien participer de fait à l'oblation que le prêtre accomplit, sacrifier réellement avec lui et immoler, au moins en un certain sens, l'adorable victime sur l'autel.

S. Pierre Damien parle du premier mode d'offrande lorsqu'il dit que ce qui est offert à Dieu par les mains du prêtre, l'est aussi par l'intention et la dévotion de la multitude des fidèles [1]. Mais cette sorte d'oblation peut-elle suffire pour dire que les fidèles offrent réellement le Saint Sacrifice avec le prêtre? Il est difficile de l'admettre. Offrir le sacrifice c'est sacrifier, c'est-à-dire faire un acte sensible et extérieur, ou du moins y prendre une part active et efficace, de concert avec celui qui le fait. L'acte purement intérieur et même, si l'on veut, manifesté extérieurement par des paroles, qu'accomplissent les fidèles en s'unissant simplement d'intention au prêtre, ne fait rien au sacrifice lui-même, il n'atteint pas l'hostie présentée à Dieu sur l'autel, il n'immole pas la victime, il ne sort pas de celui qui le produit. Aussi plusieurs peuvent faire cette offrande intérieure qui sont néanmoins dans l'impossibilité de

circumstantium quorum tibi fides cognita est, et nota devotio ; pro quibus tibi offerimus, vel qui tibi offerunt.... Hanc igitur oblationem servitutis nostræ sed et cunctæ familiæ tuæ.... Unde et memores, Domine, nos servi tui, sed et plebs tua sancta.... offerimus præclaræ majestati tuæ.... »

II. *Quomodo offerunt?* Fideles offerunt, non rigorose, scilicet quatenus ministri, neque immediate, sed mediate tantum et denominative, nempe per sacerdotes. Tres autem sunt modi denominative et mediate offerendi sacrificium per sacerdotes, quorum unus est generalis et communis omnibus fidelibus, non quidem per aliquam actionem singulorum, sed quatenus sunt de Ecclesia, in cujus nomine sacerdos offert. « Ex quo facile perspicitur, omnes missas communes censendas esse, ut quæ ad communem fidelium utilitatem et salutem pertineant. » (*Cath. rom.*, II p., cap. IV, n. 80.) Et Trident., sess. XXII, cap. VI : « Siquidem illæ quoque missæ (in quibus solus sacerdos communicat) vere communes censeri debent, partim, quod in eis populus spiritualiter communicet ; partim vero, quod a publico Ecclesiæ ministro, non pro se tantum, sed pro omnibus fidelibus qui ad corpus Christi pertinent, celebrentur. » Secundus modus est magis specialis, per actionem scilicet aliquam moventem sacerdotem ad offerendum ; v. g. per eleemosynæ seu stipendii erogationem, aut etiam per quemvis alium modum, quo procuretur sacrificii celebratio. Tertius modus est assistendo sacrificio, maxime ministrando in ipso atque precibus respondendo. Qui enim assistunt vel ministrant sacrificio, offerunt ratione magis peculiari quam fideles qui non intersunt, et tanto perfectius hanc rationem participant, quanto propinquius, et pluribus modis cooperantur. (ROSSET, *Instit. sacræ theologiæ, de SS. Euch. sacrif.*, n. 1165, 1166.)

1. Quia quæ ille Deo offerendo manibus tractat, hæc multitudo fidelium intenta mentium devotione commendat. (S. P. DAM., epist. XII, cap. VII.)

prendre une part active à l'oblation réelle et effective du sacrifice. Les anges et les bienheureux peuvent bien s'unir d'intention au prêtre qui offre le Saint Sacrifice. S. Jean Chrysostome et d'autres saints les ont vus entourer l'autel et assister avec respect et tremblement à nos divins et redoutables mystères; mais ils ne l'offrent pas ; ils ne participent en rien à ce qui est la fonction exclusive du prêtre, à l'immolation de la sainte victime. C'est ainsi encore que la très sainte Vierge, au pied de la croix de son divin Fils, offrait ce Fils bien-aimé, et s'offrait elle-même en victime au Père éternel; cependant l'unique prêtre, l'unique sacrificateur, était Jésus; lui seul offrait réellement le sacrifice. Cette offrande purement intérieure peut se faire non seulement pour les sacrifices présents, mais pour ceux qui ont eu lieu ou qui s'accompliront dans les siècles futurs. Jésus-Christ, dans la gloire du ciel, offre pour nous toutes les souffrances de sa passion, et nous pouvons à notre tour offrir à Dieu non seulement le sacrifice non sanglant de l'Eucharistie, mais le sacrifice sanglant du Calvaire. Nous pouvons de même offrir toutes nos joies, toutes nos peines passées, présentes ou futures, tout le bien que feront les autres ou que nous ferons ou avons fait nous-mêmes. Ce genre d'offrande s'étend à trop de choses, il est trop général pour que l'Église l'ait en vue, lorsqu'elle a répété plusieurs fois dans le canon de la messe que les fidèles offrent le Saint Sacrifice, et qu'elle a établi, non pas l'égalité mais une certaine proportion entre leur offrande et celle que fait le prêtre. Il faut donc chercher quelque chose de plus.

Le prêtre est le ministre propre du sacrifice de nos autels. Selon la parole de S. Paul, *il est établi afin d'offrir des dons et des sacrifices : Constituitur ut offerat dona et sacrificia. (Hebr.*, v, 1.) De plus, lui seul a le pouvoir de consacrer la Sainte Eucharistie; les fidèles ne concourent en aucune manière à cet acte qui est le plus important du sacrifice, ou plutôt le sacrifice lui-même. Enfin, ce ne sont pas seulement les fidèles présents, mais toute l'Église, et par conséquent les chrétiens répandus dans l'univers entier, qui sont considérés comme offrant le Saint Sacrifice toutes les fois qu'un prêtre monte à l'autel. Ces principes admis, on peut entendre de deux manières que le peuple chrétien offre réellement le Saint Sacrifice. Il l'offre en ce sens général que tous les fidèles sont membres de l'Église au nom de laquelle le prêtre célèbre la sainte messe. C'est ainsi que l'on attribue au corps

entier ce que fait la main. Ce mode d'oblation n'est à proprement parler qu'une oblation habituelle et non pas effective; elle suffit cependant pour dire que ce n'est pas seulement le prêtre mais toute l'Église avec lui et, par conséquent, chacun des fidèles en particulier, qui offrent le Saint Sacrifice. Elle suffit pour que le saint concile de Trente ait pu déclarer que les messes privées, pendant lesquelles personne ne communie sinon le prêtre, sont néanmoins célébrées au nom de tout le peuple fidèle, parce qu'il y participe spirituellement, et que le prêtre est le ministre public de l'Église [1]. Chaque membre de l'Église consent virtuellement, en cette qualité, à tous les sacrifices offerts par les ministres sacrés, à moins de récuser d'une manière positive toute participation; il immole avec eux la sainte victime, et il n'est aucune messe dont il ne retire quelque fruit. Cependant on doit reconnaître que l'offrande du Saint Sacrifice, entendue en ce sens, est très générale et très éloignée.

Outre cette participation à l'oblation du sacrifice de l'Eucharistie, il en est une autre plus spéciale et plus prochaine ; c'est celle des personnes qui apportent un concours direct et effectif à cet acte sacré, non seulement par les dispositions et les sentiments intérieurs de leurs âmes, mais par des actes extérieurs. Tels sont les fidèles qui demandent que le Saint Sacrifice soit offert, qui procurent au prêtre les moyens de l'offrir, qui lui remettent des honoraires pour que la messe soit dite à leur intention, qui remplissent l'office de servants ou qui simplement sont présents et s'unissent d'intention au célébrant. Le prêtre est toujours le seul sacrificateur immédiat ; lui seul agit efficacement, lui seul immole et offre à Dieu l'adorable victime ; mais il n'y a pas moins une véritable coopération de la part des fidèles ; ils lui viennent en aide autant qu'ils peuvent. C'est ainsi que ceux qui ordonnent, conseillent, encouragent, rendent possible ou facile

1. Optaret quidem sacrosancta synodus, ut in singulis missis fideles adstantes non solum spirituali affectu, sed sacramentali etiam Eucharistiæ perceptione communicarent, quo ad eos sanctissimi hujus sacrificii fructus uberior proveniret : nec tamen, si id non semper fiat propterea missas illas in quibus solus sacerdos sacramentaliter communicat, ut privatas et illicitas damnat, sed probat, atque adeo commendat. Siquidem illæ quoque missæ veræ communes censeri debent, partim quod in eis populus spiritualiter communicet; partim vero quod a publico Ecclesiæ ministro non pro se tantum sed pro omnibus fidelibus, qui ad corpus Christi pertinent, celebrentur. (*Concil. Trid.*, s. XXII, cap. VI.)

une bonne œuvre, ont à cette œuvre une part très réelle et très grande, bien qu'ils ne l'accomplissent pas directement eux-mêmes, mais par un autre. Ils en porteraient la responsabilité s'il s'agissait d'un acte dangereux ou mauvais; ils en partagent le mérite, parce que cet acte est bon. Qui peut dire les trésors que s'amassent pour le ciel les personnes qui ont le bonheur de participer ainsi souvent, avec piété, au très saint sacrifice de la messe ?

CHAPITRE VI

DE CEUX POUR QUI LE SAINT SACRIFICE DE LA MESSE PEUT ÊTRE OFFERT

I. Le sacrifice de la messe peut être offert par les prêtres pour d'autres que pour eux-mêmes. — II. Oblation du Saint Sacrifice pour les vivants. — III. Oblation du Saint Sacrifice pour les défunts.

I.

LE SACRIFICE DE LA MESSE PEUT ÊTRE OFFERT PAR LES PRÊTRES POUR D'AUTRES QUE POUR EUX-MÊMES

Offrir le saint sacrifice de la messe pour quelqu'un peut s'entendre de deux manières.

On offre le Saint Sacrifice pour ceux dont on tient la place, dont on est le représentant, le ministre, en l'offrant. C'est dans ce sens que S. Paul disait dans l'Épître aux Hébreux : *Tout pontife pris d'entre les hommes est établi pour les hommes en ce qui regarde Dieu, afin qu'il offre des dons et des sacrifices.* C'est ainsi que le prêtre offre le Saint Sacrifice pour tous ceux qui l'offrent avec lui et par lui, même s'il ne leur en applique pas le fruit d'une manière spéciale.

En second lieu, on offre le Saint Sacrifice pour quelqu'un lorsqu'on lui en applique particulièrement le fruit. C'est le sens que l'on donne le plus ordinairement à ce mot, et c'est ainsi que nous l'entendrons ici.

Il faut remarquer que celui pour qui l'on offre le Saint Sacrifice ne reçoit pas un culte par cette offrande, mais seulement les grâces que cet acte religieux est destiné à lui procurer, si rien n'y met obstacle. Le culte est tout entier pour Dieu à qui le sacrifice est offert. D'où il suit que des quatre fins du sacrifice, il n'y en a

que deux auxquelles le prêtre puisse offrir le Saint Sacrifice pour quelqu'un, si l'on veut s'en tenir à la rigueur des termes. En effet, on offre le sacrifice de l'Eucharistie à Dieu pour lui rendre l'hommage qui lui est dû, parce qu'il est le Dieu infiniment parfait et infiniment grand, maître souverain de toutes choses. On le lui offre pour le remercier, lui payer le tribut de louanges et de reconnaissance auquel il a droit à cause de ses bienfaits. On le lui offre encore pour demander ses grâces. On le lui offre enfin pour implorer sa miséricorde et son pardon. Les deux premières fins du sacrifice sont donc entièrement pour Dieu sans retour vers la créature ; les deux dernières, au contraire, sont dans l'intérêt de ceux pour qui le sacrifice est offert. Cependant on peut dire que le prêtre, en offrant le sacrifice de l'Eucharistie en vue de rendre hommage au souverain domaine de Dieu, et de le glorifier à cause de ses bontés, a l'intention de s'acquitter d'un devoir qui lui incombe ; que ceux pour qui il offre ce sacrifice ont la même intention, et qu'il remplit pour eux ce devoir en offrant le sacrifice à leur intention. Mais l'oblation du Saint Sacrifice ne suffit pas à l'accomplissement de ce devoir. Il s'agit d'une obligation personnelle, et le sacrifice offert par le prêtre n'exempte personne du soin d'adorer Dieu et de lui témoigner sa reconnaissance, en même temps que l'hommage rendu ne produit directement aucun fruit particulier.

Au contraire, le sacrifice considéré comme impétratoire et propitiatoire peut et doit être offert à ce double titre en faveur de quelqu'un. Si vous demandez quelque chose, vous le demandez à quelqu'un et pour quelqu'un. De même, si vous satisfaites pour quelque faute, vous satisfaites à quelqu'un et pour un coupable. C'est Dieu que le prêtre prie, c'est lui dont il apaise la colère par le Saint Sacrifice, en sa propre faveur d'abord, et en faveur de ceux qu'il représente. On voit donc premièrement que, sous ce double rapport, le sacrifice de la messe peut être offert pour quelqu'un.

Allons plus loin et disons en second lieu que le Saint Sacrifice est, par sa nature même, offert pour ceux qui l'offrent. Le prêtre qui offre le sacrifice a droit aux fruits qu'il produit ; s'il a besoin de grâces et de miséricorde, il peut et il doit pourvoir d'abord à ses propres besoins. S. Paul nous l'enseigne au chapitre v de son Épître aux Hébreux, quand, parlant du prêtre, il dit : *Étant lui-même environné de faiblesse, il doit offrir pour lui-même, aussi*

bien que pour le peuple, des sacrifices en expiation des péchés [1]. Au chapitre VII de la même Épître, il parle de Notre-Seigneur Jésus-Christ en ces termes : *Il convenait que nous eussions un tel pontife, saint, innocent, sans tache, séparé des pécheurs et devenu plus élevé que les cieux ; qui n'a pas besoin, comme les prêtres, d'offrir des victimes, d'abord pour ses propres péchés, ensuite pour ceux du peuple* [2]. Les prêtres peuvent donc offrir le Saint Sacrifice pour eux-mêmes, et ceux qui sont inférieurs aux prêtres le peuvent offrir à leur manière, puisqu'ils en ont aussi besoin ; ils peuvent demander et satisfaire d'autant plus qu'ils ne sont pas ministres publics comme le prêtre, et qu'il leur suffit de s'occuper de leurs propres besoins, dans la part qu'ils prennent à l'oblation du divin sacrifice. Il est évident qu'il ne peut être question ici de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Il est le principal prêtre offrant le sacrifice ; mais S. Paul nous avertit qu'il n'a pas besoin de l'offrir pour lui-même : *Non habet necessitatem quotidie prius pro suis delictis hostias offerre.* Quant à ceux qui ne sont pour rien dans l'oblation du sacrifice, ils n'ont aucun droit sur son fruit et ils ne peuvent l'appliquer ni à eux-mêmes ni aux autres. Ceux qui l'offrent, au contraire, sont les maîtres de leur oblation, si l'on peut ainsi parler, et il est certain qu'ils peuvent s'en appliquer le fruit.

Une troisième vérité qui n'est pas moins certaine est celle-ci : Le prêtre peut offrir ce sacrifice pour d'autres. S. Thomas le déclare indirectement lorsqu'il dit que, dans le mystère de l'Eucharistie, le sacrement diffère du sacrifice, en ce que l'Eucharistie ne sert, comme sacrement, qu'à ceux qui la reçoivent, tandis qu'elle est utile comme sacrifice à ceux pour qui elle est offerte, même s'ils ne la reçoivent pas [3]. Mais il n'est pas nécessaire d'en appeler ici à

1. Quoniam et ipse circumdatus est infirmitate, propterea debet, quemadmodum pro populo, ita etiam et pro semetipso offerre pro peccatis. (*Hebr.*, V, 2, 3.)

2. Talis enim decebat ut nobis esset pontifex, sanctus, innocens, impollutus, segregatus a peccatoribus et excelsior cœlis factus, qui non habet necessitatem quotidie quemadmodum sacerdotes prius pro suis delictis hostias offerre, deinde pro populi. (*Ibid.*, VII, 26, 27.)

3. Respondeo dicendum quod hoc sacramentum simul est sacrificium et sacramentum : sed rationem sacrificii habet in quantum offertur, rationem autem sacramenti, in quantum sumitur. Et ideo effectum sacramenti habet in eo qui sumit, effectum autem sacrificii in eo qui offert, vel in his pro quibus offertur. (S. THOM., III, q. LXXIX, art. 5.)

.... Hoc sacramentum sumentibus quidem prodest et per modum sacra-

l'autorité d'un docteur particulier, fût-il le Docteur Angélique lui-même, la pratique universelle de l'Église parle assez haut en faveur de cette vérité. Tous les prêtres offrent le Saint Sacrifice non seulement pour eux-mêmes, mais pour d'autres personnes, et l'Église leur fait dire au *Memento* des vivants : « Souvenez-vous, « Seigneur, de vos serviteurs, et de vos servantes, et de tous ceux « qui sont ici présents, dont vous connaissez la foi et la piété, pour « qui nous vous offrons ce sacrifice de louange ou qui vous « l'offrent : *Memento, Domine, famulorum famularumque tua-* « *rum et omnium circumstantium quorum tibi fides cognita* « *est ac nota devotio, pro quibus tibi offerimus, vel qui tibi* « *offerunt hoc sacrificium laudis.* » S. Paul nous déclare qu'il est de l'essence même du sacerdoce d'offrir des sacrifices, par ce texte si souvent cité de l'Épître aux Hébreux : *Tout pontife pris d'entre les hommes est établi pour les hommes, en ce qui regarde Dieu, afin qu'il offre des dons et des sacrifices pour les péchés ;* et, pour que l'on ne puisse pas dire que le prêtre n'offre ces sacrifices et ces dons que pour l'expiation de ses propres fautes, il ajoute un peu plus loin : *Il doit offrir pour lui-même aussi bien que pour le peuple des sacrifices en expiation des péchés.* Il semble, d'après le texte de l'Apôtre, que le prêtre doive offrir le sacrifice pour l'expiation des péchés des autres d'abord, et en second lieu seulement pour ses propres péchés. Dans l'Ancien Testament nous voyons les prêtres du peuple de Dieu sacrifier pour le peuple en mille circonstances ; et avant eux le saint homme Job offrait des sacrifices pour l'expiation des fautes de ses enfants. Sans doute il ne fut pas le seul des patriarches qui agit ainsi ; de tout temps il en a été du sacrifice comme de la prière, et les hommes ont toujours compris qu'il est utile aux autres que l'on prie pour eux ou que l'on offre des sacrifices à leur intention.

Le prêtre peut donc obtenir des grâces pour les autres, par l'oblation du Saint Sacrifice ; il peut aussi satisfaire pour eux à la justice de Dieu en leur appliquant le fruit de cette oblation ; il peut remercier Dieu des bienfaits que sa miséricorde a daigné leur

menti et per modum sacrificii, quia pro omnibus sumentibus offertur.... Sed aliis qui non sumunt prodest per modum sacrificii, in quantum pro salute eorum offertur.... Et utrumque modum proficiendi Dominus expressit dicens (*Matth.*, XXVI) : *Qui pro vobis,* scilicet sumentibus, *et pro multis,* scilicet aliis, *effundetur in remissionem peccatorum.* (Id., *ibid.*, art. 7.)

accorder, comme fit Melchisédech pour la victoire remportée par Abraham; il peut enfin appliquer les fruits de cet adorable sacrifice même à ceux qui ne l'offrent pas avec lui, pourvu que leurs dispositions intérieures n'y mettent pas d'obstacle.

C'est ici le lieu de remarquer que le Saint Sacrifice n'est offert utilement que pour ceux qui sont aptes à profiter de ses fruits. L'offrir pour un sujet incapable, serait perdre son temps, abuser de l'acte le plus sacré de notre sainte religion, et, selon la parole de Notre-Seigneur, donner les choses saintes aux chiens, *dare sanctum canibus* [1]. Mais tous ceux pour qui on l'offre n'en sont pas également dignes; ils n'ont ni les mêmes dispositions ni les mêmes besoins : Dieu leur fera l'application des fruits du Saint Sacrifice selon qu'ils le mériteront et qu'il leur sera le plus utile, mais en tenant compte de l'intention du prêtre célébrant et de leur propre intention s'ils en ont une.

Disons enfin que le prêtre n'est pas seul à pouvoir offrir le Saint Sacrifice pour les autres. Tous ceux qui ont part, en quelque manière que ce soit, à cette oblation peuvent le faire, en ce qui les concerne, selon l'intention qu'il leur plaît, et par conséquent pour toute personne en état d'en tirer profit. En effet, si vous pouvez prier pour votre prochain et lui obtenir ainsi des grâces, vous pouvez de même faire à son intention des actes de vertu quelconques, des actes et des œuvres de piété; vous pouvez donc accomplir pour lui l'œuvre de piété par excellence, offrir pour lui le saint sacrifice de la messe, célébré par un prêtre, autant que peuvent l'offrir tous ceux qui participent à cette oblation. Vous pourrez donc obtenir des grâces pour les autres en vertu de ce divin sacrifice; vous pourrez les aider à satisfaire à la justice de Dieu.

Il ne répugne aucunement à la nature du sacrifice que ceux qui l'offrent disposent en faveur d'un autre des fruits qu'il produit, et l'on ne peut citer aucune défense de le faire; il faut donc leur reconnaître ce droit. Mais pour le bien comprendre, on devra distinguer deux sortes de fruits du sacrifice. Il y a les fruits dus aux dispositions de ceux qui l'offrent; ces fruits peuvent se communiquer entre tous les fidèles, puisque tous les membres de l'Église participent à des degrés divers aux prières et aux autres bonnes

1. *Matth.*, VII, 6.

œuvres de tous les autres fidèles. Ce que nous avons dit jusqu'ici s'applique sans restriction à cette sorte de fruits. Il y a en second lieu les fruits qui résultent de l'oblation du Saint Sacrifice, indépendamment des dispositions de celui ou de ceux qui l'offrent. C'est de ces fruits qu'il nous reste à traiter.

II.

OBLATION DU SAINT SACRIFICE POUR LES VIVANTS

L'apôtre S. Paul écrivait à son disciple Timothée : *Je demande comme une grâce qu'on fasse des supplications, des prières, des demandes, des actions de grâces pour tous les hommes*, et il ajoutait : *Car cela est bon et agréable à notre Sauveur Dieu qui veut que tous les hommes soient sauvés et viennent à la connaissance de la vérité* [1]. Nous pouvons donc et nous devons prier pour tous les hommes ; mais il ne s'ensuit pas que le fruit de la prière par excellence, le saint sacrifice de la messe, puisse être appliqué de même indistinctement à tous.

Les hommes qui vivent sur la terre ne sont pas tous dans les mêmes conditions vis-à-vis de Dieu et de sa sainte Église. Les uns sont infidèles ; d'autres ont la foi et sont baptisés ou catéchumènes, adultes ou enfants, justes ou pécheurs. Parmi ces derniers, la plupart sont tolérés par l'Église et continuent d'être comptés au nombre de ses enfants ; d'autres sont repoussés de son sein et excommuniés. De même, parmi les infidèles, il en est qui sont soumis à la juridiction de l'Église, et conséquemment liés par ses censures ; ce sont les apostats qui ont renoncé à la foi de leur baptême. D'autres sont entièrement étrangers à la juridiction spirituelle et directe de l'Église, comme les Juifs et tous ceux qui n'ont pas été baptisés. Quelle part ces différentes catégories de fidèles ou d'infidèles doivent-elles, ou peuvent-elles avoir au fruit qui résulte de l'oblation du Saint Sacrifice, considéré uniquement en lui-même?

En réponse à cette question, il faut dire premièrement que toute l'Église militante a part, de plein droit, aux fruits de chacun des sacrifices qui sont offerts sur les autels catholiques, dans

1. Obsecro igitur primum omnium fieri, obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones pro omnibus hominibus.... Hoc enim bonum est et acceptum coram Salvatore nostro Deo, qui omnes homines vult salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire. (*I Tim.*, II, 1, 3, 4.)

l'univers entier. Tout prêtre qui immole la sainte Victime le fait en faveur de chacun des membres de l'Église, c'est-à-dire pour tous les vivants qui ont été baptisés et qui n'ont pas été séparés de sa communion, soit par l'excommunication, soit par l'infidélité et l'apostasie. Le saint concile de Trente frappe d'anathème quiconque dirait que le sacrifice de la messe ne doit pas être offert pour les vivants et pour les morts [1]. Le Canon de la messe est plus explicite ; l'Église y est nommée la première dans la supplication que le prêtre adresse au Père éternel, après le *Sanctus :* « Nous « vous supplions donc, Père très miséricordieux, et nous vous con- « jurons, par Notre-Seigneur Jésus-Christ votre Fils, d'agréer et « de bénir ces dons, ces offrandes, ces sacrifices purs et sans tache « que nous vous offrons pour votre sainte Église catholique, afin « qu'il vous plaise de lui donner la paix, de la conserver, de la « maintenir dans l'union, et de la gouverner par toute la terre, « et avec elle votre serviteur notre Pape, notre Évêque et enfin « tous ceux qui sont orthodoxes et qui font profession de la foi ca- « tholique et apostolique : » *Te igitur clementissime Pater*, etc. Il n'est pas possible de désirer un texte plus formel. La sainte Église, considérée dans son ensemble, est nommée d'abord; puis le chef suprême de l'Église; ensuite l'Évêque du diocèse et enfin tous les fidèles. C'est l'Église elle-même qui fait une loi au prêtre de prier ainsi pour elle et pour tous ses membres, pasteurs et fidèles, lorsqu'il célèbre la sainte messe. Cette obligation suppose dans le ministre le pouvoir de la remplir, et dans le sacrifice lui-même tout ce qu'il faut pour être utilement offert à ces intentions. Le prêtre ne peut se dérober à cette obligation parce qu'il est tenu de suivre dans l'oblation du sacrifice le rite que l'Église a prescrit.

Si l'on demande d'où vient au prêtre le pouvoir d'offrir le Saint Sacrifice pour l'Église et pour tous ses membres, il procède de la fonction de médiateur et d'intercesseur pour l'Église auprès de Dieu que son sacerdoce lui confère essentiellement. Quant au sacrifice lui-même, il est d'un prix infini et peut suffire à tous les be-

1. Si quis dixerit : missæ sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis, aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti, non autem propitiatorium ; vel soli prodesse sumenti ; neque pro vivis et defunctis, pro peccatis, pœnis, satisfactionibus, et aliis necessitatibus offerri debere : anathema sit. (*Concil. Trid.*, sess. XXII, can. 3.)

soins ; de plus, il est en quelque sorte un bien commun à toute l'Église et il peut être offert au nom et dans l'intérêt de tous.

Mais en quoi consistent les fruits qui doivent être appliqués ainsi à l'Église et à chacun de ses membres ?

Plusieurs théologiens estiment que c'est pour le prêtre un devoir d'appliquer à chaque fidèle en particulier quelque chose du fruit qui résulte directement de l'oblation du sacrifice. Il est vrai que le prêtre peut le faire s'il le veut, à la condition sous-entendue qu'il n'y ait pas d'obstacles de leur part, et qu'ils soient dans les conditions voulues pour en profiter ; mais une telle obligation ne paraît guère vraisemblable ; il faudrait, pour l'admettre, des motifs très sérieux qui n'existent pas. Il est plus raisonnable d'admettre que tout prêtre n'est pas tenu, chaque fois qu'il célèbre, à faire cette application. Le droit divin ne l'y oblige pas ; le droit ecclésiastique ne l'y oblige pas davantage. On ne pourrait citer aucun texte de la Sainte Écriture, ni aucun décret authentique de l'Église en ce sens. Les rites de la messe, les prières du canon ou de l'offertoire ne contiennent rien qui la suppose, rien d'où l'on puisse la déduire comme conséquence. Il suffit, pour que l'oblation soit universelle et s'étende à tous, qu'elle soit faite en termes généraux ; du moment que la prière est adressée à Dieu pour tous en général, son efficacité atteindra tous ceux qui seront en mesure d'en profiter.

Mais si le prêtre peut se contenter d'appliquer en général le fruit du Saint Sacrifice aux fidèles, il ne lui est permis d'exclure positivement personne de cette application ; il pécherait gravement s'il le faisait publiquement, à cause du scandale qu'une telle exception produirait dans le public ; et si personne n'avait connaissance de cet acte, il pécherait encore, parce qu'il céderait à un sentiment de haine plus ou moins conscient, et parce qu'il manquerait en matière grave au devoir qui oblige tous les fidèles à prier les uns pour les autres. Nous ne sommes pas, il est vrai, tenus de prier pour chacun des chrétiens, nos frères, en particulier, mais le précepte de la charité nous interdit absolument d'en exclure aucun des prières qui sont faites pour tous en général [1]. On peut dire

1. Dilectio inimicorum tripliciter potest considerari : uno quidem modo, ut inimici diligantur in quantum sunt inimici, et hoc est perversum, et charitati repugnans, quia hoc est diligere malum alterius. Alio modo potest accipi dilectio inimicorum quantum ad naturam, sed in universali ; et sic dilectio inimicorum est de necessitate charitatis, ut scilicet aliquis diligens Deum et proximum ab illa generalitate dilectionis proximi inimicos suos non excludat.

encore qu'une telle exclusion serait une faute grave contre l'intention de l'Église, dont il est le ministre et le prêtre, et contre les règlements qu'elle lui impose.

Cependant il pourrait arriver qu'un prêtre agît ainsi et que par ignorance de la gravité d'une telle conduite, ou pour toute autre cause, il exclût quelqu'un de la participation aux fruits du sacrifice qu'il offre : quelle serait la conséquence de cet acte? cette exclusion, tout illicite qu'elle soit, produirait-elle son effet?

Il est certain d'abord que les fruits du sacrifice qui dépendent des dispositions de celui qui l'offre ne pourraient profiter en rien à la personne exclue, car c'est le bien propre du prêtre, et personne n'y peut avoir part contre sa volonté; d'ailleurs on peut dire qu'en pareil cas il n'y aurait pas de cette sorte de fruits, puisque celui qui offrirait le Saint Sacrifice dans un tel état d'âme commettrait une faute mortelle.

Mais pour les fruits que le Saint Sacrifice produit indépendamment des dispositions du prêtre, il est difficile de donner une réponse précise. Il semble bien que le fruit du Saint Sacrifice n'est appliqué que par l'intention de celui qui l'offre, de sorte que celui à qui cette application serait refusée s'en trouverait par là même nécessairement privé. C'est ainsi que si un prêtre n'avait pas l'intention de conférer un sacrement, mais avait au contraire celle de ne pas le faire, l'acte extérieur et les paroles de la forme, tout serait nul, il n'y aurait pas de sacrement. Suarez fait observer cependant que, d'après l'intention de l'Église, l'oblation et la prière sont générales et n'exceptent personne. Le prêtre qui agit au nom de l'Église peut-il posséder le pouvoir d'exclure ceux que l'Église

Tertio modo potest considerari dilectio inimicorum in speciali, ut scilicet aliquis in speciali moveatur motu dilectionis ad inimicum; et istud non est de necessitate charitatis absolute, etc. (S. Thom., II, II, q. xxv, art. 8.)

Dilectio interior ad inimicum in communi quidem est de necessitate præcepti absolute; in speciali autem est non absolute, sed secundum præparationem animi, ut supra dictum est (art. præced.). Sic ergo dicendum est de effectu et signo dilectionis exterius exhibendo. Sunt enim quædam signa vel beneficia dilectionis quæ exhibentur proximis in communi; puta cum aliquis orat pro omnibus fidelibus, vel pro toto populo, aut cum aliquod beneficium impendit aliquis toti communitati; et talia beneficia vel dilectionis signa inimicis exhibere est de necessitate præcepti. Si enim non exhiberentur inimicis, hoc pertineret ad livorem vindictæ, contra id quod dicitur (*Lev.*, xix, 18) : *Non quæres ultionem, et non eris memor injuriæ civium tuorum.* Alia vero sunt beneficia vel dilectionis signa quæ quis exhibet particulariter aliquibus personis, etc. (Id., *ibid.*, art. 9.)

veut faire participer au sacrifice? L'illustre théologien ne le pense pas, pour le fruit du moins qui provient des prières de l'Église [1]. Le cardinal Bona professe la même doctrine. D'après le canon, dit-il, il est évident que le prêtre doit appliquer le fruit du Saint Sacrifice à tous les membres de l'Église et qu'il ne peut pas ne pas le faire. Tous ceux qui n'y mettent pas obstacle doivent le recevoir dans son intégrité, comme s'ils étaient les seuls à en profiter [2]. D'après le cardinal De Lugo au contraire, celui que le prêtre exclut de la participation au Saint Sacrifice n'en profite pas, parce que le prêtre est le ministre immédiat et que l'Église n'offre le Saint Sacrifice que par son intermédiaire. Elle ne fait rien que par lui : elle ne peut donc appliquer le fruit que par lui et à ceux à qui il l'applique [3]. Ce raisonnement pourrait être bon si, en dernière

1. An vero factum teneat, quamvis illicite fiat, nonnullam difficultatem habere videtur ; hinc enim apparet, fructum non applicari, nisi per intentionem ministri operantis et ideo, si ipse aliquem excludit, videtur fieri, ut ille sine fructu maneat, quia per intentionem ministri ei non applicatur ; quamvis in hoc minister peccet. Sicut relinquitur aliquis absque sacramento, si minister non habuit intentionem conficiendi illud, quamvis in hoc peccaverit. Aliunde vero videtur non tenere factum, quia oblatio et oratio Ecclesiæ generalis est ex intentione, et verbis Ecclesiæ, et ideo hoc ipso, quod minister in persona Ecclesiæ, et verbis ejus orat, non videtur habere potestatem ad excludendum aliquem. Et hoc quidem posterius verum est quantum ad fructum, qui provenire potest ex parte Ecclesiæ impetrantis et offerentis. (SUAREZ, III, disp. LXXIII, sect. 2.)

2. Est igitur triplex portio valoris missæ, seu triplex fructus, generalis, specialis et medius. Primus pertinet ad omnes fideles ; secundus est proprius celebrantis ; tertius subest dispositioni sacerdotis, ut applicet cui voluerit.

Primus ex eo provenit quod generaliter pro omnibus fidelibus vivis et defunctis offertur, est enim idem quoad substantiam cum sacrificio crucis, quod pro omnibus oblatum est, et ex canone constat debere sacerdotem pro omnibus applicare : pro papa, pro episcopo, pro rege, totaque Ecclesia militante et purgante, et non potest non applicare, cum sit ab ipsa Ecclesia ad hoc specialiter deputatus. Quocirca hic fructus ad omnes fideles extenditur qui ab Ecclesiæ unitate non sunt præcisi, et non ponunt obicem, et sic potest esse quodammodo extensive infinitus, omnesque et singuli, si per ipsos non stet integrum fructum percipere possunt, ac si unus tantus esset. (BONA, *de Missa tract. ascetic.*, cap. I, § 4.)

3. Contrarium tamen mihi verius videtur, quod scilicet factum tenebit, et excludetur ille etiam a proveniente fructu ex parte Ecclesiæ ; quia licet legatus utatur verbis regis apud pontificem, si tamen non habeat animum significandi per verba quod ipsa sonant, et hoc notum sit pontifici, certe non petit totum id quod verba sonant nomine regis : nam petere nomine regis non fit nisi per verba quibus velit significare regis voluntatem. Si ergo non vult significare totum quod verba sonant, sed aliquid aliud, non petit totum illud nomine regis. Adde Ecclesiam non offerre immediate hoc sacrificium, sed per sacerdotem, qui immediate offert. Si ergo sacerdos non vult offerre immediate

analyse, le fruit du Saint Sacrifice ne demeurait pas entre les mains de Dieu qui le répartit comme il lui plaît, et qui certainement a plus d'égard en cette circonstance aux intentions et aux supplications de son Église qu'à la volonté coupable d'un ministre prévaricateur.

Les enfants baptisés qui n'ont pas encore atteint l'âge de raison, les fous, les possédés qui n'en ont pas le libre usage, n'ont point de part aux fruits du Saint Sacrifice qui procèdent de la coopération qu'on y apporte, soit par l'assistance, soit autrement; mais rien ne s'oppose à ce qu'ils partagent avec les autres fidèles, dans la mesure que Dieu juge à propos, les fruits qui sont destinés à tous. Il en est de même de ceux qui ont le malheur d'être en état de péché mortel; ils ont besoin de la grâce de Dieu pour revenir à lui, comme les petits enfants pour bien le servir un jour, comme les pauvres insensés pour n'être pas exclus du royaume du ciel, comme les possédés du démon pour être délivrés. Ils sont tous enfants de Dieu et de l'Église; ils doivent avoir part aux richesses qu'elle distribue à ses enfants selon leurs besoins, et rien n'empêche d'offrir pour eux le Saint Sacrifice.

Les catéchumènes forment un ordre intermédiaire entre les fidèles et les infidèles; ils ont la foi, mais ils ne sont pas encore baptisés; ils sont unis à l'Église par leur croyance et leur obéissance à ses lois, mais ils n'ont pas encore reçu le caractère indélébile qui doit les ranger au nombre de ses enfants. Peut-on offrir pour eux le Saint Sacrifice?

Il faut admettre sans hésitation qu'on le peut. Les catéchumènes ne sont pas des étrangers pour l'Église; ils lui appartiennent, et se disposent à être enrôlés parmi ses enfants; elle veille sur eux avec sollicitude, les instruit, les forme à la vie chrétienne, et l'on ne voit pas pourquoi il lui serait interdit d'intercéder pour eux auprès de Dieu, par le moyen le plus efficace qui soit à sa disposition. L'antique et vénérable recueil des Constitutions apostoliques

pro tali persona, non potest Ecclesia offerre mediate pro illa, quia causa mediata non causat mediate quod causa immediata non causat immediate. Si ergo sacerdos habet voluntatem positivam excludendi aliquem a fructu sacrificii, seu non offerendi pro illo, quæ voluntas sit magis efficax quam illa alia implicita quam habet offerendi juxta Ecclesiæ intentionem, et proferendi verba omnia cum intentione quam Ecclesia habet in illis verbis, valida erit illa exclusio, licet sit illicita et contra debitum charitatis et obedientiæ. (De Lugo, *de Eucharistia,* disp. XIX, sect. 10, n. 224.)

(lib. VIII, c. XLV), atteste que des prières publiques étaient faites dès l'origine, à la messe, pour les catéchumènes, et ces prières ont été conservées jusqu'à nos jours dans l'office du vendredi saint; elles existent de même dans la liturgie de S. Jean Chrysostome. S. Augustin dit que le prêtre à l'autel prie pour les catéchumènes, pour que Dieu leur inspire le désir de la régénération, et il ajoute que cette pratique remonte aux apôtres [1]. S. Célestin enseigne la même doctrine [2]. Les simples catéchumènes peuvent donc participer aux fruits du saint sacrifice de la messe; il est permis d'y prier pour eux, de l'offrir particulièrement à leur intention, mais il n'est pas aussi certain qu'on doive les regarder comme faisant partie des fidèles à qui l'Église exige de ses ministres que les fruits du Saint Sacrifice soient toujours appliqués. Peut-être ne faut-il entendre par les fidèles nommés dans le canon que ceux qui ont fait profession solennelle de la foi, par le saint Baptême. Le plus sûr est donc d'avoir une intention particulière pour eux si l'on veut être assuré que le Saint Sacrifice leur profite.

Mais quel sera le profit qu'ils en retireront ?

Ils obtiendront les grâces générales et particulières demandées pour eux, ou que Dieu jugera utile de leur accorder; mais il n'est pas probable qu'ils participent aux fruits de satisfaction que l'oblation du sacrifice produit par sa propre vertu, indépendamment des prières de l'Église et de celles du prêtre son ministre. Ainsi donc le Saint Sacrifice ne peut être offert pour les catéchumènes comme satisfactoire; du moins est-il à peu près certain qu'il en est ainsi; mais il peut l'être pour leur obtenir toutes les grâces dont ils ont besoin, et particulièrement celle de recevoir dignement le baptême. Il serait étrange, dit le cardinal De Lugo, qu'il soit permis de demander, en vertu du Saint Sacrifice, la santé d'un bœuf ou d'un cheval, et qu'on ne pût pas demander le salut spirituel d'un fils ou

1. Audis sacerdotem Dei ad altare exhortantem populum Dei, orare pro incredulis ut eos Deus convertat ad fidem, et pro catechumenis ut eis desiderium regenerationis inspiret, et pro fidelibus ut in eo quod esse cœperunt, ejus munere perseverent. (S. AUGUST., *Epist. ad Vitalem.*)

2. Obsecrationum sacerdotalium sacramenta respiciamus, quæ ab Apostolis tradita in toto mundo, atque in omni catholica Ecclesia uniformiter celebrantur, ut lex tradendi, legem statuat supplicandi, cum enim sanctarum plebium præsules mandata sibimet legatione fungantur, apud divinam clementiam humani generis agunt causam, et tota secum Ecclesia congemiscente postulant, et precantur, ut catechumenis ad regenerationis sacramenta perductis cœlestis misericordiæ aula reseretur. (S. CŒLESTINUS, *epist. I ad episc. Galliæ.*)

d'un ami qui n'est pas baptisé. D'autant plus que celui qui demande de telles grâces les demande comme des faveurs accordées à sa propre personne. On n'offre pas le Saint Sacrifice pour la santé d'un animal, mais on peut l'offrir pour obtenir à un fidèle de n'être pas affligé par sa maladie ou sa mort. On est en droit de demander à Dieu, même par l'oblation du Saint Sacrifice, tout ce qui est bon en soi ; comment serait-il défendu de demander ce qu'il y a de meilleur au monde, la sanctification, le salut d'une âme [1] ?

Nous devons aller plus loin encore et dire que le Saint Sacrifice peut être offert même pour les infidèles, pourvu qu'ils n'aient pas été excommuniés par l'Église.

Ce n'est pas un mal en soi d'offrir le sacrifice de la messe pour les pauvres malheureux plongés dans les ténèbres de l'infidélité. Notre-Seigneur Jésus-Christ n'a pas défendu de le faire ; l'Église ne s'y oppose pas davantage, excepté pour ceux qui ont été frappés d'excommunication. De même donc qu'on peut prier pour eux parce qu'ils sont capables d'ouvrir les yeux à la vérité et de correspondre à la grâce, et qu'il faut pratiquer envers eux la charité chrétienne, on peut tout aussi bien offrir le Saint Sacrifice de l'Eucharistie en leur faveur pour leur obtenir les grâces dont ils ont besoin. Sa vertu comme sacrifice impétratoire est sans limites, et rien n'empêche d'y recourir pour donner plus d'efficacité à toute prière légitime.

Sous l'ancienne loi, on offrait des sacrifices pour les Gentils. C'est ainsi que les Juifs, après leur retour de la captivité de Baby-

1. Ratio denique manifesta hoc ipsum ostendit, quia hoc sacrificium ut impetratorium offerri potest pro quacumque re a Deo juste obtinenda, atque adeo non solum pro baptizatis sed etiam pro rebus inanimatis, et pro expertibus rationis, ut pro pluvia, pro fructibus, pro pecoribus, ut constat ex usu Ecclesiæ et definitione Trident., sess. XXII, can. 3, ubi dicitur *offerri debere pro viris et defunctis, pro peccatis, pœnis, satisfactionibus, et aliis necessitatibus.* Mirum ergo esset quod posset offerri ad impetrandum sanitatem bovi aut equo, non autem ad impetrandam salutem spiritualem filio vel amico infideli. Ratio autem a priori qua simul dissolvuntur argumenta contraria, hæc est, quia impetratio non respicit immediate personam cui confertur beneficium, sed illam quæ postulat ; unde qui petit sanitatem equi, non dicitur offerre pro equo, sed pro se, ut impetret sibi immediate illud beneficium. Cum ergo non sit minus beneficium offerentis salus spiritualis filii vel amici quam sanitas equi, poterit etiam offerre ad illam impetrandam. Quamvis ergo immediate non posset offerri pro non baptizatis, quia ipsi capaces non sunt fructus hujus sacrificii, poterit offerri pro baptizato, qui postulat tanquam beneficium proprium, illud quod confertur. (LUGO, *de Euchar.*, disp. XIX, sect. 10, n. 179.)

lone à Jérusalem, sous la conduite d'Esdras, offrirent des prières et des sacrifices pour Cyrus et pour Darius, selon la recommandation qui leur en avait été faite. *Qu'ils offrent des oblations au Dieu du ciel, et qu'ils prient pour la vie du roi et de ses fils*, disait l'édit royal qui leur permettait de relever le temple [1]. Le grand prêtre Jonathas, frère et successeur de Judas Machabée, faisait dire aux habitants de Sparte : *En tout temps et sans interruption dans les jours solennels et tous les autres auxquels il le faut, nous nous souvenons de vous dans les sacrifices que nous offrons, et dans les observances, comme il est permis et il convient de se souvenir de ses frères* [2]. On pourrait citer d'autres exemples encore dans le Nouveau Testament. S. Paul, écrivant à Timothée, lui dit : *Je demande donc comme une grâce qu'on fasse des supplications, des prières, des demandes, des actions de grâces pour tous les hommes, pour les rois et tous ceux qui sont en dignité, car cela est bon et agréable à notre Sauveur Dieu, qui veut que tous les hommes soient sauvés et viennent à la connaissance de la vérité* [3]. S. Paul désire et ordonne que l'on prie pour tous les hommes, et quoiqu'il ne fasse pas mention en particulier de la plus noble et de la plus efficace des prières, l'oblation du Saint Sacrifice, il est évident qu'il est loin d'exclure ce puissant moyen d'arriver à l'accomplissement de la volonté du Seigneur, le salut de tous les hommes. Tous les interprètes de la Sainte Écriture, Grecs et Latins, s'accordent à dire qu'il veut au contraire parler des prières et des supplications qui accompagnent l'oblation du Saint Sacrifice. S. Augustin, expliquant le texte de l'Apôtre que nous venons de citer, dit de la manière la plus explicite que les prières dont il est question ne sont autres que celles qui sont faites pendant le Saint Sacrifice [4].

1. Et offerant oblationes Deo cœli, orentque pro vita regis et filiorum ejus. (*I Esdr.*, VI, 10.)

2. Nos ergo in omni tempore sine intermissione, in diebus solemnibus et cæteris quibus oportet, memores sumus vestri in sacrificiis quæ offerimus, et in observationibus, sicut fas est et decet meminisse fratrum. (*I Mach.*, XII, 11.)

3. Obsecro igitur primum omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones pro omnibus hominibus, pro regibus et omnibus qui in sublimitate sunt.... Hoc enim bonum est et acceptum coram Salvatore nostro Deo qui omnes homines vult salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire. (*I Tim.*, II, 1 ad 4.)

4. Cum igitur et qui precatur oret, et qui orat precetur, et qui interpellat Deum, ad hoc interpellet, ut oret et precetur ; quid sibi vult quod ista ita

Ajoutons que le sacrifice de la croix a été offert pour tous, même pour les infidèles, et que, par conséquent, il peut être offert de nouveau pour eux, de la manière non sanglante qu'il l'est sur nos autels. Universel dans sa valeur et son efficacité, qui suffisent pour effacer les péchés de tous les hommes et les réconcilier avec Dieu, il peut et doit être universel aussi dans son application ; il ne doit se trouver personne qui ne puisse en profiter. *Il n'y a*, dit encore l'Apôtre, *qu'un Dieu et qu'un médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus qui est homme et qui s'est livré pour la rédemption de tous* [1]. Comment Jésus-Christ qui s'est livré et s'est offert en sacrifice pour tous les hommes sur la croix ne voudrait-il pas que le fruit de ce sacrifice puisse leur être appliqué à tous lorsqu'il se renouvelle dans le mystère de l'Eucharistie?

Il faut remarquer ici que le Saint Sacrifice peut être offert pour les infidèles de deux manières : *indirectement* lorsqu'on l'offre pour l'accroissement de la sainte Église ou pour une autre fin semblable; car l'Église ne se développe que par la conversion des infidèles; *directement* lorsqu'on se propose pour objet le bien des infidèles, soit temporel soit spirituel, soit en particulier soit en gé-

posuit Apostolus, ut non sit eorum negligenda distinctio? Excepto itaque nomine generali, et salva loquendi consuetudine, secundum quam sive dicas *precationem*, sive *orationem*, sive *interpellationem*, vel *postulationem*, una eademque res intelligitur ; aliqua etiam singulorum istorum proprietas inquirenda est ; sed ad eam liquido pervenire difficile est. Multa quippe hinc dici possunt, quæ improbanda non sint.

Sed eligo in his verbis hoc intelligere quod omnis vel pene omnis frequentat Ecclesia, ut *Precationes* accipiamus dictas, quas facimus in celebratione sacramentorum, antequam illud quod est in Domini mensa incipiat benedici. *Orationes*, cum benedicitur et sanctificatur, et ad distribuendum comminuitur, quam totam petitionem fere omnis Ecclesia dominica oratione concludit.... *Interpellationes* autem, sive ut vestri codices habent, *postulationes*, fiunt cum populus benedicitur. Tunc enim antistites velut advocati, susceptos suos per manus impositionem misericordissimæ offerunt potestati. Quibus peractis et participato tanto sacramento, *Gratiarum actio* cuncta concludit, quam in his etiam verbis ultimam commendavit Apostolus.

Hæc autem causa præcipua fuit ista dicendi, ut his breviter perstrictis, atque significatis, non putaretur negligendum esse quod sequitur : *Pro omnibus hominibus, pro regibus, et his qui in sublimitate sunt, ut quietam et tranquillam vitam agamus in omni pietate et charitate* : ne quisquam, sicut se habet humanæ cogitationis infirmitas, existimaret non esse ista facienda pro his, a quibus persecutionem patiebatur Ecclesia, cum membra Christi ex omni essent hominum genere colligenda. (S. AUGUST., epist. CXLIX, alias LIX, *ad Paulinum*, n. 15 et seq.)

1. Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum homo Christus Jesus, qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus. (*I Tim.*, II, 5, 6.)

néral. Quoique ces deux modes d'offrande aboutissent finalement au même résultat, l'intention est pourtant différente. D'un côté c'est le bien de l'Église que l'on a principalement en vue; de l'autre, le bien ou l'avantage des infidèles eux-mêmes. Dans la première offrande on demande bien la conversion des infidèles, et leur salut, ou d'autres avantages spirituels, mais sans déterminer les personnes auxquelles on désire que ces grâces soient conférées: il suffit que la sainte Église y trouve son avantage; dans la seconde on peut désigner des personnes pour qui le Saint Sacrifice est particulièrement offert et les grâces spéciales spirituelles ou temporelles que l'on désire leur procurer.

De ces deux modes d'offrir le Saint Sacrifice en faveur des infidèles, le premier est certainement licite ; l'Église l'a employé dès les premiers siècles ; dans les liturgies de S. Jacques, de S. Basile, de S. Chrysostome, on trouve des prières pour la conversion des hérétiques, telles que celle-ci : « Seigneur, ayez pitié de l'univers « entier ; rappelez ceux qui sont errants, rassemblez les dispersés. » Dans le Missel romain, il y a une messe pour l'extinction du schisme.

Il est aussi permis de prier et d'offrir le Saint Sacrifice pour des infidèles, non seulement en général mais en particulier, et de les nommer dans le *Memento*, pourvu qu'ils ne soient pas excommuniés. Il est cependant prudent et plus conforme à la pratique de l'Église de ne jamais nommer expressément un infidèle en pareille circonstance, de telle sorte que son nom puisse être entendu, parce qu'il en résulterait souvent de l'étonnement et du scandale.

On pourrait objecter ces paroles de S. Augustin : « Qui oserait « offrir le sacrifice du corps de Jésus-Christ pour d'autres que pour « ceux qui sont ses membres [1] ? » S. Thomas explique qu'il s'agit des membres vivants de Jésus-Christ, de ceux qui lui sont unis par la charité, et il ajoute : « Aussi ne prie-t-on pas dans le canon « de la messe pour ceux qui sont en dehors de l'Église [2]. » Il dit

1. Quis offerat sacrificium Christi, nisi pro his qui sunt membra Christi? (S. August., *de Orig. animæ*, cap. IX.)

2. Sicut passio Christi prodest quidem omnibus quantum ad sufficientiam, ad remissionem culpæ, et adeptionem gratiæ et gloriæ, sed effectum non habet nisi in illis qui passioni Christi conjunguntur per fidem et charitatem ; ita et hoc sacrificium, quod est memoriale dominicæ passionis, non habet effectum nisi in illis qui conjunguntur huic sacramento per fidem et charitatem. Unde et Augustinus dicit ad Renatum (*de Anima et ejus origine*, lib. I, cap. IX a

ailleurs que l'on offre le Saint Sacrifice pour les membres de Jésus-Christ, afin que ceux qui le sont uniquement en puissance le deviennent effectivement [1]. On offre donc cet adorable sacrifice pour que ceux qui sont déjà membres de Jésus-Christ le deviennent plus parfaitement encore, et pour que ceux qui ne le sont pas soient régénérés et fassent aussi partie de son corps mystique. Car s'il est permis de demander pour eux même des grâces temporelles, en vertu du Saint Sacrifice, on ne doit jamais le faire qu'en vue de leur bien spirituel et surtout de leur conversion. Ajoutez que pour bien comprendre le texte de S. Augustin il faut se rappeler qu'il parlait de l'oblation du Saint Sacrifice faite pour les défunts. Il se proposait de réfuter l'erreur d'un hérétique qui avançait que les enfants morts sans baptême pouvaient aller au ciel, et qu'il fallait prier assidûment pour eux et offrir le Saint Sacrifice pour leur obtenir cette grâce. C'est donc en parlant de ces enfants et des autres défunts morts sans baptême qu'il dit : « Qui offrirait le « corps du Christ sinon pour ceux qui sont membres du Christ? » Ceux qui ne le sont pas perdent par la mort toute possibilité d'être sauvés; il n'y a donc pas à offrir pour eux le Saint Sacrifice; mais aussi longtemps qu'un homme vit sur la terre, son salut est possible, sa conversion peut être obtenue, il est donc permis d'offrir le Saint Sacrifice pour lui obtenir cette grâce. Ce que S. Thomas ajoute qu'on ne prie pas dans le canon de la messe pour les infidèles est vrai, si on l'entend de la prière officielle de l'Église; mais le prêtre peut faire mémoire d'eux en son particulier ; dans l'oblation du calice, il demande même le salut non seulement des fidèles, mais de tout le monde : *Pro nostra et totius mundi salute;* ce qui comprend les infidèles et tous ceux qui sont séparés de l'Église.

Enfin il est une catégorie de pécheurs pour lesquels il n'est pas permis au prêtre d'offrir le Saint Sacrifice publiquement et comme ministre de l'Église. Ce sont les excommuniés frappés d'excommunication majeure, qu'ils aient apostasié ou non, et en général tous ceux à qui l'Église refuse la sépulture ecclésiastique et la

principio) : *Quis offerat corpus Christi nisi pro his qui sunt membra Christi?* Unde et in canone missæ non oratur pro his qui sunt extra Ecclesiam. Illis tamen prodest plus vel minus, sécundum modum devotionis eorum. (S. Thom., III, q. lxxix, art. 7 ad 2.)

1. In IV, dist. xii, quæst. ii, art. 2, q. 1 ad 4.

communion. Mais l'Église, obligée de les retrancher de son sein pour éviter de plus grands maux, n'en est pas moins pour eux une mère pleine de tendresse, et elle ne défend à personne de prier en particulier et de multiplier les bonnes œuvres à leur intention. Il n'est même pas interdit au prêtre de faire mémoire d'eux au *Memento* des vivants; du moins tel est l'avis de Soto, de Suarez et de la plupart des théologiens [1].

III.

OBLATION DU SAINT SACRIFICE POUR LES DÉFUNTS

Le saint sacrifice de la messe, si utile aux membres de l'Église qui vivent encore sur la terre, étend sa bienfaisante influence jusqu'au delà du tombeau.

On peut diviser les hommes après leur mort en trois classes : 1° Ceux qui sont entièrement méchants : ce sont les damnés, au nombre desquels il faut compter les enfants morts sans baptême. 2° Ceux qui sont parfaitement bons : ce sont les bienheureux en possession de la gloire céleste ; et avant la venue de Notre-Seigneur Jésus-Christ, les âmes saintes qui, selon le langage de

1. On distingue deux sortes de suffrages de l'Église : les suffrages communs et les suffrages privés. 1° Les suffrages communs sont les bonnes œuvres faites au nom de l'Église par ses ministres. Tels sont *le Saint Sacrifice de la messe,* les heures canoniales, les prières publiques, les indulgences et autres avantages attachés à la communion des saints, qui constituent ce qu'on appelle le trésor de l'Église.

Un excommunié non toléré est privé de tous ces suffrages, et l'Église, en sa qualité de dépositaire et de dispensatrice de ce trésor et de ces biens spirituels, use d'un droit légitime en n'y laissant point participer des indignes, tant que dure leur excommunication, lors même qu'ils seraient contrits et repentants. (S. Alph. de Liguor., n. 163.)

Mais un excommunié toléré n'en est pas privé, parce que l'Église ne défend plus aux fidèles de communiquer avec les excommuniés tolérés. Il y a cependant des théologiens qui soutiennent le contraire.

2° Les suffrages privés sont ceux qui proviennent des bonnes œuvres faites par les fidèles en leur propre nom, comme, par exemple, les prières particulières, les jeûnes, les pénitences et autres bonnes œuvres que s'imposent, en particulier, les fidèles ou même les ministres de l'Église.

Pour ces sortes de suffrages, ni les excommuniés tolérés ni les excommuniés non tolérés n'en sont privés, parce qu'il n'est pas défendu aux fidèles de s'imposer quelque pénitence, en particulier pour les excommuniés, même dans l'église ou tout autre lieu public, afin d'obtenir, en leur appliquant le fruit de leurs bonnes œuvres, leur conversion et leur salut. (*Dict. de droit canonique,* Excommunication.)

l'Écriture, étaient dans le sein d'Abraham. 3° Ceux qui achèvent de se purifier dans le purgatoire des taches et des fautes légères dont ils n'avaient pas fait une pénitence suffisante pendant leur vie mortelle. Ils sont bons, mais leur bonté n'est pas parfaite.

Le sort des malheureux qui sont dans l'enfer est irrévocable; il n'y a plus pour eux de conversion possible, ni de grâce à attendre; offrir la sainte messe à leur intention serait inutile. « Ne « croyez pas, ne dites pas, n'enseignez pas que le sacrifice des « chrétiens doive être offert pour ceux qui sont morts sans bap- « tême, si vous voulez être catholique [1], » dit S. Augustin. Ailleurs il enseigne que plusieurs défunts peuvent être soulagés par les prières de l'Église et des personnes pieuses [2], mais les prières, les bonnes œuvres et le saint sacrifice de la messe ne sont utiles qu'à ceux qui ont mérité pendant leur vie d'être ainsi secourus; les autres ne sauraient en profiter [3].

Il faut croire sans hésiter, dit-il encore, que les bonnes œuvres et le sacrifice du salut sont utiles aux défunts, mais uniquement à

1. Noli credere, nec dicere, nec docere, sacrificium christianorum pro iis qui non baptizati de corpore exierunt offerendum, si vis esse Christianus. (S. August., lib. II *de Anima et ejus origine*, cap. XII, n. 18.)

2. Pro defunctis quibusdam, vel ipsius Ecclesiæ, vel quorumdam piorum exauditur oratio : sed pro his quorum in Christo regeneratorum, nec usque adeo vita in corpore male gesta est, ut tali misericordia judicentur digni non esse, nec usque adeo bene, ut talem misericordiam reperiantur necessariam non habere. (Id., lib. XXI *de Civit. Dei*, cap. XXIV, n. 2.)

3. Neque negandum est defunctorum animas pietate suorum viventium relevari, cum pro illis sacrificium Mediatoris offertur, vel eleemosynæ in Ecclesia fiunt. Sed eis hæc prosunt qui cum viverent, ut hæc sibi postea possent prodesse, meruerunt. Est enim quidam vivendi modus, nec tam bonus ut non requirat ista post mortem, nec tam malus ut non ei prosint ista post mortem : est vero talis in bono ut ista non requirat; et est rursus talis in malo, ut nec his valeat, cum ex hac vita transierit, adjuvari. Quocirca hic omne meritum comparatur, quo possit post hanc vitam relevari quispiam vel gravari. Nemo se autem speret quod hic neglexerit, cum obierit, promereri. Non igitur ista quæ pro defunctis commendandis frequentat Ecclesia, illi Apostolicæ sunt adversa sententiæ, qua dictum est (*II Cor.*, v, 10) : *Omnes enim adstabimus ante tribunal Christi ut referat unusquisque secundum ea quæ per corpus gessit, sive bonum sive malum.* Quia etiam hoc meritum sibi quisque dum in corpore viveret comparavit, ut ei possent ista prodesse. Non enim omnibus prosunt : et quare non omnibus prosunt, nisi propter differentiam vitæ quam quisque gessit in corpore ? Cum ergo sacrificia sive altaris, sive quarumcumque eleemosynarum pro baptizatis defunctis omnibus offeruntur, pro valde bonis gratiarum actiones sunt; pro non valde malis, propitiationes sunt; pro valde malis, etiam si nulla sunt adjumenta mortuorum, qualescumque vivorum consolationes sunt. (Id., *Enchirid.*, n. 29.)

ceux qui ont vécu de telle sorte qu'ils en puissent profiter après leur mort. Ceux qui sont sortis de ce monde sans la foi qui opère par la charité et sans les sacrements, n'obtiendront aucun soulagement de ce que l'on fera pour eux [1].

On pourrait citer une multitude d'autres textes de S. Augustin et des autres Pères qui font ressortir l'inutilité des prières, et par conséquent de l'oblation du Saint Sacrifice, en faveur des damnés. Plusieurs conciles ont même expressément défendu les prières publiques pour ceux qui mourraient dans l'acte même du péché mortel, ou dans une impénitence avérée [2].

Il est aisé de comprendre l'inutilité des prières pour les pécheurs tombés dans les flammes de l'enfer. Ils ne sont plus membres de Jésus-Christ et ne peuvent plus le devenir, d'où il suit que les fruits de la passion du Sauveur ne sauraient leur être appliqués ni par le saint sacrifice de la messe ni par aucun autre moyen. La justice de Dieu ne leur doit que le châtiment ; ils n'ont aucun droit aux moyens de salut dont ils n'ont pas su profiter pendant leur vie mortelle, et la miséricorde de Dieu n'existe plus pour eux ; ils n'ont plus affaire qu'à sa justice. « Alors, dit S. Ber-

1. Orationibus vero sanctæ Ecclesiæ et sacrificio salutari et eleemosynis, quæ pro eorum spiritibus erogantur, non est dubitandum mortuos adjuvari ; ut cum eis misericordius agatur a Domino, quam eorum peccata meruerunt. Hoc enim a Patribus traditum, universa observat Ecclesia, ut pro eis qui in corporis et sanguinis Christi communione defuncti sunt, cum ad ipsum sacrificium loco suo commemorantur, oretur, ac pro illis quoque id offerri commemoretur. Cum vero eorum commendandorum causa opera misericordiæ celebrantur, quis eis dubitet suffragari, pro quibus orationes Deo non inaniter allegantur ? Non omnino ambigendum est ista prodesse defunctis ; sed talibus qui ita vixerint ante mortem, ut possint eis hæc utilia esse post mortem. Nam qui sine fide quæ per dilectionem operatur, ejusque sacramentis, de corporibus exierunt frustra illis a suis hujusmodi pietatis impenduntur officia. (Id., serm. CLXXII, alias XXII, *de Verbis Apost.*, cap. II, n. 2.)

2. Item placuit ut hi qui sibi ipsis aut per ferrum, aut per venenum, aut per præcipitium, aut suspendium, vel quolibet modo violentam inferunt mortem, nulla pro illis in oblatione commemoratio fiat, neque cum Psalmis ad sepulturam eorum cadavera deducantur : multi enim sibi hoc per ignorantiam usurpaverunt. Similiter et de his placuit qui pro suis sceleribus puniuntur. (*Conc. Bracar. II*, anno 563, cap. XVI.)

Item placuit ut catechumenis sine redemptione Baptismi defunctis, simili modo, neque oblationis commemoratio neque psallendi impendatur officium. (Id., cap. XXXI.)

Si quis inventus fuerit furtum aut rapinam exercere et in ipso diabolico actu mortem mereatur incurrere, nullus pro eo præsumat orare, aut eleemosynam dare. (*Concil. Triburiense*, anno 895, can. 31.)

« nard, ce ne sera plus le temps de la miséricorde, mais celui de « la justice [1]. » Si le saint sacrifice de la messe pouvait apporter aux damnés quelque rémission de leurs fautes et quelque relâche de leurs souffrances, la multiplicité des sacrifices procurerait à la fin leur délivrance entière, ce qui est contraire à la perpétuité et à l'éternité de cet état. Mais il n'y a pas de rédemption dans l'enfer : *In inferno nulla est redemptio*, et les grâces de la rédemption que le saint sacrifice de l'Eucharistie procure à ceux pour qui il est offert, ne sauraient pénétrer dans ce séjour de l'éternelle malédiction. S'il arrive qu'on l'offre pour ceux qui sont damnés, parce qu'on ignore leur malheureux état, il servira à la consolation des vivants, mais non au soulagement des morts [2], » dit S. Augustin. Il ajoute aussitôt, il est vrai, que le Saint Sacrifice procure aux uns la rémission entière de leur peine et qu'il rend à d'autres leur supplice plus supportable : *Ut sit plena remissio, aut certe ut tolerabilior fiat ipsa damnatio;* mais il ne parle plus alors de ceux qui sont condamnés pour l'éternité. Le mot *damnatio* dont il se sert ne doit pas s'entendre de la damnation proprement dite, mais d'une punition, d'un châtiment tel que celui auquel sont soumises les âmes qui achèvent de se purifier dans le purgatoire. Ces âmes, dit le saint docteur, sont entièrement délivrées de leurs peines ou du moins soulagées, par l'oblation que l'on fait pour elles du Saint Sacrifice. S. Augustin parle aussi d'une opinion d'après laquelle les supplices des damnés perdraient un peu de leur rigueur avec le temps ; mais il est loin de l'approuver. Il se contente de constater qu'elle n'est pas ouvertement hérétique, comme celle qui voudrait que les tourments de l'enfer eussent une fin [3]. Tout ce qu'il dit de l'adoucissement et de

1. Erit enim jam tunc non misericordiæ, sed judicii tempus. (S. BERN., serm. *in Ps. Qui habitat,* VIII.)

2. Quod si contingat offerri pro his qui sunt damnati, quia damnati esse ignorantur, valebit ad consolationem vivorum, non ad adjumentum mortuorum. (S. AUGUST., *Enchir.,* cap. CX.)

3. Frustra nonnulli, imo quamplurimi, æternam damnatorum pœnam et cruciatus sine intermissione perpetuos, humano miserantur affectu, atque ita futurum esse non credunt ; non quidem Scripturis divinis adversando, sed pro suo motu dura quæque molliendo, et in leniorem flectendo sententiam quæ putant in eis terribilius esse dicta, quam verius. *Non enim obliviscetur, inquiunt, misereri Deus, aut continebit in ira sua miserationes suas.* (*Ps.* LXXVI, 10.) Hoc quidem in psalmo legitur sancto, sed de his sine scrupulo intelligitur, qui vasa misericordiæ nuncupantur, quia et ipsi non pro meritis suis, sed Deo miserante de miseria liberantur. Aut si hoc ad omnes existimant pertinere,

la cessation complète des peines avec le temps, ou par suite des bonnes œuvres et des sacrifices offerts pour les défunts, ne peut et ne doit s'entendre que des âmes du purgatoire.

Le savant pape Innocent III divise en trois ordres les hommes qui, à leur mort, ont des dettes à payer à la justice de Dieu. Ceux qui ne sont coupables que de fautes légères sont soulagés par les prières, les bonnes œuvres des fidèles et le saint sacrifice de la messe. Ceux qui sont très coupables sont perdus sans ressource et rien ne peut leur venir en aide. Ceux dont les fautes sont graves, sans pourtant être énormes, peuvent-ils recevoir quelque secours? C'est ce que le saint Pontife ne veut pas décider, et il laisse cette question à traiter à d'autres. On a dit qu'Innocent III avait ainsi reconnu comme possible que de véritables damnés obtinssent à la fin leur délivrance ; mais il est évident que le saint pape entendait certaines âmes du purgatoire, par ces coupables sur le sort desquels il ne voulait pas se prononcer. D'après lui, on pouvait supposer, sans erreur contre la foi, que plusieurs âmes du purgatoire sont dans des conditions telles envers la justice de Dieu, qu'elles doivent payer toutes leurs dettes jusqu'à la dernière obole, sans y être aidées par les suffrages de la sainte Église ou les bonnes œuvres des fidèles. C'est dans le purgatoire et non pas dans l'enfer qu'il faudrait chercher ces âmes qui, d'après le savant pontife, ne

non ideo necesse est ut damnationem opinentur posse finiri eorum de quibus dictum est : *Et ibunt isti in supplicium æternum* (*Matth.*, XXV, 46) ; ne isto modo putetur habitura finem quandoque felicitas etiam illorum, de quibus e contrario dictum est : *Justi autem in vitam æternam.* Sed pœnas damnatorum certis temporum intervallis existiment si hoc eis placet, aliquatenus mitigari. Etiam sic quippe intelligi potest manere in ira Dei, hoc est ipsa damnatio (hæc enim vocatur ira Dei, non divini animi perturbatio) : ut in ira sua, hoc est manente ira sua, non tamen contineat miserationes suas ; non æterno supplicio finem dando, sed levamen adhibendo, vel interponendo cruciatibus. Quia nec Psalmus ait ad finiendam iram suam, vel post iram sed, *in ira sua.* Quæ si sola esset quanta ibi minima cogitari potest ; perire a regno Dei, exulare a civitate Dei, alienari a vita Dei, carere tam magna multitudine dulcedinis Dei quam abscondit timentibus se, perfecit autem sperantibus in se, tam grandis est pœna ut ei nulla possint tormenta quæ novimus comparari, si illa sit æterna, ista autem sint quamlibet multis sæculis longa. Manebit ergo sine fine mors illa damnatorum, id est alienatio a vita Dei, et omnibus erit ipsa communis, quælibet homines de varietate pœnarum, de dolorum revelatione vel intermissione pro suis humanis motibus suspicentur : sicut manebit communiter omnium vita æterna sanctorum, qualibet honorum distantia concorditer fulgeant. (S. AUGUST., *Enchir.*, lib. I, cap. XXIX. Vide etiam *de Civitate Dei*, lib. XX et XXI integr.)

sont pas très gravement coupables, mais ne le sont pas non plus légèrement, et qui verront un jour la fin de leurs supplices. Dans l'enfer, nul ne peut recevoir quelque soulagement de ce qui se ferait à son intention sur la terre. Un grand abîme sépare pour jamais les malheureux damnés des sources de la grâce et de la miséricorde : *Chaos magnum firmatum est* [1].

Le très saint et très adorable sacrifice de l'Eucharistie, qui ne saurait être utile en aucune manière à ceux qui sont tombés dans la damnation pour l'éternité, peut-il servir à quelque chose aux bienheureux en possession de la gloire du ciel, et par conséquent est-il permis de l'offrir à Dieu à leur intention ?

Il est certain d'abord que la messe ne peut pas être célébrée pour les saints du ciel, en qualité de sacrifice propitiatoire. Il n'y a rien en eux à expier ou à purifier ; ils ont obtenu le pardon complet, la rémission intégrale et absolue de toutes leurs fautes et de toutes leurs dettes ; il n'y a aucun mal en eux ; ils sont même dans l'impossibilité de rien faire qui soit répréhensible. Un sacrifice propitiatoire offert à leur intention n'aurait donc aucune raison d'être.

Mais il est aussi certain que l'on peut offrir le divin sacrifice à l'intention des saints, pour remercier et glorifier Dieu des bienfaits qu'il a daigné leur accorder. Ce n'est pas, à proprement parler, pour eux que le Saint Sacrifice est offert, puisque le fruit ne leur en est pas appliqué, mais c'est à cause d'eux et en leur honneur. Cette offrande est sainte ; elle est agréable à Dieu et en même temps aux saints qui désirent que des actions de grâces soient rendues au Seigneur, non seulement par eux-mêmes, mais aussi par les autres, pour les bienfaits sans nombre et sans mesure dont ils ont été comblés.

Les Pères font souvent mention des sacrifices offerts en mémoire des saints martyrs. S. Cyprien, parlant de quelques-uns de ces généreux témoins de Jésus-Christ, s'exprime ainsi : « Vous vous souvenez que nous offrons toujours pour eux des sacrifices, toutes « les fois que nous célébrons les passions des martyrs [2]. » Ailleurs il fait entendre de quelle manière le sacrifice est offert par les martyrs : « Prenez note, dit-il, du jour de leur mort, afin que nous

1. *Luc.*, XVI, 26.
2. Sacrificia pro eis semper, ut meministis, offerimus quoties martyrum passiones celebramus. (S. CYPR., epist. XXXIV.)

« puissions faire solennellement mémoire d'eux en même temps « que des martyrs [1]. » Et pourquoi faire mémoire des martyrs dans l'oblation des sacrifices? Pour remercier Dieu sans doute des grâces qu'il leur a faites, mais aussi, comme dit S. Cyrille de Jérusalem : « Afin que Dieu reçoive nos supplications par égard « pour leurs prières [2]. » S. Augustin dit en parlant des honneurs rendus aux martyrs : « Nous ne leur élevons pas des temples « comme à des dieux, mais nous leur dressons des monuments « comme à des morts dont les esprits vivent auprès de Dieu. « Nous n'offrons pas de sacrifices aux martyrs, mais à Dieu ; « nous les nommons selon leur ordre et leur rang dans ce sa- « crifice, comme des hommes qui, en lui rendant témoignage, « ont vaincu le monde. Mais le prêtre qui offre le sacrifice ne les « invoque pas ; c'est à Dieu qu'il immole la victime et non pas aux « saints, quoiqu'il le fasse en mémoire d'eux [3]. » Ailleurs il dit encore : « A la table eucharistique, nous faisons mémoire des « martyrs, non pas afin de prier pour eux mais afin qu'ils prient « pour nous [4]. » Citons aussi ces quelques mots de S. Jean Chrysostome : « Offrir pour les martyrs n'est pas autre chose que « prononcer leurs noms pendant le sacrifice ; car c'est pour les « martyrs eux-mêmes un grand honneur d'être nommés en pré- « sence du Seigneur, lorsque s'accomplit cette mort mystique, ce « redoutable sacrifice, cet ineffable mystère [5]. »

Peut-être ces textes ne prouvent-ils pas d'une manière rigoureuse que le Saint Sacrifice est offert à Dieu en vue de lui rendre

1. Dies eorum quibus excedunt annotate, ut commemorationes eorum inter memorias martyrum celebrare possimus. (Id., epist. XXXVII.)

2. Ut illorum deprecationibus suscipiat preces nostras. (S. Cyrill., *Catech.* V.)

3. Martyribus non templa sicut diis, sed memorias sicut hominibus mortuis quorum apud Deum vivunt spiritus fabricamus.... Sacrificium non martyribus, sed Deo immolamus, ad quod sacrificium sicut homines Dei qui mundum in ejus confessione vicerunt, suo loco et ordine nominantur, non tamen a sacerdote qui sacrificat invocantur ; Deo quippe et non sanctis sacrificat quamvis in memoria sacrificet eorum. (S. August., lib. XXII *de Civit. Dei*, cap. x.)

4. Ad ipsam mensam (scilicet Eucharistiæ) non sic eos commemoramus ut etiam pro eis oremus, sed magis, ut orent ipsi pro nobis. (Id., tract. LXXXIV *in Joann.*)

5. Pro martyribus offerre nihil aliud est quam in illa hora sacrificii vocari ; nam etiam pro martyribus magnus honor est nominari Domino præsente, dum mors illa perficitur, et horrendum sacrificium, et ineffabilia sacramenta. (S. Chrysost., hom. XXI *in Acta.*)

grâce des bienfaits dont il a comblé les saints, mais ils démontrent tout au moins qu'on peut l'offrir pour qu'il leur en revienne quelque honneur. Cette intention est clairement exprimée dans cette prière du prêtre après le *Lavabo :* « Recevez, ô Trinité sainte, l'oblation « que nous vous présentons, en mémoire de la passion, de la résur- « rection et de l'ascension de Jésus-Christ Notre-Seigneur, et en « l'honneur de la bienheureuse Vierge Marie, du bienheureux « Jean-Baptiste, des saints apôtres Pierre et Paul, des saints dont « les reliques sont ici et de tous les autres saints ; afin qu'ils y « trouvent leur gloire et nous notre salut, et que ceux dont nous « honorons la mémoire sur la terre daignent intercéder pour nous « dans le ciel : » *Suscipe, sancta Trinitas*, etc.

Les hérétiques ont voulu voir, dans l'offrande du Saint Sacrifice en l'honneur des saints, un acte d'idolâtrie; mais c'est là une erreur grossière pour ne pas dire un impudent mensonge. L'Église n'ignore pas que le sacrifice de l'Eucharistie ne peut être offert qu'à Dieu seul. Elle l'a solennellement déclaré par l'organe des Pères, des Docteurs et en particulier au saint concile de Trente. « Quoique, dit le saint concile, l'Église ait coutume de célébrer « des messes assez souvent en l'honneur et à la mémoire des saints, « cependant elle enseigne que ce sacrifice ne leur est pas offert, « mais à Dieu seul qui les a couronnés. Aussi les prêtres ne disent- « ils pas : Pierre ou Paul, je vous offre ce sacrifice; mais l'Église « l'offre à Dieu en lui rendant grâces de leurs victoires, et elle « implore leur protection pour qu'ils daignent intercéder pour « nous dans le ciel, comme nous faisons mémoire d'eux sur la « terre [1]. » Après cet exposé si clair de la doctrine catholique, le saint concile condamne et anathématise l'erreur en ces termes : « Si quelqu'un dit que c'est une imposture de célébrer des messes « en l'honneur des saints, et pour obtenir leur intercession auprès « de Dieu, comme l'entend l'Église, qu'il soit anathème [2]. »

1. Et quamvis in honorem et memoriam sanctorum nonnullas interdum missas Ecclesia celebrare consueverit, non tamen illis sacrificium offerri docet, sed soli Deo qui illos coronavit; unde nec sacerdotes dicere solent: Offero tibi sacrificium, Petre, vel Paule : sed Deo de illorum victoriis gratias agens, eorum patrocinia implorat, ut ipsi pro nobis intercedere dignentur in cœlis, quorum memoriam facimus in terris. (*Concil. Trid.*, sess. XXII, cap. III.)

2. Si quis dixerit imposturam esse, missas celebrare in honorem sanctorum, et pro illorum intercessione apud Deum obtinenda, sicut Ecclesia intendit : anathema sit. (*Id.*, *ibid.*, can. 5.)

Il est donc évident que le sacrifice de l'Eucharistie ne peut pas être offert aux saints mais à Dieu seul, d'après l'enseignement de l'Église. D'autre part, l'offrir à Dieu, pour qu'il daigne honorer particulièrement les saints à cause de ce grand acte du culte dont ils sont l'occasion, n'a rien que de très conforme à tous les principes de notre sainte religion, et les hérétiques ont tort de s'en scandaliser. Il est bon, en effet, que les saints, les amis de Dieu soient honorés, et l'on peut demander à Dieu, en vertu du Saint Sacrifice, tout ce qui est réellement bon.

Il importe de faire ici une remarque. Lorsqu'on dit que le sacrifice ne peut être offert qu'à Dieu seul, on entend le sacrifice en lui-même considéré dans son essence. Mais les prières et les cérémonies qui l'accompagnent peuvent être offertes et accomplies directement en l'honneur des saints, parce que ce ne sont pas des sacrifices et qu'elles n'ont rien de commun avec le culte de latrie; ce sont des supplications adressées aux saints pour qu'ils intercèdent en notre faveur auprès de Dieu, ou à Dieu lui-même, pour qu'il exauce les saints qui l'implorent pour nous, ou pour que la gloire des saints en soit augmentée. Cependant ces prières sont jointes au sacrifice pour l'honneur qui en revient aux saints, selon la parole de S. Chrysostome citée plus haut, et pour qu'elles soient plus sûrement exaucées.

De cette considération il semble découler que la messe peut être célébrée pour les saints comme sacrifice impétratoire. Il est vrai que la gloire essentielle et la béatitude des habitants du royaume céleste ne sauraient être augmentées, puisqu'ils ne peuvent pas croître en grâce; cependant ils peuvent recevoir une certaine béatitude accidentelle, quelque gloire, quelque jouissance extérieure qu'ils ne possédaient point. Nous avons donc le droit de demander à Dieu qu'il leur accorde cette gloire, ce plaisir particulier; nous pouvons offrir le Saint Sacrifice à cette intention ; nous faisons plus, nous l'offrons, puisque le prêtre demande à la sainte Trinité d'agréer l'oblation qu'il lui présente en mémoire des saints, pour qu'elle serve à leur gloire : *Ut illis proficiat ad honorem*. Cependant il ne semble pas conforme au respect et au culte que nous devons aux saints de prier pour eux; nous avons besoin de leurs prières et non pas eux des nôtres; elles leur sont inutiles puisque, dit Innocent III (can. *Cum Marthæ*), ils sont parfaitement heureux et que tout leur arrive au gré de leurs désirs : *Cum sint per-*

fecte beati, omnia illis ad vota succedunt ; et il ajoute cette pensée empruntée à S. Augustin : « Celui qui prie pour un martyr « fait injure au martyr : » *Injuriam facit martyri qui orat pro martyre.*

Quoi qu'il en soit, on peut offrir à Dieu le Saint Sacrifice pour demander que les saints soient plus connus et honorés, que tel personnage, par exemple, qualifié de vénérable soit inscrit au nombre des bienheureux, et tel bienheureux proclamé solennellement comme saint par l'Église; on peut l'offrir pour demander que la puissance de leur intercession éclate davantage. En réalité, ce que l'on demande en pareil cas, c'est dans l'intérêt des fidèles plutôt que des saints qu'on le réclame. On supplie Dieu de faire que les saints soient glorifiés de plus en plus sur la terre, comme on le supplie dans l'Oraison dominicale de faire que son nom soit sanctifié, que son règne arrive, que sa volonté soit faite sur la terre comme au ciel. Ce n'est pas pour Dieu que nous prions ainsi, mais pour nous. Cependant si nous sommes exaucés, la gloire accidentelle de Dieu sera plus grande. Il en est de même lorsque nous offrons le Saint Sacrifice ou que nous adressons à Dieu des prières pour obtenir que les saints soient honorés davantage. Nous demandons pour Dieu et pour les saints la gloire qui peut leur revenir indirectement de nos actes ; mais au fond c'est pour nous-mêmes que nous prions. Le sacrifice offert en l'honneur des saints peut donc être impétratoire, en ce sens qu'il l'est pour nous, et que si nous obtenons la grâce demandée pour nous, il en résultera quelque gloire accidentelle pour les bienheureux.

Entre les saints qui sont en possession de la gloire céleste et les malheureux damnés plongés pour toujours dans les flammes de l'enfer, il y a les âmes de ceux qui meurent dans la grâce, mais qui n'ont pas entièrement satisfait à la justice de Dieu. Elles achèvent d'expier dans le purgatoire les peines dont elles sont redevables à la justice de Dieu. Elles ont besoin de secours, et il est de foi que nous pouvons leur venir en aide par nos prières, nos bonnes œuvres et surtout par le saint sacrifice de la messe.

Les Juifs n'ignoraient pas, avant la venue de Notre-Seigneur, l'existence du Purgatoire et la possibilité de secourir les âmes qui y sont renfermées. Nous lisons dans le IIe livre des Machabées, chapitre XII : « Le très vaillant Judas exhortait le peuple à se « conserver sans péché, voyant sous leurs yeux ce qui était arrivé

« à cause des péchés de ceux qui avaient été tués. Et une collecte « ayant été faite, il envoya à Jérusalem douze mille dragmes d'ar- « gent, afin qu'un sacrifice fût offert pour les péchés des morts, « pensant bien et religieusement touchant la résurrection. (Car s'il « n'avait pas espéré que ceux qui avaient succombé devaient res- « susciter, il lui aurait semblé superflu et vain de prier pour les « morts.) Mais c'est parce qu'il considérait que ceux qui s'étaient « endormis dans la piété recevraient une très grande grâce réser- « vée pour eux. Elle est donc sainte et salutaire la pensée de « prier pour les morts, afin qu'ils soient délivrés de leurs pé- « chés [1]. »

La sainte Église a recueilli cette doctrine comme un précieux héritage, et nous la retrouvons souvent mentionnée dans les écrits des Pères. Tertullien dit en propres termes : « Nous faisons des « oblations pour les défunts chaque année au jour anniversaire de « leur naissance, » c'est-à-dire de leur mort selon le monde [2]. Et ce n'est pas le seul endroit de ses ouvrages où il en parle avec tant de clarté [3]. S. Cyprien interdit d'offrir le Saint Sacrifice pour un défunt qui, contrairement aux règlements ecclésiastiques, avait institué un prêtre comme tuteur par disposition testamentaire [4].

1. At vir fortissimus Judas, etc. (*II Mach.*, XII, 42 et seq.)

2. Oblationes pro defunctis pro natalitiis annua die facimus. (TERTULL., *de Corona militis*, cap. III.)

3. In secundo matrimonio duæ uxores eumdem circumstant maritum, una spiritu, alia in carne. Neque enim pristinam poteris odisse, cui etiam religiosiorem reservas affectionem, ut jam receptæ apud Dominum, pro cujus spiritu postulas, pro qua oblationes annuas reddis. Stabis ergo ad Dominum cum tot uxoribus quot in oratione commemoras ? Et offeres pro duabus ? et commendabis illas duas per sacerdotem ? (ID., *de Exhort. cast.*, cap. XI.)

Pro anima ejus orat (*nempe uxor pro anima conjugis sui defuncti*) et refrigerium interim adpostulat ei, et in prima resurrectione consortium, et offert annuis diebus dormitionis ejus. (ID., lib. *de Monogam.*, cap. X.)

4. Graviter commoti sumus ego et collegæ mei qui præsentes aderant et compresbyteri nostri qui nobis assidebant, fratres charissimi, cum cognovissemus quod Gemininus Victor frater noster de sæculo excedens, Gemininum Faustinum presbyterum tutorem testamento suo nominaverit : cum jam pridem in concilio episcoporum statutum sit ne quis de clericis et Dei ministris tutorem vel curatorem testamento suo constituat, etc.... Quod episcopi antecessores nostri religiose considerantes, et salubriter providentes, censuerunt ne quis frater excedens ad tutelam vel curam clericum nominaret : ac si quis hoc fecisset non offerretur pro eo, nec sacrificium pro dormitione ejus celebraretur. Neque enim apud altare Dei meretur nominari in sacerdotum prece, qui ab altari sacerdotes et ministros voluit avocare. Et ideo Victor cum contra formam nuper in concilio a sacerdotibus datam, Gemininum Fausti-

C'était donc la coutume dans l'Église, au temps de S. Cyprien, de célébrer la messe pour les défunts.

S. Cyrille de Jérusalem, dans une de ses catéchèses, explique les cérémonies principales de la messe à ceux qui vont recevoir le baptême. Arrivé au *Memento* des morts, il dit que nous prions pour tous les défunts, parce que nous croyons que la prière unie au mystère redoutable offert sur l'autel leur est d'un grand secours auprès de Dieu, et obtient pour eux un adoucissement à leurs peines [1].

S. Épiphane énumère les avantages que trouvent les fidèles à faire mémoire des défunts dans leurs prières et dans l'oblation du Saint Sacrifice. D'abord, dit-il, ceux qui prient s'affermissent dans la foi à la vie future; en second lieu, ils proclament hautement ce dogme; ils montrent, de plus, l'estime qu'ils font de leurs frères et l'espérance qu'ils ont conçue du salut de ceux qui sont morts. Mais surtout ces prières sont utiles aux défunts qui, pour la plupart, ont quelque chose à expier avant d'entrer au ciel, car qui est celui qui ne commet aucune faute? Enfin on nomme les justes eux-mêmes, pour en faire comme un cortège d'honneur à Jésus-Christ descendu au milieu de nous [2].

num presbyterum ausus sit tutorem constituere, non est quod pro dormitione ejus apud vos fiat oblatio, aut deprecatio aliqua nomine ejus in Ecclesia frequentetur. (S. Cyprian., epist. I, alias LXVI, *ad Clerum et plebem Furnit.*)

1. Deinde pro omnibus oramus qui inter nos vita functi sunt, maximum esse credentes animarum juvamen, pro quibus offertur precatio, sancti illius et tremendi, quod in altare positum est sacrificii. Quod exemplo vobis demonstrare volumus. Scio enim multos dicere : Quid juvat animam, sive cum peccatis, sive absque peccatis ex hoc mundo decedentem, etiamsi in hoc sacrificio mentio illius fiat? An enim si rex aliquis eos, a quibus offensus est, in exilium pepulerit, postea vero illorum propinqui, coronam aliquam conficientes, pro his qui sunt in supplicio, exulibus, eidem offerent : nonne condonationem aliquam suppliciorum ipsis dederit? Ad eumdem modum et nos pro defunctis precationes adhibentes, quamvis sint peccatores, non quidem coronam plectimus, sed Christum pro nostris peccatis mactatum offerimus, ut et nobis, et illis, eum qui est benignissimus, propitium reddamus. (S. Cyrill. Hierosol., *Catech. mystag.*, v.)

2. Quod vero spectat ad ritum illum quo mortuorum nomina pronuntiantur, quid eo esse potest utilius?.... nempe ut qui adsunt certissime sibi persuadeant mortuos vivere, nec in nihilum redactos esse; sed existere adhuc, atque apud Dominum vivere; tum ut religiosissimum illud dogma prædicetur; quo qui pro fratribus precantur, bene de illis sperare constat, quasi peregre profectis. Cæterum quæ pro mortuis concipiuntur preces, iis utiles sunt, tametsi non omnes culpas extinguant. Verum ex eo prosunt, quod plerumque, dum adhuc in terra degimus, sponte aut inviti titubemus : ut id quod perfectius est significetur. Nam et justorum pariter, et peccatorum mentionem facimus; peccatorum quidem ut iis a Deo misericordiam imploremus; justorum autem

Tout le monde connaît le chapitre des Confessions de S. Augustin, où cet illustre docteur raconte avec une tendresse si touchante la mort et les funérailles de sa mère sainte Monique. Il ne manque pas de parler du sacrifice de notre rédemption, offert pour le repos de son âme, et des autres prières de l'Église [1]. Au chapitre suivant, il prie pour elle, malgré l'admiration qu'il professe pour ses vertus, parce que tout homme a besoin de la miséricorde de Dieu, et il déclare qu'avant de mourir, la seule demande qu'elle fit à ses enfants fut que l'on priât pour elle en offrant le Saint Sacrifice [2]. Il serait aisé de multiplier les citations, mais il faut nous borner.

Ce que les Pères ont enseigné, les différentes liturgies l'ont proclamé non moins ouvertement dans tout le cours des siècles. Aujourd'hui, comme toujours, on offre la messe pour les défunts. S. Jean Chrysostome en faisait remonter la coutume aux apôtres, qui savaient, dit-il, quel avantage immense il leur revient des prières de tout un peuple unies à l'oblation du redoutable sacrifice. Dieu pourrait-il ne pas les exaucer [3]? Cette pratique d'offrir le Saint Sacrifice pour les défunts est venue sans interruption jusqu'à nous. Il suffit d'ouvrir les anciens livres liturgiques pour en avoir la preuve.

Les conciles ont à leur tour sanctionné l'enseignement et la pra-

et patrum, ac patriarcharum, prophetarum, apostolorum, evangelistarum, martyrum, confessorum, episcoporum, anachoretarum ac cœtus illius universi, ut Dominum Jesum Christum, singulari quodam honore prosequentes ab cæterorum ordine segregemus, debitumque cultum illius majestati tribuamus. (S. Epiph., *Hæres.*, lxxv, lib. III, n. 7.)

1. Cum ecce corpus elatum est, imus, redimus sine lacrymis. Nam neque in eis precibus quas tibi fudimus, cum offerretur pro ea sacrificium pretii nostri, jam juxta sepulcrum posito cadavere, priusquam deponeretur, sicut illic fieri solet, nec in eis precibus ego flevi, etc. (Lib. IX *Confess.*, cap. xii.)

2. Nam illa imminente die resolutionis suæ non cogitavit suum corpus sumptuose contegi, aut condiri aromatibus, aut monumentum electum concupivit, aut curavit sepulcrum patrium. Non ista mandavit nobis, sed tantummodo memoriam sui ad altare tuum fieri desideravit.... Et inspira, Domine, Deus meus, inspira servis tuis fratribus meis, filiis tuis dominis meis, quibus et voce et corde et litteris servio, ut quotquot hæc legerint meminerint ad altare tuum Monicæ famulæ tuæ. (Id., *ibid.*, cap. xiii.)

3. Non temere ab Apostolis hæc sancita fuerunt ut in tremendis mysteriis defunctorum agatur commemoratio. Sciunt enim illis inde multum contingere lucrum, utilitatem multam. Cum enim totus constiterit populus extensis manibus sacerdotalis plenitudo, et tremendum proponatur sacrificium, quomodo Deum non exorabimur pro his deprecantes ? (S. Chrysost., hom. *ad populum Antiochenum*, lxx.)

tique légués par l'antiquité chrétienne [1]; il nous suffira d'en appeler à l'autorité du saint concile de Trente. Ce concile prononce l'anathème contre quiconque dirait que le saint sacrifice de la messe ne doit pas être offert à l'intention des vivants et des défunts, pour leurs péchés, leurs peines, leurs satisfactions et leurs autres nécessités [2]. Dans la XXVe session, il promulgue un décret spécial sur le purgatoire; il recommande aux évêques et aux autres pasteurs, non seulement d'instruire les fidèles sur ce point important de doctrine, mais de veiller à ce que les messes pour les défunts soient dites régulièrement et les autres bonnes œuvres réclamées à leur intention, fidèlement accomplies [3]. Qui pourrait

1. Si aliquorum postmeridiano tempore defunctorum, sive episcoporum, seu clericorum, sive cæterorum, commendatio facienda est, solis orationibus fiat si illi qui faciunt jam pransi fuerint. (*Conc. Carthag. III*, can. 29.)

Pœnitentes qui attente leges pœnitentiæ exsequuntur, si casu in itinere vel in mari mortui fuerint, ubi eis subveniri non possit, memoria eorum et orationibus et oblationibus commendetur. (*Conc. Carthag. IV*, can. 79.)

In omnibus missis, seu in matutinis, seu quadragesimalibus, seu in illis quæ pro defunctorum commemoratione fiunt, semper sanctus, sanctus, eo ordine, quo modo ad missas publicas dicitur, dici debet. (*Conc. Aurelian. II*, can. 15.)

Quicumque se propria voluntate.... voluntariæ se morti tradiderit, istorum oblatio non recipiatur. (*Conc. Autissiod.*, can. 17.).

2. Si quis dixerit missæ sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis, aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti, non autem propitiatorium ; vel soli prodesse sumenti, neque pro vivis et defunctis, pro peccatis, pœnis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offerri debere : anathema sit.

3. Cum catholica Ecclesia, Spiritu sancto edocta, ex sacris litteris, et antiqua Patrum traditione, in sacris conciliis, et novissime in hac œcumenica synodo docuerit Purgatorium esse, animasque ibi detentas, fidelium suffragiis, potissimum vero acceptabili altaris sacrificio juvari ; præcipit sancta synodus episcopis ut sanam de Purgatorio doctrinam a sanctis Patribus et sacris conciliis traditam, a Christi fidelibus credi, teneri, doceri, et ubique prædicari diligenter studeant. Apud rudem vero plebem difficiliores ac subtiliores quæstiones, quæque ad ædificationem non faciunt, et ex quibus plerumque nulla fit pietatis accessio, a popularibus concionibus secludantur. Incerta item, vel quæ specie falsi laborant evulgari ac tractari non permittant. Ea vero quæ ad curiositatem quamdam aut superstitionem spectant, vel turpe lucrum sapiunt, tanquam scandala et fidelium offendicula prohibeant. Curent autem episcopi ut fidelium vivorum suffragia, missarum scilicet sacrificia, orationes, eleemosynæ, aliaque pietatis opera, quæ a fidelibus pro aliis fidelibus defunctis fieri consueverunt, secundum Ecclesiæ instituta pie et devote fiant ; et quæ pro illis ex testatorum fundationibus, vel alia ratione debentur, non perfunctorie, sed a sacerdotibus, et Ecclesiæ ministris, et aliis qui hoc præstare tenentur diligenter et accurate persolvantur. (*Conc. Trid.*, sess. XXV, decret. *de Purgatorio*.)

refuser à ces âmes le secours qu'elles implorent et qu'elles désirent si ardemment? Ce qu'il me faut, disait l'une d'elles au bienheureux Henri Sozo, c'est le sang de Jésus-Christ pour apaiser les ardeurs de ce feu qui me brûle : *Sanguinem, sanguinem Christi, hisce flammis peto.*

CHAPITRE VII

DES EFFETS OU DES FRUITS DU SAINT SACRIFICE

I. Des fruits du sacrifice de la messe en général. — II. Efficacité du sacrifice de la messe *ex opere operato.* — III. Efficacité du sacrifice de la messe *ex opere operantis.* — IV. En quel sens il faut attribuer l'obtention de l'état de grâce et la rémission du péché mortel au sacrifice de l'Eucharistie. — V. Ni l'augmentation de la grâce ni l'infusion accidentelle de la grâce première ne sont des effets *ex opere operato* du sacrifice de l'Eucharistie. — VI. Effets du sacrifice de l'Eucharistie touchant la rémission des péchés véniels. — VII. Comment le Saint Sacrifice remet les peines temporelles dues au péché. — VIII. Comment le sacrifice de la messe procure les biens temporels. — IX. Fruits résultant de l'acte de ceux qui concourent en quelque manière à l'oblation du Saint Sacrifice.

I.

DES FRUITS DU SACRIFICE DE LA MESSE EN GÉNÉRAL

En instituant le saint sacrifice de l'Eucharistie, Notre-Seigneur Jésus-Christ a donné à son Église une source intarissable de grâces; il jaillit de cette source des biens infinis pour tous les membres de la sainte Église, et il importe de les connaître pour en profiter largement. Dieu ne veut pas qu'un trésor d'un tel prix demeure à peu près inutile, parce qu'il ne serait pas assez connu. C'est pourquoi nous jugeons à propos de donner quelque développement à l'étude des fruits du Saint Sacrifice [1].

L'efficacité du sacrifice de l'Eucharistie découle de la dignité de Jésus-Christ par qui ce divin sacrifice est premièrement et principalement offert et qui, en même temps qu'il est le prêtre, est aussi la victime immolée. Le prix d'un tel sacrifice est nécessairement infini ; l'honneur qu'il rend à Dieu est digne en tout de la souveraine Majesté, et les fruits qu'il produit pour nous, infinis en eux-mêmes, s'ils ne peuvent nous être appliqués qu'avec mesure à

1. Voir SUAREZ, III, disp. LXXIX.

cause de notre nature bornée, le sont néanmoins avec une libéralité extrême.

Si l'on considère les fruits du Saint Sacrifice au point de vue de la manière dont ils sont produits, on doit les diviser en fruits *ex opere operato*, c'est-à-dire résultant du fait même de l'oblation du sacrifice, quel que soit d'ailleurs celui qui l'offre et quelle que soit sa dignité ou son indignité; et en fruits *ex opere operantis* dans la production desquels les dispositions de celui qui offre le sacrifice entrent en ligne de compte, comme élément essentiel.

Si l'on considère le sacrifice en lui-même, le fruit qu'il produit est *méritoire, satisfactoire* ou *impétratoire ;* c'est-à-dire que ce divin sacrifice possède la vertu de nous acquérir des mérites, de satisfaire à la justice de Dieu pour nos péchés, et aussi de nous obtenir les secours et les grâces de Dieu dont nous avons besoin.

Enfin si on le considère sous le rapport de son extension on trouve qu'il produit un fruit *général*, un fruit *spécial* et un fruit *très spécial*. Le fruit *général* est celui dont profite la sainte Église tout entière. On ne peut pas l'appliquer à une autre fin, ni à quelque personne en particulier ; il appartient à tous les membres de l'Église ; il est commun à tous, vivants ou défunts. Le fruit *très spécial* est propre à celui qui offre le Saint Sacrifice ; il lui revient de droit, à moins que ses dispositions intérieures n'y mettent empêchement. Enfin le fruit *spécial*, qu'on appelle aussi fruit *mitoyen* ou *ministériel*, est celui que le prêtre qui offre le Saint Sacrifice peut appliquer à certaines personnes en particulier, soit vivantes, soit défuntes.

Si l'on demande quels sont les fruits produits par le saint sacrifice de la messe que l'on range dans les différentes catégories que nous venons d'énumérer, il sera aisé de les connaître en se reportant aux quatre caractères que revêt essentiellement cet adorable sacrifice.

L'oblation du sacrifice de l'Eucharistie est un acte ou plutôt c'est l'acte par excellence du culte de latrie. Le premier fruit ou le premier effet qu'il produit est donc l'hommage rendu à Dieu comme au souverain maître et seigneur de toutes choses, comme à l'être infiniment parfait à qui est due toute gloire au ciel, sur la terre et jusque dans les enfers. Cet hommage, cet acte du culte est le seul dont le prix soit égal à la dignité de Dieu, parce qu'il est infini comme elle, à cause de la victime immolée en son honneur,

et à cause aussi de celui qui l'immole. Nous ne nous étendrons pas davantage ici sur ce premier fruit du saint sacrifice de la messe, qui ne présente aucune difficulté et que tous ceux qui ont la foi reconnaissent.

Le sacrifice de la messe est en second lieu le sacrifice *eucharistique*, c'est-à-dire de louange et d'action de grâces par excellence. L'offrir c'est remercier Dieu autant qu'il est possible de le faire ; c'est lui témoigner sa reconnaissance en lui rendant bienfait pour bienfait. Et s'il ne nous avait pas donné lui-même la victime sacrée que nous lui présentons, nous pourrions dire, après la lui avoir offerte, qu'il nous est redevable et que nous lui avons rendu plus que nous n'avons reçu de lui. Le second effet du sacrifice de l'Eucharistie est donc de payer à Dieu le tribut de louange et de reconnaissance qui lui est dû.

Le sacrifice de la messe est *propitiatoire*, et, à ce titre, il a le pouvoir de remettre les péchés et les peines qui leur sont dues, à ceux pour qui il est offert. C'est de cette sorte de fruit que nous aurons à parler principalement dans la suite de ce chapitre.

Enfin, il est *impétratoire*, c'est-à-dire qu'il nous obtient de Dieu toutes sortes de grâces spirituelles et même temporelles. Nous parlerons de ces grâces en même temps que des fruits qu'il nous procure en sa qualité de sacrifice *propitiatoire*.

Ces quelques notions étaient nécessaires avant d'entrer dans l'examen de chacun des fruits particuliers qui résultent de l'oblation du saint sacrifice de l'Eucharistie.

II.

EFFICACITÉ DU SACRIFICE DE LA MESSE *EX OPERE OPERATO*

Quelques auteurs ont dit que le saint sacrifice de l'Eucharistie ne produit aucun fruit par le fait seul de son oblation, ou, pour nous servir du terme consacré, *ex opere operato*. Pierre Soto attribue même, mais à tort, cette opinion à Cajétan et à Duns Scot. Elle repose sur cette considération que tout effet *ex opere operato* procède nécessairement d'une promesse de Notre-Seigneur ; lui seul a pu attacher infailliblement à tel ou tel acte un effet qui dépend entièrement de sa volonté libre et qui requiert l'exercice de sa toute-puissance. Or nous ne voyons nulle part qu'une telle promesse ait été faite en faveur du sacrifice de l'Eucharistie. Il a

bien été dit du corps et du sang de Notre-Seigneur sous les espèces du pain et du vin, qu'ils sont un aliment qui donne la vie éternelle; mais l'Évangile ne contient rien de semblable en faveur du sacrifice. Aussi le saint concile de Trente, qui parle très explicitement du fruit produit *ex opere operato* par chacun des sacrements en particulier, est-il muet sur ce point, lorsqu'il s'agit du sacrifice. A défaut de preuves convaincantes, peut-être serait-il sage d'imiter sa prudence. Ajoutez que tout effet de cette nature est indépendant de la volonté du ministre, tandis que l'effet d'un sacrifice dépend plus de la dignité de celui qui l'offre que de celle de la victime offerte.

En face de cette opinion s'en élève une autre diamétralement opposée. D'après celle-ci, le saint sacrifice de la messe serait la cause universelle qui conférerait par sa propre vertu, ou contribuerait du moins très efficacement à conférer tous les fruits et à produire tous les effets de la grâce, que Jésus-Christ nous a mérités par sa passion ; ce serait le moyen essentiel que Dieu aurait choisi pour nous les appliquer. C'est, dit S. Thomas, le sacrement de la passion de Notre-Seigneur ; il contient en soi Jésus-Christ immolé ; d'où il suit que tout ce qui a sa cause dans la passion du Sauveur est aussi l'effet de ce sacrement. Le saint docteur se sert ici du mot sacrement pour désigner le mystère de l'Eucharistie envisagé sous ses deux aspects. Aussi dit-il un peu plus loin : « Les autres sacrements ont chacun leurs effets particuliers, « mais, dans l'immolation de ce sacrement, l'effet est universel « pour les vivants et pour les défunts, parce qu'en lui est contenue « la cause universelle de tous les sacrements [1]. »

D'après cette opinion, l'efficacité du sacrifice de la messe s'étendrait aussi loin que celle du sacrifice de la croix. La raison en serait qu'il y a égalité entre eux : le principal prêtre qui les offre est le même, la victime offerte est aussi la même ; le sacrifice eucharistique doit donc posséder la même efficacité pour produire des fruits que celui de la croix pour mériter et satisfaire. L'un et l'autre sont infinis ; ce sont deux causes universelles chacune dans son ordre : le sacrifice de la croix est infini et universel comme satisfaction ; celui de l'autel comme source de grâces.

1. Alia sacramenta habent singulares effectus, sed in immolatione hujus sacramenti, effectus est universalis pro tota Ecclesia, pro vivis et defunctis, quia continetur in ipso causa universalis omnium sacramentorum, qui est Christus. (S. Thom., apud Suarezium, III, disp. lxxix, sect. 1.)

Il ne faudrait pas en conclure cependant que le sacrifice de la messe suffise à tout et qu'il puisse remplacer par exemple le baptême : toutes les grâces viennent de lui ; mais les sacrements sont les canaux particuliers par lesquels il faut que plusieurs passent pour arriver jusqu'à nous ; il est la cause éloignée, tandis que les sacrements, ou les autres moyens dont Dieu se sert pour nous communiquer ses grâces, en dehors de cet adorable sacrifice, sont les causes prochaines.

Ni l'une ni l'autre de ces deux opinions n'est acceptable. La saine théologie au contraire reconnaît que le sacrifice de nos autels est efficace par lui-même, *ex opere operato ;* mais elle n'admet pas que cette efficacité soit universelle et s'étende à tout, et que tous les effets de la grâce en procèdent.

Le sacrifice de l'Eucharistie a son effet propre qu'il produit *ex opere operato* et comme cause prochaine. Cette proposition est opposée non seulement à la première opinion, mais aussi à la seconde qui attribue au Saint Sacrifice une sorte de causalité universelle mal définie, et omet de lui en reconnaître une propre et particulière. S. Thomas rend témoignage en plusieurs passages de sa *Somme* à l'effet particulier produit par l'Eucharistie considérée comme sacrifice [1] ; tous les théologiens partagent cet avis que le sacrifice de l'Eucharistie possède, en vertu de son institution, une efficacité particulière pour l'application de certains fruits de la rédemption. Le saint concile de Trente l'a du reste déclaré assez explicitement, en disant que Jésus-Christ a institué ce sacrifice « pour que la vertu salutaire du sacrifice de la croix soit appliquée « à la rémission des péchés que nous commettons tous les « jours [2]. » Plus loin il enseigne que ce sacrifice est véritablement propitiatoire, et que si l'on est bien disposé on obtient de Dieu par lui des grâces de pénitence, de miséricorde et de pardon [3]. Sans

1. Hoc sacramentum simul est sacrificium et sacramentum ; sed rationem sacrificii habet in quantum offertur ; rationem autem sacramenti in quantum sumitur. Et ideo effectum sacramenti habet in eo qui sumit, effectum autem sacrificii in eo qui offert et in his pro quibus offertur.... In quantum vero est sacrificium, habet vim satisfactivam. (S. Thom., III, q. lxxix, art. 5.)

2. Ut illius (id est sacrificii crucis) salutaris virtus, in remissionem eorum, quæ a nobis quotidie committuntur peccatorum applicaretur. (*Concil. Trid.*, sess. XXII, cap. i.)

3. Et quoniam in divino hoc sacrificio, quod in missa peragitur, idem ille Christus continetur, et incruente immolatur qui in ara crucis semel seipsum cruente obtulit ; docet sancta synodus sacrificium istud vere propitiatorium

doute des dispositions sont requises pour profiter de ces fruits précieux, mais ces dispositions ne produisent pas les fruits, elles n'en sont pas la cause, elles rendent seulement possible et plus facile l'effet du sacrifice. Les sacrifices anciens pouvaient occasionner la réception de grâces particulières, en excitant dans les âmes des sentiments qui appelaient ces grâces, mais ils ne les produisaient pas. Ils étaient une prière ; ils n'étaient pas un acte efficace par sa propre vertu. On ne peut pas dire que le sacrifice de l'autel est seulement plus puissant auprès de Dieu que les sacrifices anciens ; il est d'un autre ordre, et son mode d'action ne ressemble pas au leur.

Une seconde preuve que l'efficacité du sacrifice de l'autel réside en lui-même et ne découle pas d'une autre source, est que l'Église a toujours regardé la valeur de ce divin sacrifice comme indépendante des dispositions personnelles du ministre qui l'offre ; jamais elle n'en attribua les fruits au mérite et à la sainteté de personne. Cependant si ce fruit n'était pas produit directement par le sacrifice lui-même, mais procédait d'une autre source, il faudrait l'attribuer à la dignité du ministre, plus encore qu'aux dispositions de celui pour qui on l'offrirait, puisque celui-ci ne vient qu'après, qu'il est en dehors du sacrifice et simplement l'objet auquel l'effet produit doit s'appliquer. On dira peut-être que la sainteté ou l'indignité du prêtre qui célèbre ne réagit pas sur la valeur du sacrifice, parce que le prêtre principal est toujours Jésus-Christ. Mais cette raison ne vaut rien ici. Notre-Seigneur Jésus-Christ n'est plus dans un état où il puisse mériter ; ce sont ses mérites passés qu'il attache au sacrifice de l'autel. Il ne mérite pas de nouveau, il ne satisfait pas de nouveau pour les péchés des hommes, mais il a institué le sacrifice de l'Eucharistie pour faire arriver jusqu'à eux les satisfactions et les mérites de sa passion et de sa mort.

esse, per ipsumque fieri ut, si cum vero corde et recta fide, cum metu et reverentia, contriti ac pœnitentes ad Deum accedamus, misericordiam consequamur, et gratiam inveniamus in auxilio opportuno. Hujus quippe oblatione placatus Dominus, gratiam et donum pœnitentiæ concedens, crimina et peccata etiam ingentia dimittit. Una enim eademque hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa. Cujus quidem oblationis, cruentæ inquam, fructus, per hanc uberrime percipiuntur : tantum abest ut illi per hanc quovis modo derogetur. Quare non solum pro fidelium vivorum peccatis, pœnis, satisfactionibus, et aliis necessitatibus, sed et pro defunctis in Christo nondum ad plenum purgatis, rite, juxta Apostolorum traditionem, offertur. (*Id.*, sess. XXII, cap. II.)

Que ce sacrifice soit offert pour eux, c'est assez pour qu'ils en aient le profit ; il a été institué à cette fin et il l'atteint infailliblement, pourvu que ceux à qui sont destinés ces fruits inestimables ne les repoussent pas par leur indignité.

Les sacrements nous apportent une troisième preuve de la vertu du sacrifice de l'Eucharistie pour produire ses effets *ex opere operato*. En effet, ce sacrifice n'est pas inférieur en dignité aux sacrements de la nouvelle loi ; il n'est qu'un même mystère avec celui que toute l'Église regarde comme le plus grand et le plus saint de tous ; il ne doit donc pas être moins parfait comme sacrifice qu'ils ne le sont comme sacrements ; il doit par conséquent posséder aussi bien qu'eux la vertu d'agir par lui-même, *ex opere operato*. Les conciles déclarent que les sacrements ne sont pas de simples signes dépourvus de puissance, mais qu'ils sont tout remplis de la vertu du sang de Jésus-Christ et doivent leur efficacité à ce sang répandu. Ce que les conciles disent des sacrements s'entend tout aussi bien de notre sacrifice, qui est inséparable du sacrement de l'Eucharistie et se confond, jusqu'à un certain point, avec lui.

Si le sacrifice de l'autel n'agissait pas directement par sa propre vertu, sur ceux pour qui on l'offre, il se trouverait réduit à n'être plus pour eux qu'une simple bonne œuvre offerte à leur intention, qui, semblable à toutes les autres, tirerait sa valeur comme prière ou satisfaction, des dispositions de ceux qui la feraient. Qu'un prêtre offre le Saint Sacrifice pour une âme du purgatoire, ou qu'un simple fidèle communie pour elle, toute la différence du secours que recevrait cette âme proviendrait des dispositions du prêtre ou du fidèle, et si ce dernier était plus fervent, la messe serait moins utile à cette âme que la communion. Une autre conséquence non moins absurde serait que le saint sacrifice de la messe ne serait pas plus efficace par lui-même que la simple offrande faite en esprit à Dieu, de la passion et de la mort de Notre-Seigneur, puisque tout dépendrait des dispositions intérieures de celui qui ferait ces actes.

On voit où conduit naturellement l'opinion qui refuse au saint sacrifice de l'Eucharistie la vertu d'agir de lui-même, indépendamment des dispositions de celui qui l'offre. Il faut donc lui reconnaître cette vertu avec toute l'Église, comme on la reconnaît aux sacrements de la loi nouvelle. Mais, en même temps, il faut

se garder d'aller aussi loin que les partisans de la seconde opinion que nous avons signalée.

Le saint sacrifice de la messe produit l'effet qui lui est propre et pour lequel Jésus-Christ l'a institué, par lui-même, *ex opere operato*, mais il serait contraire à la vérité de dire qu'il produit de la même manière tous les effets de la grâce que nous devons à la rédemption, ou que, s'il ne les produit pas tous à lui seul, au moins il concourt à les produire.

Il serait difficile de citer un ancien auteur qui ait attribué cette causalité universelle au sacrifice de l'Eucharistie, ou qui seulement en ait fait mention. Les quelques auteurs qui en ont parlé depuis, sans la condamner d'une manière absolue, disent qu'elle ressort de la nature même de ce sacrifice dont l'excellence et la valeur satisfactoire actuelle sont infinies; ou bien d'une promesse particulière de Notre-Seigneur Jésus-Christ, lorsqu'il l'a institué, car il serait impossible de lui trouver une autre raison d'être. Or, ni l'une ni l'autre de ces deux causes ne présente de probabilité. La nature du sacrifice eucharistique n'exige pas cette causalité universelle qui ferait de lui la source de toutes les grâces, puisque Notre-Seigneur aurait fort bien pu l'instituer sans lui donner aucune vertu d'agir *ex opere operato*. Son excellence ne l'exige pas davantage. Le sacrement de l'Eucharistie possède comme le sacrifice une excellence infinie; cependant, il n'est pas pour cela la cause de toutes les grâces; il ne produirait par lui-même aucun effet qui lui fût propre, s'il n'y avait pas de promesse particulière en sa faveur. Il n'y a pas non plus de satisfaction actuelle de la part de Jésus-Christ dans le saint sacrifice de la messe. Sans doute ce divin Sauveur y est présent et avec lui ses mérites infinis, mais l'application efficace de tous ces mérites n'accompagne pas nécessairement sa présence. L'autre fondement de cette opinion, l'institution ou la volonté de Jésus-Christ, est plus fragile encore; car où trouve-t-on quelque trace de cette institution et de cette volonté? Ce n'est pas dans la Sainte Écriture, assurément; ce n'est pas davantage dans la tradition de l'Église. On ne peut pas non plus dire qu'elle soit d'accord avec les principes de la théologie.

On peut considérer les fruits de la passion de Jésus-Christ sous deux rapports : sous le rapport de la perfection intensive de chacun des effets qui en découlent; par exemple, il est certain qu'elle a été suffisante pour mériter à tous les hommes une grâce de plus

en plus grande chaque jour ; et, en second lieu, sous le rapport de la multitude des effets qu'elle produit ou peut produire. Mais il n'est pas possible de mettre sur le même rang, soit sous l'un, soit sous l'autre rapport, l'efficacité du sacrifice de l'Eucharistie et celle du sacrifice de la croix. Celui-ci a racheté les hommes ; il a suffi pour les réconcilier tous avec Dieu, et les élever au degré de gloire qui leur est destiné ; le sacrifice de l'Eucharistie n'a rien à ajouter à ce mérite qui est complet et infini. Il servira à l'appliquer aux hommes selon qu'il plaira au Seigneur, mais il ne grossira pas le trésor des richesses de la grâce. Comme le dit le saint concile de Trente [1], Notre-Seigneur Jésus-Christ s'est offert en sacrifice à Dieu son Père, en mourant une fois sur la croix, et cette mort a suffi pour opérer notre éternelle rédemption, mais il a laissé, dans l'Eucharistie, un sacrifice visible à son Église, pour que la vertu du sacrifice de la croix fût appliquée à la rémission des péchés que nous commettons tous les jours. Le sacrifice de la croix nous a mérité les grâces de Dieu sans mesure ; le sacrifice de l'Eucharistie nous les applique avec mesure, comme font les sacrements, selon les circonstances, les dispositions de chacun et les vues de la miséricorde divine.

De même pour la perfection extensive de l'efficacité des deux sacrifices. Le sacrifice de la croix fut offert pour tous les hommes sans exception, et si plusieurs n'en ont pas profité, ce n'est pas à une insuffisance quelconque de sa part qu'il le faut attribuer. Ceux qui ont vécu sur la terre, avant la venue de Notre-Seigneur, n'ont été sauvés ou n'ont pu l'être que par la vertu de la mort qu'il devait endurer un jour sur la croix ; c'est aussi ce même sacrifice accompli qui a rendu possible le salut de tous les hommes qui ont existé depuis la mort de Jésus-Christ sur la croix, ou qui existeront jusqu'à la fin du monde. Toutes les grâces que la miséricorde infinie de Dieu a répandues sur les hommes, toutes celles qu'elle doit répandre encore se rapportent au sacrifice sanglant du Calvaire ; il en est l'unique source. On ne saurait en dire autant du sacrifice de l'Eucharistie. Il ne pouvait avoir aucune influence sur les hommes qui ont vécu avant son institution ; il n'en a même pas en vertu de sa propre nature, sur tous les hommes, depuis qu'il est offert dans la sainte Église. Son efficacité ne s'exerce directe-

1. Sess. XXII, cap. I, passim.

ment que sur les baptisés et les justes. Sans doute l'Église, en l'offrant, prie pour d'autres que pour eux, et de telles prières sont puissantes auprès de la miséricorde divine ; mais les bénédictions qu'elles attirent ne sont pas des fruits propres du sacrifice agissant par lui-même, et découlant nécessairement de son oblation.

Il existe aussi une différence très grande entre le sacrifice de la croix et celui de l'Eucharistie, pour la diversité des effets qu'ils produisent. Le sacrifice sanglant du Calvaire suffit à tout; c'est de lui que tout découle, tandis que certaines grâces ne sauraient provenir du sacrement de l'autel. D'où vient la rémission du péché originel conférée par le baptême, sinon du sacrifice de la croix? D'où vient le pardon des fautes attaché à l'absolution du prêtre dans le sacrement de Pénitence, sinon du même sacrifice? Au contraire, le sacrifice eucharistique n'y peut rien par lui-même; c'est en vain que le prêtre célébrerait la messe pour délivrer un enfant du péché originel ; le sang de Jésus-Christ offert sur l'autel n'aurait pas la même vertu pour purifier l'âme de cet enfant, que les quelques gouttes d'eau versées sur son front avec la formule sacramentelle. Il en est de même pour tous les sacrements. Ils ont leur vertu propre qu'ils tirent du sacrifice de la croix, et ils produisent, par cette vertu, des effets auxquels le sacrifice de l'Eucharistie n'a pas directement de part, et qu'il ne peut produire comme eux. Il a sa fin particulière, ses effets particuliers, mais il n'est pas la cause universelle de toutes les grâces que Dieu accorde aux hommes, quoique directement et indirectement il leur procure des biens infinis.

Après avoir rejeté les deux opinions que nous avons signalées d'abord, il ne nous reste plus qu'à exposer en quelques mots ce qu'il convient de croire.

On doit regarder comme certain, et même comme une vérité de foi, que le saint sacrifice de l'Eucharistie ne produit d'effet *ex opere operato* qu'en tant qu'il s'appuie sur le sacrifice de la croix et qu'il tire de lui sa vertu et son efficacité. La passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ est la cause universelle de tous les effets de la grâce, qu'ils viennent des sacrements ou de toute autre cause secondaire et intermédiaire. C'est pour cela qu'il est dit que Jésus-Christ a consommé l'œuvre de la sanctification de tous les élus, par le seul sacrifice de la croix; c'est de cette oblation que découle toute grâce, toute sanctification, et c'est pourquoi S. Paul

écrivait aux Romains que Dieu a établi Jésus-Christ pour être notre propitiation auprès de lui par son sang [1]. Le saint concile de Trente dit que l'on peut reconnaître et affirmer l'efficacité du sacrifice de l'Eucharistie sans faire injure à celui de la croix, parce qu'il a été établi « pour que la vertu salutaire du sacrifice de la croix nous « fût appliquée par lui [2]. »

Il faut bien, du reste, qu'il en soit ainsi. L'efficacité du sacrifice non sanglant de l'autel doit reposer sur quelque mérite, quelque satisfaction de Jésus-Christ, mais non pas sur un mérite nouveau, une satisfaction nouvelle qui aurait pour cause ce sacrifice lui-même ; car c'est un principe qu'on ne doit pas perdre de vue, Jésus-Christ ressuscité et en possession de sa gloire n'acquiert plus de mérites. D'autre part, il faut bien se garder de l'erreur dans laquelle plusieurs sont tombés, en disant que l'efficacité de la messe provient non seulement des mérites de Jésus-Christ, mais aussi des actes satisfactoires de l'Église et des saints, trésor précieux dans lequel on puise par l'oblation de ce sacrifice. L'efficacité *ex opere operato* d'un acte religieux, quel qu'il soit, découle uniquement de l'institution de Jésus-Christ et de sa promesse. Or, ce divin Sauveur, en instituant les sacrements et le sacrifice dont il a doté l'Église son épouse, n'a pas fondé leur vertu sur d'autres mérites que les siens propres ; il n'avait pas besoin de richesses étrangères ; son propre trésor était assez grand pour suffire à tout. Cependant il a voulu que l'Église pût aussi faire usage des mérites qu'elle tient en réserve, et les appliquer à ses membres vivants ou défunts au moyen du saint sacrifice de la messe ; mais ce sont là des effets extrinsèques et accidentels, parfaitement distincts des effets produits uniquement et nécessairement par l'oblation du Saint Sacrifice, en vertu de son institution.

III.

EFFICACITÉ DU SACRIFICE DE LA MESSE *EX OPERE OPERANTIS*

L'oblation du très saint et très adorable sacrifice de l'Eucharistie est, par elle-même, un hommage d'un prix infini rendu à la

1. Quem proposuit Deus propitiationem (per fidem) in sanguine ipsius. (*Rom.*, III, 25.)

2. Ut per illud salutaris sacrificii crucis virtus applicaretur. (*Concil. Trid.*, sess. XXII, cap. I et II, passim.)

divinité; par elle-même aussi, quel que soit le ministre qui l'offre au nom du Seigneur, elle satisfait à la justice de Dieu et l'incline à étendre sur nous sa miséricorde; mais elle produit d'autres effets encore. Elle procure non plus *ex opere operato*, ni infailliblement, mais selon qu'il plaît à la sagesse et à la miséricorde de Dieu, des grâces particulières demandées en vertu de ce saint sacrifice.

L'usage suivi dans l'Église, depuis les temps apostoliques jusqu'à nos jours, en est une preuve. Toujours, dans la célébration des saints mystères, le prêtre qui les offrait a prié pour les vivants et pour les morts, pour la paix de l'Église et pour les divers besoins des fidèles. C'est que l'on a reconnu, à toutes les époques, combien ce divin sacrifice donnait de force et d'efficacité à de semblables prières. Comment pourrait-il en être autrement? Les autres œuvres de piété, l'aumône, la mortification, rendent nos prières plus agréables à Dieu et font qu'il les exauce; pourrait-on joindre à la prière une œuvre plus propre à produire cet effet que l'oblation du Saint Sacrifice? Il n'en est point qu'on doive lui égaler, ni qui soit aussi capable de toucher le Seigneur; il n'en est point par conséquent qui donne plus de force et d'efficacité à nos prières. Il peut arriver, il est vrai, que le ministre qui offre le Saint Sacrifice soit peu digne de le faire, et qu'il offense Dieu en osant accomplir ces redoutables mystères; mais au-dessus de lui il y a toujours Jésus-Christ qu'il représente en vertu de l'institution même du sacrifice, et si le serviteur ne mérite pas d'être écouté, son Maître a toujours le droit de l'être, parce qu'il est Dieu et l'égal de son Père. Et cette intercession que Jésus-Christ exerce en notre faveur par l'organe de son ministre, dans l'oblation du Saint Sacrifice, est tout à fait distincte de celle qu'il est permis de lui attribuer dans le ciel, selon la parole de l'Apôtre : *Semper vivens ad interpellandum pro nobis: Toujours vivant afin d'intercéder pour nous* [1]. On comprend que cette intercession de Jésus-Christ soit efficace, même lorsque le ministre qui agit en son nom est personnellement indigne de cette fonction sacrée. Jésus-Christ est trop haut placé pour que l'indignité de ce prêtre rejaillisse jusqu'à lui, et enlève quelque chose à l'autorité de son intercession auprès de Dieu. Comment pourrait-il en être autrement lorsque nous

1. *Hebr.*, VIII, 25.

savons que l'indignité des ministres de l'Église n'empêche pas les sacrifices qu'ils offrent et les prières qu'ils font en son nom, d'être reçus en odeur de suavité et d'attirer les bénédictions de Dieu, non pas sur ces ministres coupables, mais sur l'Église et sur ceux qui en sont l'objet?

Une autre raison encore. On ne peut refuser d'admettre comme très vraisemblable, sinon comme absolument certain, que Notre-Seigneur Jésus-Christ a voulu, en instituant ce sacrifice, nous donner un moyen puissant autant que facile d'obtenir de Dieu ce que nous lui demandons par nos prières ; la tradition et la pratique de l'Église en sont des témoins irrécusables. Sous la loi ancienne, il y avait des sacrifices spécialement institués de Dieu, pour demander et obtenir des faveurs particulières. On ne peut refuser une vertu analogue au Saint Sacrifice de l'Eucharistie, puisqu'il tient lieu de tous les sacrifices anciens, et qu'il remplit d'une manière infiniment plus parfaite qu'eux toutes les fins pour lesquelles ils ont été institués. Peut-être Jésus-Christ voulut-il que ce divin sacrifice fût toujours offert par un prêtre qui disparaît en quelque sorte, pour être un autre lui-même au moment de l'accomplissement du grand mystère, afin que le sacrifice eucharistique eût toujours une grande vertu d'impétration auprès de Dieu ; peut-être voulut-il aussi que ce mystère revêtît le caractère d'immolation mystique et de représentation de sa passion et de sa mort pour augmenter cette même vertu d'impétration, parce que toutes les grâces nous viennent de cette source.

Mais cette efficacité d'impétration attachée au sacrifice de nos autels ne se confond-elle pas avec celle dont l'effet se produit *ex opere operato*, par le fait même de l'immolation non sanglante de la divine victime?

Il est certain que ces deux modes d'efficacité diffèrent profondément entre eux.

La première différence à noter se trouve dans leur origine. L'efficacité *ex opere operato* repose sur une promesse spéciale distincte de l'institution proprement dite du sacrifice et qui n'en est pas une conséquence nécessaire. Si l'effet *ex opere operato* existe, c'est que Jésus-Christ a bien voulu l'attacher au sacrifice qui aurait pu exister sans cela. L'efficacité d'impétration, au contraire, ne demandait pas de promesse particulière ; elle est une conséquence nécessaire du sacrifice, tel que Jésus-Christ l'a institué. La sain-

teté et la grandeur d'un tel sacrifice lui donnent toute puissance auprès de Dieu. Il est l'hommage le plus élevé qu'il soit possible de rendre à sa divine majesté, le seul parfaitement digne d'elle; il est en lui-même d'une pureté immaculée; il lui est donc plus agréable que toute chose et par là même très propre à nous concilier ses bonnes grâces, à incliner sa sainte volonté, à nous accorder les faveurs que nous sollicitons.

Une seconde différence est que, pour l'accomplissement de l'effet *ex opere operato*, il n'est pas nécessaire que celui qui offre le sacrifice demande particulièrement cet effet ou qu'il ait l'intention qu'il se produise; la prière du ministre du sacrifice n'y est pour rien; la promesse faite par Notre-Seigneur Jésus-Christ suffit. Le sacrifice produit cet effet comme le sacrement produit le sien; c'est assez que ni le ministre, ni le sujet à qui le ministre l'applique n'y mettent d'obstacle. Mais l'effet de pure impétration ne sera produit, la grâce particulière que l'on désire ne sera accordée que si elle est réellement demandée, si l'intention du prêtre ou de celui en faveur de qui il offre le Saint Sacrifice a pour objet telle grâce déterminée. Toute bonne œuvre peut servir à obtenir quelque chose de Dieu, mais il faut qu'elle soit faite en vue de cette faveur; le sacrifice de l'Eucharistie a une vertu infinie auprès de Dieu pour nous procurer ses bienfaits, mais il faut que cette vertu soit appliquée à quelque cas particulier. Il ne suffirait pas d'avoir un trésor inépuisable à sa portée, si l'on n'en usait pas, même pour se procurer les choses nécessaires à la vie, on n'en traînerait pas moins une existence misérable. De même l'efficacité impétratoire du Saint Sacrifice demeure inutile et sans emploi, si l'on n'en use pas pour obtenir de Dieu les mille grâces dont on a besoin chaque jour.

Une troisième différence enfin est que l'effet que le Saint Sacrifice produit par lui-même, *ex opere operato*, est infaillible, car il est fondé sur une promesse absolue qui ne peut manquer de s'accomplir, si celui en faveur de qui elle est faite n'y met pas d'obstacle. Au contraire, l'effet qui n'est pas *ex opere operato* n'est pas produit infailliblement. Pourquoi le serait-il? Aucune promesse ne l'a attaché à l'oblation du sacrifice: celui qui offre le sacrifice ne peut pas le réclamer comme une chose qui lui soit due; aussi est-ce par la prière qu'il espère l'obtenir. Sans doute la prière obtient infailliblement son effet à cause des promesses de

Jésus-Christ, si elle est faite avec toutes les conditions voulues; sans doute encore, la prière trouve une force, une efficacité beaucoup plus grande dans son union avec le Saint Sacrifice, et elle obtient plus facilement ainsi son effet, même si elle n'est pas parfaite ; mais ce n'est pas au sacrifice qu'elle doit son efficacité infaillible, c'est à la promesse que le Seigneur a faite lorsqu'il nous a dit : *Si vous demandez quelque chose à mon Père en mon nom, il vous le donnera* [1].

On pourrait objecter que les demandes faites ainsi en vertu du saint sacrifice de l'Eucharistie le sont par Jésus-Christ lui-même qui est le principal offrant, qu'il est impossible que Jésus-Christ ne soit pas exaucé, que par là même on doit obtenir infailliblement tout ce que l'on demande par l'oblation du sacrifice de la messe, pourvu qu'on n'y mette pas soi-même obstacle, que par conséquent il n'y a pas de différence sous ce rapport entre les fruits produits *ex opere operato* et ceux qui ne le sont pas.

Pour répondre à cette difficulté, il suffit de remarquer que si Jésus-Christ a attaché d'une manière infaillible certains effets à l'oblation du Saint Sacrifice, il ne s'est pas obligé à demander toujours avec le prêtre ce qu'il plairait à celui-ci d'implorer en son nom. Les prières bien faites ne sont jamais inutiles, et l'on peut le dire à plus forte raison de celles qui sont jointes à la célébration du Saint Sacrifice ; mais Dieu n'a pas aliéné pour cela sa volonté. Il a égard à nos prières, mais il les exauce selon que le réclament sa sagesse, sa miséricorde et sa justice. Jésus-Christ ne demande pas à son Père avec ceux qui offrent le Saint Sacrifice, ce qui serait contraire à sa gloire ou au plus grand bien des hommes. Il s'est réservé d'offrir et d'exaucer nos prières dans la mesure et le temps qu'il lui plaît. Sans doute il s'est engagé à exaucer nos prières, mais seulement celles que nous pourrions lui faire, si nous voyions toutes choses comme il les voit dans sa lumière infinie.

Signalons enfin une quatrième différence. L'efficacité *ex opere operato* du sacrifice de l'Eucharistie est moins universelle que l'autre ; comme nous l'avons dit précédemment et comme nous aurons encore l'occasion de le constater, elle s'exerce en faveur de personnes moins nombreuses; de plus, son effet est certain et dé-

1. Si quid petieritis Patrem in nomine meo dabit vobis. (*Joann.*, XVI, 23.)

terminé, tandis que l'efficacité d'impétration peut embrasser toutes les grâces que la divine miséricorde a coutume d'accorder aux hommes. Ce n'est pas un bienfait en particulier, mais toutes sortes de bienfaits que l'on obtient en vertu du Saint Sacrifice. Le prêtre est le délégué universel de l'humanité entière et particulièrement de l'Église auprès de Dieu; il prie pour tous, mais il le fait surtout lorsqu'il célèbre les saints mystères; c'est alors qu'il peut demander et obtenir avec une abondance incomparable tous les fruits qui ont découlé du sacrifice sanglant de la croix.

On voit donc que si les fruits du Saint Sacrifice produits *ex opere operato* le sont infailliblement et l'emportent ainsi sur ceux qui ne sont produits qu'accidentellement, par suite des prières faites en union avec l'immolation de la sainte victime, ceux-ci l'emportent à leur tour par la multitude de personnes et d'objets auxquels ils s'étendent. Nous avons maintenant à examiner quels sont ces divers fruits.

IV.

EN QUEL SENS ON PEUT ATTRIBUER L'OBTENTION DE L'ÉTAT DE GRACE ET LA RÉMISSION DU PÉCHÉ MORTEL AU SACRIFICE DE L'EUCHARISTIE

La plus précieuse des grâces que l'homme puisse recevoir en ce monde, celle sans laquelle les autres ne seraient rien, est la rémission du péché soit originel, soit mortel. Peut-on considérer cet inestimable bienfait comme un fruit du sacrifice de la messe? et s'il l'est en quelque manière, comment l'est-il et jusqu'à quel point? Comment cet adorable mystère concourt-il à faire d'un pécheur un enfant de Dieu et un héritier de son royaume [1]?

1. Quatuor sunt effectus sacrificii Eucharistici, prout quatuor sunt ejus dotes ac qualitates, nempe sacrificium hoc *latreuticum* est, *eucharisticum*, *propitiatorium* et *impetratorium*.

1° Uti *latreuticum*, cultum divinæ Majestati debitum reddit; cum enim infinita sit victima quæ offertur, ideo infinitus cultus tribuitur Deo, cui ipsa offertur; — 2° ut *eucharisticum*, dignas gratias de perceptis muneribus, ac præsertim de redemptionis beneficio, Deo agit per ejus Filium, qui victima simul est ac sacerdos; 3° ut *propitiatorium*, remittit peccata et pœnas : primo peccata, prout Tridentinum docet : *Hujus* (sacrificii) *oblatione placatus Dominus gratiam et donum pœnitentiæ concedens, crimina et peccata etiam ingentia dimittit*. Et in liturgia S. Jacobi omnium orientalium antiquissima legitur : *Offerimus tibi incruentum sacrificium pro peccatis nostris et ignorantiis populi;* et Cyrillus Hierosolymitanus vocat Eucharistiam *hostiam propitiationis*.

Quelques théologiens ont répondu à cette question que le très saint sacrifice de la messe a par lui-même, *ex opere operato*, le pouvoir de conférer l'état de grâce et de remettre le péché mortel, non pas en changeant l'attrition en contrition parfaite, mais en infusant directement la grâce habituelle dans une âme où l'attrition existerait seule. D'après cette opinion, si un prêtre offrait le Saint Sacrifice pour un pécheur, et qu'au moment même du sacrifice, ce pécheur eût réellement quelque sentiment d'attrition, ce serait assez pour que ses fautes fussent pardonnées et qu'il rentrât en grâce avec Dieu.

Les paroles de la consécration du calice : « Qui sera répandu « pour vous et pour plusieurs pour la rémission des péchés : *Qui « pro vobis et pro multis effundetur in remissionem pecca- « torum*, » semblent favoriser ce sentiment. En effet beaucoup de Pères et de Docteurs catholiques les entendent de l'effusion mystique du sang de Jésus-Christ dans le sacrifice de nos autels. S. Augustin disait en un sermon sur les saints Innocents : « Le corps du « Seigneur est offert sur l'autel, et les âmes des martyrs n'avaient « pas tort de réclamer vengeance pour leur sang répandu au lieu « même où le sang du Christ coule pour les pécheurs [1]. » Cette effusion mystérieuse est donc un sacrifice pour la rémission des péchés; non pas seulement de la peine encourue à cause d'eux, mais de la culpabilité elle-même ; car c'est bien ce que signifie à proprement parler cette expression *rémission des péchés*. Aussi le pape Alexandre, traitant ce même sujet dans une épître décrétale, ne craint-il pas de dire : « Les crimes et les péchés sont effa- « cés par ces sacrifices offerts au Seigneur ; » et un peu plus loin

Notandum tamen cum D. Thoma et aliis communiter, sacrificium missæ non esse nobis propitiatorium, nisi mediate, quatenus vim habet impetrandi donum pœnitentiæ, seu gratiæ auxilium, quo et a mortalibus et a venialibus peccatis justificari et in justificatione sua homo crescere possit ; non autem immediate, ut sacramenta Baptismi et Pœnitentiæ. Item et pœnas peccatorum hominibus justis remittit, et quidem immediate et per se, ut communiter docent cum Angelico ; et patet ex Tridentino, ubi habetur : *Animas in purgatorio detentas fidelium suffragiis, potissimum vero acceptabili altaris sacrificio juvari* : alia autem via defuncti juvari non possunt, quam immediata pœnarum remissione ; — 4° ut *impetratorium* nobis impetrat bona tum spiritualia, tum etiam temporalia, quatenus ista animæ prosunt, etc. (SCAVINI, *Theol. mor. univers.*, tract. *de Euchar.*, p. II, cap. II.)

1. Super altare corpus Domini offertur, nec immerito illic vindictam sanguinis postulabant, ubi et pro peccatoribus Christi sanguis effunditur. (S. AUGUST., serm. *de SS. Innocent.* IV.)

il ajoute : « De telles oblations seront agréables au Seigneur ; il « apaisera sa colère et il pardonnera les fautes les plus graves [1]. » Il semble que les Pères du concile de Trente se souvenaient de ces paroles du saint Pontife lorsqu'il disait : « Le Seigneur, apaisé « par l'oblation de ce sacrifice, accorde la grâce et le don de péni- « tence et remet même les péchés les plus graves [2]. » Un peu plus haut il avait dit que « ce sacrifice est véritablement propitiatoire, « et que si nous approchons de Dieu avec un cœur franc et une « foi irréprochable, avec crainte et révérence, avec contrition et « pénitence, par lui, nous obtiendrons miséricorde et nous trouve- « rons la grâce et le secours nécessaire en temps opportun [3]. » Ce n'est pas de la contrition parfaite qui efface d'elle-même les péchés, mais de l'attrition ou contrition imparfaite, comme il la nomme ailleurs, que le saint concile entend parler ici. On pourrait citer d'autres passages, soit des Pères, soit des Conciles, qui reconnaissent au saint sacrifice de l'Eucharistie la vertu d'effacer les péchés ; mais ceux que nous avons apportés suffisent, et nous passons à une autre preuve.

On ne peut pas dire que le sacrifice de la messe est offert à Dieu pour satisfaire à sa justice et produire les mérites nécessaires à notre rançon : le sacrifice de la croix a pleinement rempli cette fin et il ne reste rien à faire sous ce rapport. Son effet doit donc être de les appliquer à chacun de nous, et de nous procurer ce pardon que Jésus-Christ a mérité pour tous par sa passion et par sa mort. C'est le sens nécessaire de ces paroles de S. Ambroise : « Le « Christ est offert et s'offre sur l'autel pour nous pardonner nos « péchés [4] ; » et de ces autres de S. Jérôme : « Le Christ est le veau gras immolé pour le salut des pénitents [5]. » Qu'on parcoure

1. Crimina atque peccata oblatis his Domino sacrificiis delentur.... Talibus hostiis delectabitur et placabitur Dominus, et peccata dimittet ingentia. (ALEXAND. papa, *epist. I decretal.*, cap. IV.)

2. Hujus quippe oblatione placatus Dominus, gratiam et donum pœnitentiæ concedens, crimina et peccata etiam ingentia dimittit. (*Concil. Trident.*, sess. XXII, cap. II.)

3. Docet sancta synodus sacrificium istud vere propitiatorium esse, per ipsumque fieri ut si cum vero corde et recta fide, cum metu et reverentia, contriti ac pœnitentes, ad Deum accedamus, misericordiam consequamur, et gratiam inveniamus in auxilio opportuno. (*Id.*, *ibid.*)

4. Christus offertur et offert se ipse ut peccata nostra dimittat. (S. AMBROS., lib. I *de Offic. ministr.*, cap. XLVIII.)

5. Christus est vitulus saginatus qui ad pœnitentium immolatur salutem. (S. HIERON., epist. XVI *ad Damas.*)

les diverses liturgies et l'on reconnaîtra que, dans toutes, l'oblation du sacrifice est faite avec l'intention d'obtenir la rémission des péchés [1]. Dans le canon de la messe il est dit que nous offrons ce divin sacrifice pour la rédemption de nos âmes [2]. D'ailleurs il est de l'essence même du sacrifice d'être offert pour obtenir le pardon des péchés ; l'offrir à cette intention est, d'après S. Paul lui-même, la fonction principale du prêtre. Il est revêtu du sacerdoce « pour « offrir des dons et des sacrifices pour les péchés : » *Ut offerat dona et sacrificia pro peccatis* [3]. Et puisque le sacrifice de l'Eucharistie, le plus saint et le plus parfait que Dieu lui-même ait pu laisser à son Église, est offert pour la rémission des péchés, il doit nécessairement procurer cette rémission de la manière la plus parfaite ; il doit effacer la faute en même temps qu'il remet la peine.

On pourrait dire encore, en faveur de cette opinion, que les sacrements de la nouvelle loi remettent les péchés par leur propre vertu et que le sacrifice de l'Eucharistie ne doit pas être au-dessous d'eux ; enfin que puisque Jésus-Christ était libre de donner une efficacité si précieuse au sacrifice qu'il instituait pour nous, il ne convenait pas qu'il la lui refusât.

Tels sont les principaux motifs sur lesquels s'appuie la première opinion, d'après laquelle le sacrifice de l'Eucharistie effacerait les péchés mortels et conférerait l'état de grâce, par sa propre vertu, à ceux en faveur de qui il serait offert.

D'autres théologiens de grande autorité ont soutenu au contraire que le sacrifice de l'Eucharistie ne saurait en aucune manière procurer la première grâce et la rémission du péché mortel [4]. Ils posent en principe que le Saint Sacrifice ne peut agir par sa propre

1. Ut ea deleantur delicta quæ admisimus, et ut toti populo tuo sis propitius, ut tibi grato et divino oblato sacrificio, digni habeamur vita æterna. (*Ex liturgia* S. Jacobi.)

Ut fiat acceptabile pro peccatis nostris et populi ignorantia. (*Ex liturg.* S. Basilii.)

Fac nos dignos offerre tibi dona et sacrificium, et sacrificium speciale pro nostris peccatis, atque ignorantiis populi, et præsta ut inveniamus gratiam in conspectu tuo. (*Ex liturg.* S. Chrysost.)

2. Memento, Domine, famulorum famularumque tuarum.... pro quibus tibi offerimus, vel qui tibi offerunt hoc sacrificium.... pro redemptione animarum suarum. (Apud *Missale romanum.*)

3. *Hebr.*, v, 1.

4. Ita sentit Cano, lib. XII *de locis,* cap. xxiii ad ix ; Cordub., lib. II, q. iii, n. 4 ; Lindanus, lib. IV *Panopliæ,* cap. xv et liii ; Alala, *de Tradit.,* p. III, consid. v.

force et en vertu de son institution que sur l'homme déjà justifié ; c'est, disent-ils, ce qui ressort clairement des textes du concile de Trente et de ceux des Pères cités par l'opinion adverse. Il ne peut donc pas, à ce titre, délivrer l'homme du péché mortel ; il ne peut produire ce que son action suppose existant déjà.

Ces deux opinions telles qu'elles sont exprimées ne sont pas admissibles. Peut-être leur défaut consiste-t-il simplement en ce point que ceux qui les soutiennent ne se sont pas expliqués assez clairement. Ils n'ont pas distingué entre les deux modes d'opération du sacrifice dont nous avons parlé plus haut. Or il est nécessaire de les avoir présents à la pensée pour bien traiter cette question.

Nous dirons donc, *premièrement*, que l'on ne peut refuser au saint sacrifice de la messe la vertu *d'obtenir de Dieu la rémission des péchés*, même mortels, et même sous le rapport de la culpabilité ; par conséquent l'infusion de la grâce dans l'âme. Il n'est pas probable que les auteurs cités en faveur de la seconde opinion, qui refusent au sacrifice eucharistique la vertu d'effacer le péché mortel, aient été contraires à cette assertion. Ce qu'ils n'admettaient pas, c'était uniquement l'abolition du péché mortel *ex opere operato*. On ne peut pas supposer qu'ils aient repoussé toutes les autorités des Conciles et des Pères affirmant que le Saint Sacrifice efface les péchés même les plus grands. On ne peut pas supposer davantage qu'ils aient généralement admis, comme un ou deux l'ont fait, qu'il ne s'agit dans ces textes que de la peine due aux péchés et nullement des péchés eux-mêmes ; la violence faite aux textes serait trop grande, et tout le monde avouera que remettre de grands péchés, ce n'est pas seulement remettre la peine méritée par eux ; de même, offrir le Saint Sacrifice pour la rédemption des âmes, *pro redemptione animarum*, c'est plus que l'offrir pour la rémission des peines dues aux péchés. Aussi le saint concile de Trente distingue-t-il entre les péchés et leur châtiment, lorsqu'il dit que ce sacrifice est offert pour les péchés et les peines des vivants, *pro vivorum peccatis, pœnis*, etc. Il dit en même temps que par l'oblation non sanglante du Saint Sacrifice, les fruits du sacrifice sanglant sont appliqués avec une abondance extraordinaire [1]. Pourrait-on dire que cette application est extrêmement

1. Cujus quidem oblationis, cruentæ inquam, fructus per hanc uberrime percipiuntur. (*Concil. Trid.*, sess. XXII, cap. II.)

abondante? ne pourrait-on pas la considérer au contraire comme très restreinte, si elle n'allait qu'aux peines méritées par les péchés et nullement aux péchés eux-mêmes? Enfin la pratique de la sainte Église est un témoignage évident de sa croyance : elle n'offre pas le sacrifice uniquement pour obtenir la rémission de la peine, mais en même temps pour la justification du pécheur. Cette justification peut donc être en quelque manière l'effet de ce sacrifice. L'offrirait-elle à cette intention s'il était inutile de le faire?

Il faut dire en second lieu que le saint sacrifice de l'Eucharistie ne remet pas le péché mortel, et ne procure pas la première grâce directement par lui-même, *ex opere operato*. Il pourrait néanmoins produire directement cet effet, mais par accident, comme nous le verrons, et non pas uniquement par sa propre vertu [1].

Les Pères et les anciens théologiens ne parlent pas de la vertu qu'aurait le saint sacrifice de la messe de remettre les péchés mortels directement et par lui-même. Leur silence sur ce point important fait assez connaître quelle était leur opinion. Évidem-

1. Primo itaque dubitari solet an hoc sacrificium conferat ex opere operato primam gratiam et remissionem peccati mortalis : sermo autem est de sacrificio ut sacrificium, non ut sacramentum est.

Communis et vera sententia theologorum omnium negat talem efficaciam in hoc sacrificio. Probatur primo ex verbis ejusdem Tridentini supra relatis; cum enim ibi definitum esset hoc sacrificium esse vere propitiatorium et per ejus oblationem deleri peccata, statim declarat modum quo id fiat : *Hujus quippe*, inquit, *oblatione placatus Dominus, gratiam et donum pœnitentiæ concedens, crimina, et peccata etiam ingentia dimittit*. Non ergo dimittuntur, supposita sola attritione ante sacrificium, sed adveniente pœnitentia quæ conceditur intuitu ejusdem sacrificii. Non obstant verba præcedentia : *Per hoc sacrificium fieri ut si cum vero corde et recta fide, cum metu et reverentia, contriti et pœnitentes ad Deum accedamus, misericordiam consequamur, et gratiam inveniamus in auxilio opportuno*. Sensus enim debet esse (ut notavit Vasquez, n. 14) accedentem cum attritione, postea ipsamet oblatione consequi auxilium ut disponatur ad contritionem et veniam suorum peccatorum.

Secundo probatur quia si sacrificium cum attritione delet ex opere operato culpam mortalem, ergo posset aliquis cum attritione sola nota, faciendo sibi applicari missam, absque ulla contritione accipere omnia sacramenta, saltem præter Eucharistiam, etc.

Tertio argui potest quia, si sacrificium haberet eam efficaciam in iis pro quibus offertur, posset sacerdos offerre unam missam pro omnibus qui sunt in peccato mortali cum attritione, et tunc justificarentur. Si enim ea efficacia arguitur ex eo quod hoc sacrificium offeratur pro peccatis, hinc argueretur posse per unam missam justificari omnes peccatores; quia pro eorum omnium peccatis offerri potest, et de facto offertur.... Huc usque convenio libenter cum Suarez, Vasquez et aliis recentioribus, qui illam efficaciam ad immediate justificandum negant huic sacrificio. (De Lugo, *de Euchar.*, disp. XIX, sect. 9.)

ment s'ils avaient cru que le Saint Sacrifice possédât une telle efficacité, ils n'auraient pas manqué de le dire; mais ils n'ont même pas pensé qu'il fût utile de mentionner cette supposition, ni à plus forte raison de la combattre. Sur quoi s'appuierait-elle? L'institution du Saint Sacrifice ne prouve aucunement qu'il ait cette vertu. Sa valeur est infinie, car c'est l'oblation du corps et du sang de Jésus-Christ faite par lui-même ; il est tout à la fois principal prêtre et victime sur l'autel, et il s'offre comme propitiation pour les péchés ; mais il n'a pas dit dans quelle proportion seraient appliqués à telle ou telle personne les mérites dont il dispose en vertu du Saint Sacrifice; il n'a pas fait de promesse. Le sacrifice sanglant de la croix n'a pas effacé directement par lui-même les péchés des hommes, mais il a rendu leur pardon possible et facile pour plusieurs : pourquoi le sacrifice non sanglant de l'autel le ferait-il plutôt, s'il n'y a pas de promesse formelle en sa faveur? Or il est impossible d'en citer quelqu'une.

Dans le saint Évangile, nous voyons bien que Notre-Seigneur promet la vie éternelle à ceux qui mangent sa chair et qui boivent son sang sous les espèces eucharistiques, mais il ne fait pas de semblable promesse à ceux pour qui le Saint Sacrifice est offert. Les paroles de la consécration du calice disent bien que son sang sera répandu pour les apôtres et pour plusieurs pour la rémission des péchés : *Qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum;* mais ce texte ne prouve rien. Outre qu'on peut l'interpréter de l'effusion du sang divin qui eut lieu pendant la passion, si même on l'entend de l'effusion mystique qui s'accomplit sur nos autels, les paroles sacrées sont suffisamment accomplies par la rémission des fautes vénielles; et si on veut les étendre à la rémission des fautes mortelles elles-mêmes, il n'est pas nécessaire de les entendre de la rémission *ex opere operato*, mais il suffit que cet adorable sacrifice procure les grâces qui amènent le pardon.

Une autre preuve de la même vérité.

Dans les passages des actes des conciles ou des écrits des Pères qui ont trait au pardon des péchés que procure le Saint Sacrifice, on ne voit jamais que ce pardon soit conféré sans une disposition suffisante, une contrition sincère de la part de ceux qui le reçoivent ; mais il est toujours dit, d'une manière plus ou moins explicite, que le Saint Sacrifice peut obtenir ces dispositions à ceux pour

qui on l'offre. C'est bien le sens de ces paroles du concile de Trente : « Le Seigneur, apaisé par l'oblation de ce sacrifice, accorde la grâce « et le don de pénitence, et il remet les crimes et les péchés même « les plus graves [1]. » Sans doute c'est dans le même sens qu'il faut entendre les mots qui précèdent immédiatement ceux que nous venons de citer : « Pour que nous obtenions miséricorde, et que « nous trouvions grâce, au moyen d'un secours opportun [2] : » A quoi nous servira ce secours opportun, sinon à transformer nos cœurs par une conversion sincère et une véritable pénitence? Le saint concile n'a donc jamais dit ni donné à entendre que le sacrifice de l'Eucharitie produit la rémission des péchés mortels et l'état de grâce dans une âme, immédiatement par lui-même et sans la contrition parfaite. Et si même le don de pénitence, la contrition dont parle le concile n'était pas la contrition parfaite, il faudrait remarquer encore qu'il ne dit pas que cette contrition suffise pour que le sacrifice dépose dans l'âme la première grâce et la rémission des péchés, mais pour que nous trouvions *miséricorde et grâce dans un secours opportun*. Si nous sommes déjà en état de grâce, ce secours aidera à notre persévérance et à notre avancement dans la perfection ; si par malheur nous étions gravement coupables, nous obtiendrions plus facilement, grâce à lui, le don de la pénitence parfaite. Enfin le concile ne parle pas ici particulièrement de l'effet produit *ex opere operato*, mais des divers effets du Saint Sacrifice en général, puisqu'il dit d'une manière absolue que les fruits du sacrifice sanglant de la croix nous sont donnés très largement au moyen du saint sacrifice de l'Eucharistie ; or il y a d'autres fruits du sacrifice de la croix que ceux que l'on désigne par ces mots : *ex opere operato ;* ce n'est donc pas de ces derniers uniquement qu'il parle ; et s'il dit que le Saint Sacrifice est utile pour la rémission des péchés, il ne prétend pas définir que cette rémission s'opère directement et infailliblement comme un effet nécessaire de cet adorable sacrifice [3].

1. Hujus quippe oblatione placatus Dominus, gratiam et donum pœnitentiæ concedens, crimina et peccata etiam ingentia dimittit. (*Concil. Trident.*, sess. XXII, cap. II.)

2. Ut misericordiam consequamur, et gratiam inveniamus in auxilio opportuno. (*Id., ibid.*)

3. Jam vero hæc prior pars nostræ sententiæ testimonio præclaro concilii Tridentini, in quo perspicue definita est, confirmatur, nam sess. XXII, cap. II, sic dicitur : *Hujus quippe oblatione placatus Dominus, gratiam et donum pœni-*

Il ne faut que réfléchir un instant pour voir quelle multitude d'inconvénients résulteraient de la doctrine que nous combattons.

Le premier serait qu'un prêtre qui offrirait le Saint Sacrifice en état de péché mortel, s'il avait la contrition imparfaite, serait purifié de son péché au moment de la consécration comme s'il recevait le sacrement de pénitence ; et l'on ne pourrait pas dire qu'il pèche parce qu'il ose offrir le Saint Sacrifice n'ayant qu'une contrition imparfaite, car il n'y aurait nulle injure pour cet adorable mystère de s'en approcher dans de telles dispositions, s'il avait le pouvoir de justifier ainsi le pécheur. Rien ne lui interdirait de célébrer la messe tout en connaissant que sa contrition serait imparfaite, puisque l'oblation du Saint Sacrifice aurait pour effet propre de le mettre en état de grâce; il n'y aurait pas pour lui obligation de se confesser, ce qui est contraire aux décrets des conciles. Tel est le premier inconvénient de l'opinion d'après laquelle le Saint Sacrifice remettrait les péchés mortels par lui-même, comme le sacrement de Pénitence, moyennant l'attrition. On voit qu'elle conduit tout droit à l'hérésie.

Mais cet inconvénient si grave n'est pas le seul. Supposez un

tentiæ concedens, crimina et peccata etiam ingentia dimittit. Quibus verbis non solum definit concilium oblatione hujus sacrificii deleri culpas, sed modum etiam explicat, quo remittuntur, nempe dum ejus oblatione placatus Deus concedit spiritum veræ contritionis, per quam reconciliamur cum Deo, sicut idem concilium sess. XIV, cap. IV, definit ; per gratiam autem et donum pœnitentiæ non intelligit duo diversa, nempe gratiam habitualem et donum contritionis, sed idem omnino, nempe veram ipsam contritionem, quæ est gratia, et donum Dei, quorsum enim gratiæ habitualis, et contritionis simul meminisset? Quod vero verbis proxime præcedentibus de hoc sacrificio loquens dixerat in hunc modum : *Per ipsumque* (nempe sacrificium) *fieri ut si cum vero corde et recta fide, cum metu et reverentia, contriti ac pœnitentes ad Deum accedamus, misericordiam consequamur, et gratiam inveniamus in auxilio opportuno*, nonnulli ita intelligunt, ut si quis per contritionem perfectam ad Deum accedat, virtute hujus sacramenti consequatur auxilium gratiæ ad bene operandum et merendum, et in justificationem perseverandum. Quorum interpretatio mihi non probatur ; quoniam inepte postea subjungeret causam illis verbis superius citatis : *Hujus quippe oblatione placatus Deus*, etc., quod enim ingentia peccata oblatione hujus sacrificii remittat Deus eo modo, quo diximus, non est causa ob quam concedat etiam vere contritis et pœnitentibus auxilium gratiæ ad bene operandum et perseverandum in gratia : per contritos igitur et pœnitentes intelligit concilium eos, qui contritione imperfecta, quæ sæpenumero dicitur contritio, dispositi ad Deum accedunt ; sic enim dispositis oblatione hujus sacrificii placatus Deus concedere solet spiritum perfectæ contritionis, quo ingentia etiam peccata illis remittuntur. (VASQUEZ, in III, disp. CCXXVIII, cap. II.)

pécheur qui a commis des fautes très graves et très nombreuses. Il se trouve un moment touché par la crainte de l'enfer, et regrette de s'être exposé à y tomber : ce n'est qu'une contrition très imparfaite; mais il arrive sans qu'il y pense davantage qu'un prêtre offre pour lui le Saint Sacrifice, même d'une manière générale et sans lui en appliquer le fruit autrement qu'à ceux qui assistent à la messe, ou dont il fait mémoire. D'après l'opinion que nous repoussons, ce pécheur serait, sans rien faire de plus et sans le savoir, délivré de ses fautes et réconcilié avec Dieu.

Une troisième conséquence inacceptable. Le sacrement de Pénitence ne serait plus nécessaire pour la rémission des péchés mortels. Il suffirait qu'un prêtre offrît le Saint Sacrifice pour les pécheurs; les fautes étant pardonnées, la confession et l'absolution deviendraient superflues. Et pourquoi n'irait-on pas plus loin encore dans cette voie et ne dirait-on pas que le Saint Sacrifice effacerait aussi bien le péché originel en ceux pour qui on l'offrirait, pourvu qu'ils n'y missent pas d'obstacle?

Il est inutile d'en dire davantage, et l'on voit, par les conséquences de cette opinion, combien elle s'accorde peu avec la foi de la sainte Église, puisqu'elle conduit tout droit à l'hérésie.

Il faut poser une troisième conclusion. Le sacrifice de l'Eucharistie n'a pas la vertu, même par mode d'impétration, de procurer ou d'obtenir immédiatement, moyennant la seule attrition, la rémission du péché mortel à celui qui en est coupable. *Immédiatement* veut dire ici, sans qu'il soit besoin ni de contrition véritable, ni de confession ; sans que l'attrition se trouve transformée en une disposition plus parfaite. Un tel effet serait contraire à la loi ordinaire établie de Dieu, ou du moins en dehors d'elle ; ce serait une irrégularité, un désordre. Dieu a établi que personne ne serait justifié que par le baptême ou l'absolution, réellement reçus ou du moins, en cas d'impossibilité, sincèrement désirés, avec accompagnement de contrition parfaite. Demander à Dieu qu'il pardonne le péché mortel et infuse la grâce habituelle dans une âme par quelque autre moyen, serait aussi peu raisonnable que lui demander qu'il imprime le caractère du sacerdoce à quelqu'un qui ne recevrait pas le sacrement de l'Ordre. Sans doute, un tel miracle n'est pas au-dessus de la puissance de Dieu ; mais s'il peut le faire, il ne le fait pas, parce qu'il a établi des moyens ordinaires d'arriver à ce but qui sont très suffisants, et auxquels il veut

qu'on ait recours. On ne peut pas même offrir le Saint Sacrifice à Dieu pour obtenir le pardon de quelque faute mortelle dans de semblables conditions : ce serait une injure, une sorte de révolte contre lui, puisque le pouvant bien on ne voudrait pas recourir aux moyens qu'il a institués et on chercherait en quelque sorte à lui faire violence, pour obtenir cette grâce contre sa volonté exprimée, en recourant au plus grand et au plus sacré des actes de la religion. Ce n'est pas le pardon, mais un jugement plus sévère qu'obtiendrait une prière de ce genre, appuyée sur l'oblation du Saint Sacrifice.

Une quatrième et dernière conclusion est que le très saint et très adorable sacrifice de l'Eucharistie peut nous procurer la grâce habituelle et la rémission du péché mortel, en nous obtenant une disposition suffisante pour que Dieu nous les accorde. Cette vérité ressort nécessairement de ce que nous avons établi jusqu'ici. Nous avons vu, en effet, qu'on peut offrir le Saint Sacrifice pour obtenir ce fruit, et nous avons reconnu en second lieu qu'il ne le produit pas par lui-même, à la manière des sacrements ; ce ne peut donc être que par mode d'impétration, car il n'en existe pas un troisième. Mais, même de cette manière, il ne le procure pas immédiatement à ceux pour qui on l'offre ; il ne peut donc le faire qu'en leur obtenant les moyens nécessaires pour y arriver, c'est-à-dire une disposition suffisante. On chercherait en vain une autre voie pour arriver à ce but. C'est dans ce sens qu'il faut entendre tous les textes des Pères cités en faveur de la première opinion ; il suffit de les relire pour s'en convaincre. C'est la doctrine enseignée généralement par les scholastiques, au témoignage de Suarez. S. Thomas dit quelque part que la Sainte Eucharistie, pour agir en qualité de sacrement, exige la vie spirituelle en ceux qui le reçoivent ; mais, comme sacrifice, son action s'étend même sur les autres en faveur de qui on l'offre, et elle n'exige pas qu'ils aient la vie spirituelle en acte, mais seulement en puissance. Il ajoute : « Si donc le sacrifice les trouve convenablement « disposés, il leur obtient la grâce, et par conséquent il détruit « en eux le péché mortel, non pas comme cause prochaine, mais « en leur obtenant la grâce de la contrition [1]. » C'est bien le même

1. Et ideo si eos dispositos inveniat, eis gratiam obtinet, et per consequens peccata mortalia in eis delet, non sicut causa proxima sed in quantum gratiam contritionis eis impetrat. (S. Thom., IV, d. xii, q. ii, q. 2 ad 4.)

enseignement exprimé en ces termes par le concile de Trente : « Le Seigneur, apaisé par ce sacrifice, accorde la grâce et le don « de pénitence et remet les crimes et les péchés graves [1]. »

Il reste à expliquer la qualité ou la vertu de cette intercession. Est-elle infaillible, et peut-on dire qu'elle agit *ex opere operato*, ou bien son effet est-il incertain ?

On trouve des autorités graves en faveur de son infaillibilité et on en trouve d'autres qui lui sont contraires.

Durand et Melchior Canus disent que le Saint Sacrifice n'ob-

1. Hujus quippe oblatione placatus Dominus, gratiam et donum pœnitentiæ concedens, et crimina et ingentia peccata dimittit. (*Concil. Trid.*, sess. XXII, cap. II.)

On nous permettra de citer une page du savant cardinal Franzelin sur cette question.

Docet concilium l. C., sacrificium missæ *pro peccatis* offerri debere. Quomodo autem possit dici propitiatorium pro peccatis, declaratione indiget. Ex comparatione enim capitum doctrinæ de justificatione constat, in præsenti ordine nullum esse medium ordinarium sanctificationis immediatæ nisi vel *ex opere operantis*, vel *ex opere operato per sacramenta ;* unde etiam constat, sacrificium sub formali ratione sacrificii non esse ordinatum ad immediatam nostram justificationem et sanctificationem per gratiam habitualem ; imo si ita esset illud sub hac ratione accensendum esset sacramentis novæ legis. Ex altera vero parte sacrificium Eucharistiæ in liturgiis, a Patribus et in universa traditione prædicatur *propitiatorium pro peccatis*. Hoc igitur intelligi debet non de efficacia ad immediatam justificationem, sed de propitiatione Dei, qua per aliud medium interpositum homo peccator ad justificationis gratiam perducatur, ut docuit concilium ibid., cap. II. « Docet sancta synodus sacrificium istud vere propitiatorium esse.... Hujus quippe *oblatione placatus Dominus, gratiam et donum pœnitentiæ concedens*, crimina et peccata etiam ingentia dimittit. »

Hac autem doctrina posita remanet declarandum, quomodo ratio propitiationis differat ab impetratione ; videtur enim hoc totum nihil esse aliud quam impetratio gratiarum actualium, quibus peccator ad pœnitentiam, et per hanc ad justificationem perducatur ; tum vero hæc propitiatio ab impetratione in genere non differt nisi objecto, quatenus hic impetrantur gratiæ directæ ad remissionem peccatorum obtinendam. Solutio hujus difficultatis jam continetur in verbis ipsis concilii : *Hujus sacrificii oblatione placatus*, Dominus *concedit gratiam et donum pœnitentiæ*. Peccata, scilicet, præsertim crimina et peccata ingentia causa sunt, cur justitia divina uberiores gratias subtrahat, quas, nisi peccata obstarent, divina bonitas concedere vellet. Jam per sacrificium quo satisfactio in cruce consummata pro determinatis peccatoribus divino conspectui exhibetur, et ita eis specialiter applicatur, hæc justa ira Dei placatur ne pœnam inferat subtractionis gratiarum, quam proinde placationem consequitur divina misericordia, et liberalitas in concedendis gratiis abundantioribus, et per has ulterius, accedente hominis cooperatione, perficitur pœnitentia et justificatio. Propitiatio igitur respicit directe placandam *justitiam, ne pœnam inferat*, impetratio divinam *bonitatem ac misericordiam, ut beneficia concedat*. (Franzelin. card., tract. *de SS. Euchar.*, thes. XIII.)

tient pas infailliblement à ceux pour qui on l'offre les grâces de contrition parfaite qui leur sont nécessaires pour que leurs péchés soient pardonnés. C'est un fait d'expérience, disent-ils, que tous les pécheurs pour lesquels on offre la sainte messe ne se convertissent pas immédiatement ; il arrive même souvent qu'ils ne se trouvent nullement portés à le faire. En second lieu, la contrition est une disposition libre, qui dépend de la volonté de l'homme : tout ce que l'on peut donc espérer c'est d'obtenir le secours de la grâce qui excitera quelques bons sentiments ou les fortifiera. Mais ce secours de la grâce ne peut pas aller jusqu'à imposer la contrition au pécheur malgré sa volonté, puisqu'il le priverait ainsi de sa liberté ; il peut seulement lui venir en aide, ce qui suppose la coopération de l'homme, coopération toujours incertaine qui ne permet pas que l'effet de la grâce obtenue par le Saint Sacrifice soit infaillible.

D'après une seconde opinion, l'effet impétratoire du sacrifice de l'Eucharistie est infaillible en soi, sous un certain rapport, en vertu d'une promesse. Pour qu'il puisse en être ainsi, il faut admettre d'abord que cette promesse n'est pas tellement absolue qu'elle ne dépende en rien de la disposition et de la coopération de celui qui doit en recueillir le profit. C'est, du reste, ce qui a lieu ordinairement pour les effets que produit la grâce. S'ils sont habituels, ils dépendent de la disposition actuelle, ou du moins ils demandent qu'elle n'y mette pas d'obstacle ; s'ils sont actuels et qu'il ne leur manque rien pour être ce qu'on nomme des actes humains complets, ils supposent nécessairement un consentement libre et une attention suffisante ; si ce sont seulement des impressions causées par la grâce excitante ou prévenante, ils exigent au moins, pour produire leur effet, que le moment soit opportun, car s'ils avaient lieu par exemple pendant que l'homme qui en est l'objet est livré au sommeil, de quelle utilité pourraient-ils être ? Le moment ne serait guère plus favorable au milieu de nombreuses et absorbantes occupations ; il n'est guère possible à l'homme, en pareille circonstance, de penser sérieusement à sa conversion. Ajoutez le fait d'expérience dont il est parlé plus haut : chacun sait bien qu'il ne suffit pas d'offrir la sainte messe à l'intention d'un pécheur pour qu'il se convertisse infailliblement. Mais, d'après l'opinion que nous exposons en ce moment, tout ceci prouve uniquement ou que l'homme est mal disposé lorsque

la grâce agit sur lui, ou plutôt que nous ignorons le moment auquel elle nous est donnée en vertu du Saint Sacrifice. Peut-être Dieu attend-il un moment favorable, choisi par sa miséricordieuse sagesse, pour nous accorder un secours qui, moyennant cette attention, ne sera pas perdu. Il n'est aucunement nécessaire que l'effet, pour être regardé comme infaillible, soit produit au moment même où le Saint Sacrifice est offert ; il suffit qu'il le soit au moment favorable, et telle doit être l'intention de celui qui offre le sacrifice. Et si l'on peut obtenir infailliblement une grâce en la demandant par la vertu du Saint Sacrifice, pourquoi n'obtiendrait-on pas de même que cette grâce soit donnée au moment le plus favorable pour qu'elle produise son effet ? Jésus-Christ a pu tout aussi bien établir qu'il en serait ainsi. Mais ce qu'il importe de prouver, c'est que la promesse a été faite.

Les paroles du concile de Trente : « Il arrive par lui que nous « obtenons la grâce dans un secours opportun : » *Per ipsumque fieri, ut gratiam inveniamus in auxilio opportuno* [1], sont favorables à cette opinion, aussi bien que ces autres : « Dieu accordant le don de pénitence : » *Donum pœnitentiæ concedente, etc.* Un secours opportun ne peut être qu'un secours efficace, et le don de la pénitence ne peut être aussi que la contrition parfaite qui remet les péchés même les plus graves. Néanmoins il est difficile de conclure de ces paroles du concile à une promesse rigoureuse que Jésus-Christ aurait faite d'accorder infailliblement les grâces qui lui seraient demandées en vertu du saint sacrifice de l'Eucharistie ; il est plus simple et plus sûr de dire qu'il n'en existe pas d'autre que la promesse générale d'exaucer toutes les prières adressées à son Père en son nom.

Laissons donc de côté ce qu'il y a d'obscur dans ces questions, et disons simplement que, selon toute vraisemblance, on obtient quelquefois, par le saint sacrifice de la messe, non seulement un secours suffisant, mais un secours efficace pour sortir du péché, c'est-à-dire la contrition elle-même. Les paroles du concile ne peuvent pas signifier moins, non plus que celles de S. Thomas que nous avons citées. Cette grâce peut être évidemment demandée à Dieu, et rien n'empêche qu'on offre le Saint Sacrifice à cette intention. Au contraire, c'est une des grâces qu'il convient le plus

1. *Concil. Trid.*, sess. XXII, cap. II.

d'implorer par la vertu du sang de Jésus-Christ, dont les mérites nous sont appliqués par le sacrifice de nos autels.

En second lieu, il paraît peu probable qu'on puisse dire de l'effet impétratoire du Saint Sacrifice qu'il est infaillible ; d'abord parce que les effets de l'Eucharistie, soit comme sacrement, soit comme sacrifice, sont mesurés à la disposition présente de ceux qui doivent en profiter et non pas à leurs dispositions futures ; autrement on pourrait dire que le sacrement donne la grâce à celui qui doit en bien user, et la refuse à celui qui en userait mal, toutes choses étant égales d'ailleurs. D'autre part, Dieu est libre dans la part qu'il fait à chacun de ses dons, et il peut arriver que quelqu'un moins bien disposé en éprouve plus l'effet qu'un autre qui l'est mieux.

Rien ne nous autorise à affirmer que Jésus-Christ ait fait une promesse particulière de donner une telle efficacité, soit absolument, soit sous condition au sacrifice de l'Eucharistie ; rien même n'en démontre la convenance. En effet, il suffit aux pécheurs, pour les encourager et leur donner bon espoir, de savoir qu'ils peuvent obtenir la grâce de la conversion par le Saint Sacrifice, s'ils y prennent quelque part avec crainte et respect. J'ajoute que s'ils prient pour eux-mêmes ou qu'ils offrent ce Saint Sacrifice, et qu'ils n'y apportent pas d'obstacle, ils obtiendront infailliblement cette grâce, ne fût-ce qu'en vertu de la promesse faite à toute prière. Mais qu'ils se gardent d'une trop grande confiance, car il peut se faire que, pour des raisons d'un ordre supérieur, il n'entre pas dans les desseins de la divine Providence d'accorder à tel pécheur la grâce de la contrition parfaite, au moins dans le temps où il la demande. Dieu seul connaît ce qui est bon à chaque moment pour tous et pour chacun. Nous devons le prier ; il a promis d'exaucer nos prières ; il le fera non pas selon nos vues, mais selon celles de sa sagesse et de sa bonté.

Nous avons cité un texte du concile de Trente, d'où l'on voudrait déduire une promesse d'infaillibilité en faveur de l'effet des prières qui s'appuient sur le Saint Sacrifice. Ce texte n'a aucun rapport à une promesse quelconque ; il proclame l'efficacité du Saint Sacrifice pour nous obtenir la grâce de Dieu, mais il la fait reposer sur la nature et la dignité de ce sacrifice, qui ne suffisent pas pour constituer cette infaillibilité que la volonté libre de Jésus-Christ pouvait y attacher ou non.

Il faut dire ici que cette doctrine, qui est celle de Suarez et celle de Vasquez, au moins pour les points principaux, n'est pas admise entièrement par le cardinal De Lugo [1]. Il semble au savant théologien que Vasquez, Suarez et les autres qui les ont suivis, ne se sont pas assez souvenus que le sacrifice de l'autel n'est pas seulement un sacrifice de louange et d'impétration, mais qu'il est aussi un sacrifice de propitiation. Il existait sous l'ancienne loi des sacrifices destinés à effacer certaines fautes : peut-on refuser au sacrifice par excellence, qui remplace tous les autres avec infiniment d'avantages, un pouvoir semblable? Il faudrait donc, selon lui, donner plus à la vertu propitiatoire du sacrifice de l'Eucharistie, vertu qui se trouve réduite à peu de chose, et tend à se confondre avec celle d'une prière ordinaire, d'après l'opinion de

1. Huc usque convenio libenter cum Suarez, Vasquez et aliis recentioribus, qui illam efficaciam ad immediate justificandum negant huic sacrificio; cæterum non omnino placet quod addunt, negari quidem non posse virtutem ad delenda peccata etiam mortalia; hanc tamen solum esse quatenus impetrat auxilia ad pœnitentiam vel contritionem, qua peccata proxime deleantur. Hoc, inquam, non videtur satis explicare virtutem quam concilia et Patres in hoc sacrificio agnoscunt. Aliud enim est quod potest operari hoc sacrificium quatenus impetratorium est; aliud vero quod operatur quatenus est propitiatorium seu expiatorium; quæ duo distinguenda maxime sunt : nam ut supra diximus et probavimus ex Tridentino, dicto c. I, in fine, debemus in hoc sacrificio agnoscere in gradu excellenti, quæ in variis legis veteris sacrificiis dispersa erant; quare cum in lege alia essent sacrificia ad impetrandum, alia ad gratiarum actionem, alia ad expiandum et purgandum peccatum ; debemus fateri hoc sacrificium non esse solum hostiam laudis aut pacificam et impetratoriam sed etiam propitiatoriam pro peccatis ; quo nomine fatentur recentiores omnes theologi, non intelligi solum pœnas, sed culpas etiam quæ proprie dicuntur peccata. Et ideo in Tridentino, can. 3, distincte et seorsim positum esse quod hoc sacrificium sit propitiatorium, et *pro peccatis, pœnis et satisfactionibus offerri debere*. Non debemus ergo confundere virtutem quam habet ad expiandum et purgandum a peccatis, cum virtute ad mere impetrandum : jam enim hoc sacrificium non aliter haberet virtutem ad expiandum, quam in ordine ad alias necessitates aut dona spiritualia ; quia sicut possumus petere alia dona, possumus petere auxilia ad contritionem habendam de peccatis.

Ut hoc igitur clarius intelligatur, advertendum est virtutem illam ad impetrandum habere terminum formaliter diversum ab eo quem habet virtus ad satisfaciendum vel expiandum, nam illa prior tendit ad movendam liberalitatem Dei, a qua impetrat bona ; hæc vero posterior tendit ad clementiam seu ad placandum Deum ne irascatur, indignetur et inferat malum. Aliud itaque est movere Deum ut concedat bona ; aliud vero placare illum ne inferat mala : prius pertinet ad sacrificium ut est impetratorium ; secundum ad idem ut propitiatorium seu expiatorium, etc. (De Lugo, *de Eucharistia,* disput. XIX, sect. 9, n. 140, 141.)

Suarez. Mais le difficile serait précisément de dire en quoi consisterait cette vertu d'effacer la culpabilité, et où l'on devrait s'arrêter si l'on ne voulait pas tomber dans les inconvénients si graves que nous avons énumérés. Il nous paraît plus prudent de nous en tenir à l'enseignement de Suarez, qui laisse tout entière la vertu du sacrifice pour la rémission des peines, et lui reconnaît une vertu infaillible au moins ordinairement pour procurer, moyennant la prière, le pardon des fautes que l'on demande par son oblation.

Remercions donc le Seigneur du moyen puissant qu'il nous a donné dans le Saint Sacrifice, d'obtenir les grâces de sanctification qui nous sont nécessaires. Recourons-y avec confiance, mais ne confondons pas les effets du sacrifice avec ceux que la divine miséricorde a attachés aux sacrements. Par les sacrements, nous recevons infailliblement une grâce particulière ; par le Saint Sacrifice, des grâces infinies sont répandues sur ceux qui l'offrent et sur tous ceux qui y participent, à quelque degré que ce soit. Mais ces grâces n'ont rien d'infaillible. Dieu a égard aux prières qui lui sont adressées, mais il ne s'est pas lié les mains; il répand ses bienfaits toujours abondamment, mais comme il lui plaît, sur ceux qu'il lui plaît et au temps qu'il juge à propos. Il a égard à nos désirs, mais il demeure le maître d'exercer à son gré sa libéralité et sa miséricorde.

V.

NI L'AUGMENTATION DE LA GRACE, NI L'INFUSION ACCIDENTELLE DE LA GRACE PREMIÈRE NE SONT DES EFFETS *EX OPERE OPERATO* DU SACRIFICE DE L'EUCHARISTIE.

Quelques auteurs qui, du reste, ont parlé d'une manière assez obscure, dit Suarez, ont été d'avis que le sacrifice de la messe, offert pour un homme en état de grâce, augmente directement et par lui-même la perfection de cette grâce, indépendamment des grâces actuelles que le Saint Sacrifice procure à cet homme, et de la correspondance que celui-ci peut y apporter.

Pour appuyer cette opinion, ils disent premièrement que le sacrement de l'Eucharistie confère par sa propre vertu cette augmentation de grâce, et que par conséquent le sacrifice de l'Eucharistie, dont l'excellence n'est pas moindre que celle du sacrement, doit avoir la même vertu.

Une autre raison qu'ils donnent est celle-ci : Le sacrifice de l'Eucharistie est d'un prix infini comme sacrifice, parce que c'est Jésus-Christ lui-même qui l'offre. Si donc les mérites de Jésus-Christ sont appliqués par ce sacrifice pour la rémission des peines dues au péché, pourquoi ne le seraient-ils pas aussi pour ajouter quelque chose à la grâce lorsqu'elle existe déjà dans l'âme? Pourquoi ce divin sacrifice ne produirait-il pas aussi bien un effet moindre lorsqu'on lui en reconnaît un plus grand ? Son action est infaillible lorsqu'il s'agit de la rémission de la peine : peut-on lui refuser toute efficacité pour l'augmentation de la grâce, quand sa valeur est plus que suffisante pour produire l'un et l'autre effet? D'autant plus qu'il est de la nature du sacrifice d'obtenir des grâces, et que le plus saint, le plus noble des sacrifices doit posséder une puissance infinie pour produire ce fruit précieux. Il doit donc augmenter infailliblement la grâce en ceux pour qui il est offert.

Enfin une dernière raison. Il n'est pas vraisemblable que le sacrifice de l'Eucharistie, lorsque Jésus-Christ l'institua dans la dernière Cène et l'offrit pour ses apôtres, n'ait procuré à ceux-ci quelque grâce par sa propre vertu, puisque son efficacité était sans bornes. Il faut donc penser qu'il en est de même aujourd'hui.

Tels sont les motifs que les théologiens qui soutiennent cette opinion apportent en sa faveur. On peut ajouter qu'il en résulterait que le Saint Sacrifice, quoique n'étant pas institué pour donner la première grâce et remettre le péché mortel, pourrait néanmoins le faire par accident, dans un cas où le pécheur serait dans la bonne foi et aurait la contrition imparfaite. Car d'après l'opinion commune des théologiens, tout ce qui confère *ex opere operato* un accroissement de grâce, peut, au moins par accident, conférer aussi la première grâce et la rémission du péché. C'est ce qui arrive pour le sacrement de l'Eucharistie et les autres sacrements des vivants. Il n'en serait pas autrement pour cet adorable sacrifice.

Mais ces raisons, quelque spécieuses qu'elles paraissent, n'ont pas de solidité, et presque tous les théologiens ont embrassé l'opinion contraire [1].

1. Dubitari solet an hoc sacrificium conferat ex opere operato augmentum gratiæ, non solum ut sacramentum, sed etiam ut sacrificium. Affirmant aliqui apud Suarez, sect. 4, et Vasquez, c. III. Communis tamen et vera sententia negat, quam tenent prædicti auctores et alii omnes recentiores, tum quia

Il est généralement admis que le saint sacrifice de l'Eucharistie ne confère pas un accroissement de grâce *ex opere operato*, comme font les sacrements; aucun des Pères ni des anciens auteurs ne lui attribue cet effet; Notre-Seigneur Jésus-Christ n'a rien promis de tel, et la nature du Saint Sacrifice ne le demande pas; tel n'a pas été le but de son institution. La Sainte Eucharistie est faite pour augmenter la grâce et fortifier la charité dans les âmes, en qualité de sacrement; mais comme sacrifice elle doit produire un autre effet en ceux pour qui elle est offerte, la satisfaction à la justice de Dieu pour les péchés commis. Il ne convenait pas à la sagesse de Dieu d'instituer plusieurs moyens différents pour atteindre un but unique, ni de confondre les effets de causes distinctes; l'effet nécessaire produit par la communion n'avait nul besoin de l'être pareillement par la célébration de la messe. La rémission du péché ou de la peine qui lui est due n'entraîne nullement l'augmentation de la grâce comme conséquence; ce second effet est trop élevé au-dessus du premier, pour qu'il doive lui être annexé de cette manière. Ajoutez que le Saint Sacrifice ne demande pas d'acte particulier de la part de ceux pour qui on l'offre, afin de produire son effet; il suffit qu'il n'y ait rien en eux qui puisse y faire obstacle. Si donc il augmentait la grâce *ex opere operato*, comme les sacrements, un petit enfant baptisé, un adulte dont la conscience ne serait pas chargée de fautes graves, pourraient être enrichis chaque jour de trésors de grâces infinis sans avoir rien à faire pour s'en rendre dignes; il suffirait que quelqu'un fît offrir pour eux le

absque fundamento promissionis divinæ talem effectum daremus sacrificio, tum quia si talem effectum haberet, possemus utiliter sacrificium offerre pro augmento gratiæ parvulorum, præsertim quando sunt in mortis periculo, ut eo pacto haberent majorem gloriam in cœlo; quod tamen est contra sensum et praxim fidelium. An vero possit hoc sacrificium impetrare auxilium ad actus bonos quibus gratia augeatur, certum est posse et ad eum finem sæpe offertur; ille tamen effectus erit certus vel incertus, sicut de aliis effectibus, qui impetrari possunt, diximus, et iterum dicemus.

Tertio dubitatur an saltem per accidens possit hoc sacrificium aliquando conferre primam gratiam, sicut solet de sacramento Eucharistiæ et aliis concedi. — Respondetur negative, quod cum aliis docent Suarez et Vasquez, locis citatis; et quidem in nostra sententia negante id sacramentis, necesse est idem dicere de sacrificio; sed licet de sacramentis concederetur, non esset de sacrificio concedendum ut notant prædicti auctores, quia non potest dare primam gratiam per accidens id quod per se non potest dare ullum gradum gratiæ, prout de sacrificio diximus non posse. (De Lugo, *de Euchar.*, disp. xix, sect. 9, n. 150 et 151.)

Saint Sacrifice. L'Église n'a jamais admis cette conséquence absurde, ni par là même le principe qui lui donnerait naturellement naissance.

Si le Saint Sacrifice ne confère pas par sa propre vertu une augmentation de la grâce sanctifiante, comme le font les sacrements, il en résulte que l'on ne doit pas attendre ni demander de lui ce fruit qu'il ne saurait produire, d'après les lois ordinaires de Dieu qui n'admettent pas d'effet sans cause suffisante. Ce qui est très louable, ce que l'on peut faire avec grand avantage, c'est d'implorer de Dieu, en vertu de cet adorable sacrifice, les grâces utiles et efficaces pour accomplir des actes intérieurs et extérieurs, par lesquels ceux à qui le fruit du sacrifice est appliqué pourront avancer rapidement dans la grâce et la perfection. Il est bon et utile de demander des grâces de conversion pour les pécheurs; à plus forte raison le sera-t-il de demander pour ceux qui sont déjà justes les moyens de se justifier encore. Le Saint Sacrifice sera cause des actes de vertu qui augmenteront leur mérite devant Dieu, mais il ne produira pas ce mérite *ex opere operato;* il faudra qu'ils agissent par eux-mêmes. Il n'est pas de circonstance, pas de besoin pour lesquels l'offrande du Saint Sacrifice ne puisse être de la plus grande utilité ; mais son mode d'action consiste à procurer les secours nécessaires ou simplement utiles qu'on demande par sa vertu.

Une autre vérité est que le Saint Sacrifice ne peut pas conférer la première grâce ou remettre le péché mortel accidentellement par sa propre vertu. Nous avons déjà dit que régulièrement il ne produit pas cet effet par lui-même; il faut ajouter qu'il ne le fait pas non plus accidentellement, comme il arrive pour les sacrements des vivants, lorsque la bonne foi ou l'ignorance d'un pécheur peuvent l'excuser auprès de Dieu. On peut en effet ignorer de bonne foi que l'on se trouve chargé de quelque faute grave, ou que l'on n'a pas la contrition parfaite, mais seulement l'attrition, lorsque, dans un cas de nécessité extrême, on se voit obligé de communier sans recourir d'abord au sacrement de pénitence. Dieu, dans ces circonstances, a égard à la bonne volonté, et il purifie l'âme par le sacrement, pour que sa réception ne soit pas un sacrilège. Mais il n'y a pas de loi qui ordonne à ceux pour qui le Saint Sacrifice est offert d'être en état de grâce ; il n'y a donc pas de nécessité que ce divin sacrifice opère en eux un effet en vue du-

quel il n'a pas été institué. Il leur procurera des grâces qui, s'ils en usent bien, les feront recourir avec fruit aux moyens institués pour les réconcilier avec le Seigneur, mais il n'opérera pas cette réconciliation, même indirectement, par sa propre vertu.

Telles sont les conclusions auxquelles il convient de s'arrêter.

L'opinion contraire d'après laquelle la Sainte Eucharistie ne devrait pas avoir moins de puissance comme sacrifice que comme sacrement, et qui part de ce principe pour lui reconnaître une efficacité *ex opere operato* pour l'accroissement de la grâce, et pour la rémission accidentelle des péchés graves, a le tort de confondre deux ordres de choses bien distinctes. Sans doute la Sainte Eucharistie, comme sacrement ou comme sacrifice, est toujours égale à elle-même : c'est Jésus-Christ qui se donne à nous comme notre nourriture, ou s'immole pour nous comme notre victime. Mais le sacrifice a pour objet principal de rendre à Dieu l'hommage qui lui est dû et de satisfaire à sa justice pour les péchés commis; il peut aussi nous obtenir de sa libéralité des grâces utiles à notre sanctification, quoiqu'il ne travaille pas directement à nous sanctifier. Au contraire, notre sanctification, l'accroissement de la grâce en nous, est le but immédiat que poursuit la Sainte Eucharistie reçue comme sacrement. Il ne faut donc pas s'étonner si le sacrement produit des effets que ne produit pas également le sacrifice, et l'on aurait tort de voir dans cette circonstance un cas de supériorité ou d'infériorité, soit pour l'un, soit pour l'autre.

On ne peut pas davantage s'appuyer sur l'infinité des mérites du sacrifice de l'Eucharistie ; celui offert sur la croix en est une preuve évidente. Tout dépend en effet de l'institution et des promesses de Jésus-Christ. Nous ne voyons pas qu'il ait promis, en faveur du sacrifice, la grâce *ex opere operato* attachée par lui aux sacrements. Il aurait pu le faire, il est vrai. Mais puisque dans sa sagesse et sa miséricorde il n'a pas jugé bon d'en agir ainsi, cela doit nous suffire; ce qu'il fait est bien fait.

Il ne faut pas dire non plus que le sacrifice de la dernière cène ait produit sur les apôtres un effet semblable à celui des sacrements, et qu'il ait augmenté directement la grâce en eux. Le sacrifice offert par Notre-Seigneur Jésus-Christ, en instituant la Sainte Eucharistie, ne différait pas de celui que les prêtres offrent chaque jour sur nos autels, si ce n'est sur ce point que le Seigneur pouvait encore mériter en ce moment, tandis que maintenant il ne le

peut plus. Mais l'application de ses mérites acquis dans la dernière cène ne se fit pas autrement que ne se fait aujourd'hui, par le sacrifice de la messe, l'application de ceux de toute sa vie mortelle et de son trépas sur le Calvaire. C'est ainsi que le baptême que donne aujourd'hui le prêtre ne diffère pas de celui que Jésus-Christ a donné lui-même. Pourquoi le sacrifice de la cène aurait-il eu des effets *ex opere operato* que n'eut pas même le sacrifice de la croix?

N'espérons donc pas que le saint sacrifice de l'Eucharistie nous donne un accroissement de grâce devant Dieu et par conséquent, pour plus tard, un accroissement de gloire dans le ciel, sans qu'il nous en coûte davantage que de le faire offrir pour nous; mais espérons avec confiance les grâces abondantes et précieuses qui nous aideront non seulement dans nos besoins spirituels, mais même pour les intérêts de ce monde, si nous unissons nos prières à l'oblation de cet adorable sacrifice.

VI.

EFFETS DU SACRIFICE DE L'EUCHARISTIE TOUCHANT LA RÉMISSION DES PÉCHÉS VÉNIELS

On ne peut refuser au saint sacrifice de la messe une efficacité égale pour purifier les âmes du péché véniel, à celle qu'il possède pour les purifier du péché mortel [1]. Si ce divin sacrifice, à cause de sa très haute dignité, obtient au pécheur le secours dont il a besoin pour se convertir, à plus forte raison la vertu ne lui manquera-t-elle pas pour procurer au juste la rémission des fautes légères qui ne l'ont pas fait tomber dans la disgrâce du Seigneur. Évidemment le concile de Trente n'exclut pas les péchés véniels lorsqu'il dit que le Saint Sacrifice est offert pour les péchés des fidèles vivants, *pro fidelium vivorum peccatis offertur* [2], et lors-

1. De propitiatione pro peccatis venialibus eodem fere modo sentiendum videtur; referri scilicet sacrificium ex opere operato ad eorum remissionem non immediate sed mediate, per placationem divinæ justitiæ; ne in pœnam venialium etiam culparum uberiores gratias neget, quibus cooperando homo deinde obtineat remissionem peccatorum per pœnitentiam. Hoc præsertim tenendum est si juxta sententiam probabiliorem in præsenti ordine peccata venialia viventibus nunquam remittuntur sine novæ gratiæ sanctificantis infusione; ad gratiam enim ex opere operato conferendam sacramentum, non autem sacrificium ordinatur. (FRANZELIN., tractatus *de SS. Euchar. sacram. et sacrif.*, thes. XIII.)

2. *Concil. Trid.*, sess. XXII, cap. II.

que dans le même chapitre il affirme que ce divin sacrifice remet les péchés, même graves, *crimina et peccata, etiam ingentia dimittit*, cette manière de s'exprimer suppose nécessairement la rémission des fautes qui le sont moins. C'est encore la conclusion qui s'impose lorsqu'il dit au chapitre précédent que, par le sacrifice de l'Eucharistie, la vertu de la passion de Jésus-Christ nous est appliquée pour la rémission des péchés que nous commettons tous les jours : *in remissionem eorum quæ a nobis quotidie committuntur peccatorum;* ce qui ne doit s'entendre que des péchés véniels, car le saint concile ne peut pas vouloir dire que les fidèles pèchent mortellement chaque jour.

Mais il convient d'examiner si le Saint Sacrifice ne possède pas, pour la rémission des péchés véniels, une efficacité particulière qu'il n'a pas pour les péchés mortels. La première question qui se pose est celle-ci : Peut-on dire, comme l'ont avancé quelques rares théologiens, que la sainte messe remet les péchés véniels *ex opere operato*, sans que celui qui est l'objet de cette faveur ait rien à faire pour l'obtenir ? Peut-on dire qu'il suffit qu'un prêtre offre à mon intention le Saint Sacrifice, pour que, sans y penser, sans savoir même qu'on m'en applique le fruit, je sois purifié des fautes vénielles que j'ai commises?

Il semble qu'il suffise de poser la question pour qu'elle soit résolue, tant l'affirmative paraît peu conforme au sens chrétien et catholique. Cependant ceux qui admettent cette opinion, au moins comme probable, disent en sa faveur que le sacrifice de l'Eucharistie, en vertu de son institution, doit être principalement offert pour les membres vivants de Jésus-Christ, et par conséquent pour la rémission des péchés véniels, les seuls qui puissent se trouver dans les membres de Jésus-Christ qui lui sont unis par la charité. Un second motif de croire à cette rémission *ex opere operato* du péché véniel est que, s'il faut aux maladies graves des remèdes appropriés à leur gravité, on doit, pour des indispositions légères, recourir à des moyens moins énergiques ; ce qui ne veut pas dire que les théologiens dont nous parlons considèrent le Saint Sacrifice comme un moyen relativement peu efficace pour la sanctification; mais c'est un remède léger en ce sens qu'il agit commodément et sans que ceux qui bénéficient de son action s'en aperçoivent même. Ce mode d'efficacité semble d'accord avec la légèreté des fautes qu'il s'agit d'effacer. Enfin une troisième raison

est que les sacramentaux, comme l'eau bénite, le pain bénit, ont le pouvoir, disent-ils, d'effacer ainsi les péchés véniels : il serait inconvenant de refuser un pouvoir au moins égal au saint sacrifice de la messe.

Nous ne nous arrêterons pas à réfuter les deux premiers motifs allégués, quoiqu'ils aient quelque chose de spécieux ; ils s'appuient sur des principes trop généraux pour que l'on puisse en tirer une conséquence qui s'impose. La troisième est moins solide encore; sa base est incertaine, ou plutôt fausse. D'après S. Thomas, les sacramentaux n'effacent pas les péchés véniels sans un acte correspondant du fidèle sur lequel ils agissent [1]. D'ailleurs il ne faut pas oublier que, dans les cas où tout dépend de l'institution, les comparaisons n'ont aucune valeur en qualité de preuve. Cependant, pour être juste envers ceux qui ont avancé ce sentiment, il faut dire qu'ils ont manqué de clarté en un point et qu'ils n'ont pas déclaré nettement si le sacrifice efface les péchés véniels uniquement par lui-même. Peut-être, au fond, admettent-ils que celui dont les péchés sont effacés contribue actuellement en quelque chose à cet effet. Ainsi entendue, leur opinion serait plus admissible.

D'après une seconde opinion, le Saint Sacrifice ne pourrait en aucune manière remettre le péché véniel directement par sa propre vertu. Il ne donne pas la grâce, dit Soto, le plus autorisé des théologiens qui l'embrassent, par conséquent il ne remet pas les péchés véniels. Mais cette conclusion n'est pas légitime parce que, selon l'enseignement de S. Thomas, l'infusion de la grâce n'est pas nécessaire à la rémission du péché véniel [2]. Voici en quels termes le docteur Gihr résout cette question [3] :

1. 1° Videtur quod venialia peccata non remittantur per aspersionem aquæ benedictæ, et episcopalem benedictionem et alia hujusmodi. Peccata enim venialia non remittuntur sine pœnitentia, etc.

Ad primum ergo dicendum, quod *omnia ista causant remissionem venialium in quantum inclinant animam ad motum pœnitentiæ,* qui est detestatio peccatorum vel implicite vel explicite. (S. Thom., III, q. LXXXVII, art. 3.)

2. Dicendum quod unumquodque tollitur per suum oppositum. Peccatum autem veniale non contrariatur habituali gratiæ vel charitati, sed retardat actum ejus, in quantum nimis inhæret homo bono creato, licet non contra Deum.... Et ideo ad hoc quod peccatum veniale tollatur, non requiritur quod infundatur aliqua habitualis gratia, sed sufficit aliquis motus gratiæ vel charitatis ad ejus remissionem. (Id., III, q. LXXXVII, art. 2.)

3. *Le Saint Sacrifice de la messe,* traduit de l'allemand par M. l'abbé Moccand.

« La sainte messe nous applique le fruit de la mort de Jésus-Christ pour la rémission des péchés que nous commettons tous les jours : par là il faut entendre surtout les péchés véniels. Quelle est l'efficacité du Saint Sacrifice relativement à ces fautes dont même les justes se rendent sans cesse plus ou moins coupables dans cette vie? Un très petit nombre de théologiens seulement lui ont attribué le pouvoir d'effacer ces péchés *ex opere operato;* suivant le sentiment commun et vrai, ils ne sont remis, comme les péchés mortels, que médiatement, par la vertu salutaire de la messe. Ce qu'elle obtient *ex opere operato*, ce sont les sentiments de repentir et de pénitence nécessaires au pardon de ces fautes. Les infidélités, les négligences moins graves déplaisent aussi à Dieu ; elles excitent son mécontentement et opposent des obstacles au don plus généreux de la grâce. Ces obstacles doivent d'abord être écartés par la puissance impétratoire de la sainte messe, pour que Dieu se laisse mouvoir à nous accorder ces dispositions pénitentes qui mènent à la rémission du péché véniel, avec ou sans la réception du sacrement de Pénitence. Avant tout, il importe d'observer que ces fautes vénielles, celles surtout qui se commettent plus souvent et de propos délibéré, ont, entre autres conséquences fâcheuses, celle de s'opposer à la concession d'une foule de grâces destinées au juste : par suite, il devient de plus en plus faible et court grand risque, dans une tentation plus violente, de tomber dans le péché mortel. Pour ce motif, l'homme, si fragile, a constamment besoin d'un sacrifice expiatoire, afin que Dieu, en punition de ses fautes vénielles, ne lui refuse pas ces secours puissants dont il éprouve la nécessité, s'il ne veut pas être précipité dans un mal plus grand encore, le péché mortel. L'assistance à la sainte messe, ou l'application du Saint Sacrifice faite à notre âme, sont donc un des moyens les plus sûrs d'obtenir, dans une mesure abondante, le pardon de nos fautes vénielles. »

Une dernière question. Jusqu'à quel point faut-il compter sur la rémission des péchés véniels au moyen du saint sacrifice de l'Eucharistie? Est-elle infaillible?

Cet adorable sacrifice qui procure, même aux plus grands pécheurs, les grâces dont ils ont besoin pour revenir à Dieu, s'ils consentent à en faire usage, ne peut pas moins faire en faveur des âmes en état de grâce, coupables uniquement de quelques fautes vénielles. Il leur donnera les secours nécessaires pour émettre les

actes de contrition parfaite ou de charité qui les purifieront complètement aux yeux du Seigneur. Mais il leur appartient de correspondre à de telles grâces. Nous distinguerons ici entre ceux qui offrent le Saint Sacrifice ou concourent à son oblation, et ceux pour qui on l'offre sans qu'ils aient aucune intention d'avoir part à cet acte. Il paraît vraisemblable que ceux qui offrent le Saint Sacrifice, soit comme prêtres, soit à un autre titre, avec l'intention au moins virtuelle d'obtenir le pardon de leurs fautes vénielles, obtiennent infailliblement le pardon de toutes ces fautes, s'ils sont en état de grâce ; la raison en est que rien ne s'oppose à l'accomplissement de leur désir, puisqu'ils sont purs de tout péché mortel ; au contraire, le fait même de l'offrande du Saint Sacrifice, avec l'intention d'obtenir le pardon de leurs fautes, témoigne qu'ils ont quelque disposition à profiter de cette faveur. Offrir le Saint Sacrifice comme célébrant, le faire offrir, ou simplement y assister pour obtenir le pardon de ses péchés véniels, marque clairement qu'on regrette ces fautes, et qu'on désire n'y plus retomber ; c'est assez pour que, la grâce du sacrifice aidant, le pardon soit complet. Il n'y a pas, il est vrai, de promesse de Notre-Seigneur qui assure cette rémission ; mais elle ressort de la nature même des choses. On peut en dire autant de ceux pour qui le Saint Sacrifice est offert; s'ils sont dans des dispositions semblables au moment où on l'offre pour eux, la grâce fécondera leurs dispositions, qui deviendront assez parfaites pour que les fautes vénielles leur soient remises à cause d'elles. Rien n'est donc plus facile aux âmes vraiment pieuses que de se purifier chaque jour des fautes vénielles dont les saints eux-mêmes ne sont pas exempts. Si même on ne peut assister à la messe ou la faire célébrer, on a toujours la ressource de s'unir d'intention aux prêtres qui la célèbrent dans l'univers entier, de participer ainsi à leur sacrifice et d'obtenir le pardon des fautes légères qu'on regrette d'avoir commises.

VII.

COMMENT LE SAINT SACRIFICE REMET LES PEINES TEMPORELLES DUES AU PÉCHÉ

Lorsque Dieu, dans sa miséricorde infinie, a pardonné au pécheur les fautes commises, il reste ordinairement quelque chose à payer à sa justice. Jésus-Christ, en satisfaisant avec surabondance pour

tous les péchés du monde, ne nous a pas exemptés d'agir de notre part, et d'unir nos satisfactions, quelque peu méritoires qu'elles soient, à la sienne dont le prix est infini ; nous expions ainsi l'imperfection de nos dispositions qui ne permettent pas au Seigneur de nous appliquer, dans toute leur plénitude, les mérites acquis par sa passion et sa mort sur la croix. Mais sa bonté pour nous a trouvé le secret d'adoucir cette expiation, et de nous délivrer même entièrement de nos dettes envers sa justice, sans qu'il nous en coûte plus que de puiser dans le trésor de ses grâces.

Le saint sacrifice de la messe est un des moyens les plus puissants que Dieu mette à notre portée, pour obtenir la rémission des peines qui sont dues au péché, même lorsqu'il a été pardonné. C'est une des fins que Jésus-Christ s'est proposées en l'instituant; c'est un des effets qu'il cause directement et uniquement par sa propre vertu, tandis qu'il ne procure le pardon des péchés qu'indirectement, au moyen des grâces de pénitence dont il est la source [1].

Les théologiens catholiques sont d'accord pour reconnaître que le saint sacrifice de l'Eucharistie remet *ex opere operato* la peine due au péché [2]. S. Thomas l'enseigne expressément et dit (III,

1. Unde vides quoad remissionem pœnæ adhuc superstitis et remissionem venialis culpæ Eucharistiam sub ratione *sacramenti* et sub altera *sacrificii* ordine inverso se habere. Quatenus enim *sacramentum* est, per infusionem charitatis ad remissionem venialium peccatorum ex sese et directe ordinatur ; ad remissionem vero pœnæ residuæ, non nisi indirecte et ex consequenti ; ex adverso *sacrificium* ad remissionem pœnæ per se et immediate spectat, ad remissionem peccatorum mediate solum et ex consequentia impetrationis gratiarum actualium. (FRANZELIN., tract. *de SS. Euchar.*, thes. XIII.)

2. Quinto dubitatur de remissione pœnæ temporalis debitæ propter culpas remissas, an sit effectus immediatus hujus sacrificii. Affirmat communis sententia theologorum, quos referunt et sequuntur Suarez, sect. 6, et Vasquez, cap. IV, qui probat ex Tridentino, illa sess. XXII, cap. II, in illis verbis : *Quare non solum pro fidelium vivorum peccatis, pœnis, satisfactionibus, sed et pro defunctis in Christo nondum ad plenum purgatis rite juxta apostolorum traditionem offertur.* Quod habetur etiam can. 3 ; sed melius fortasse probatur ex sess. XXV, decreto de Purgatorio, in principio, ubi definitur, *purgatorium esse, animasque ibi detentas, fidelium suffragiis, potissimum vero acceptabili altaris sacrificio, juvari.* Ex quibus verbis constat a fortiori non certius juvari animas defunctorum per jejunia, eleemosynas et alia vivorum suffragia, quam per missæ sacrificium ; non enim juvarentur *potissimum* hoc sacrificio, si certius aliis viis juvarentur. Certum est autem apud omnes, animas non solum juvari vivorum suffragiis per modum impetrationis, et mediate, sed immediate etiam, quatenus satisfactio operi correspondens illis applicatur, sicut et satisfactiones sanctorum, quæ sunt in Ecclesiæ thesauro applicantur

q. LXXIX, art. 5) que ce saint sacrifice possède, en vertu de son institution, le pouvoir de satisfaire à Dieu pour les péchés : *In quantum vero est sacrificium, habet vim satisfactivam.* Il faut bien du reste qu'il en soit ainsi. Nous avons vu que le sacrifice de l'Eucharistie produit un effet *ex opere operato*, dans ceux pour qui il est offert. Quel sera cet effet? Leur procurera-t-il quelque bien temporel? S'il n'y avait que cela, ce ne serait pas suffisant pour justifier l'institution d'un si grand sacrifice, et l'effet n'aurait aucune proportion avec sa cause. Le bien qu'il confère est donc de l'ordre spirituel; mais nous avons vu que ce bien ne consiste pas dans l'infusion d'un nouveau degré de grâce habituelle ou dans une grâce actuelle particulière; ce ne sera donc pas un bien positif, mais simplement la délivrance d'un mal. Il y a deux grands maux dont nous avons besoin d'être délivrés : d'abord la culpabilité qui fait de nous les ennemis de Dieu; mais les sacrements sont institués pour nous réconcilier avec lui en nous pardonnant nos péchés. Il reste donc le châtiment que toute faute appelle, même lorsqu'elle est pardonnée. C'est de ce châtiment que nous avons encouru, de cette satisfaction que nous devons à Dieu pour nos péchés pardonnés, que le Saint Sacrifice a la vertu de nous délivrer directement et par lui-même. Il nous procure sans doute d'autres grâces innombrables, mais après la gloire qu'il rend à l'adorable Trinité, son effet propre et immédiat est d'apaiser en notre faveur la justice divine, et de nous remettre les dettes qu'il nous faudrait payer en ce monde ou dans l'autre.

Cet effet du sacrifice de l'Eucharistie paraît bien conforme au plan de la divine Providence, pour le salut des hommes. Aucun sacrement n'avait été institué pour remettre directement les peines

per indulgentias. De hac enim mutua satisfactionis communicatione inter justos loquitur Catechismus romanus, titulo *de Sacramento Pœnitentiæ*, n. 61, dum dicit : *Qui divina gratia præditi sunt, alterius nomine possunt quod Deo debetur persolvere.* Et subdit : *Nec de hoc cuiquam fidelium dubitandi locus relictus est.* Certum ergo a fortiori erit, sacrificium missæ prodesse per modum solutionis immediate, et non solum per modum impetrationis qui modus non esset æque utilis, cum non esset æque certus.

Hinc infertur effectum hunc, si non adsit obex in eo pro quo offertur, esse infallibilem, quod docent theologi communiter, quos refert Vasquez, n. 29, qui id probat ex illis verbis Tridentini, sess. XXII, cap. I, quibus dicitur hoc sacrificium institutum esse, ut per illud sacrificii cruenti *salutaris virtus in remissionem eorum quæ a nobis committuntur peccatorum applicaretur*, etc. (DE LUGO, *de Euchar.*, disp. XIX, n. 152.)

dues au péché. Le Baptême, lorsqu'il est conféré à des adultes, les remet, il est vrai ; mais ce n'est qu'une conséquence de la rénovation complète qu'il opère en celui qui le reçoit; d'ailleurs la vertu du Saint Sacrifice n'agit directement que sur ceux qui sont baptisés, et les peines encourues avant le baptême ne relèvent pas d'elle et échappent à son action. Le sacrement de Pénitence délivre le pécheur de la peine éternelle, mais non pas de la peine temporelle. Au contraire, il transforme la peine éternelle en une autre qui doit durer plus ou moins longtemps, selon que les dispositions de celui qui le reçoit sont plus ou moins parfaites. Si parfois le pécheur qui reçoit l'absolution de ses fautes est délivré entièrement de toute dette envers la justice de Dieu, ce n'est pas à la vertu du sacrement mais à la perfection de ses dispositions que le mérite en revient. Le sacrement de Pénitence a cependant le pouvoir de remettre même la peine temporelle, par la satisfaction sacramentelle, mais il ne l'a que secondairement, comme un accessoire inséparable de tout jugement complet; ce n'est pas en vue de remettre cette peine qu'il a été institué. Les autres sacrements ont leur effet propre qu'ils produisent en vertu de leur institution, mais ce n'est pas non plus la rémission des peines temporelles, quoique souvent elle résulte accidentellement de leur réception. Il était donc convenable, sinon nécessaire, que Notre-Seigneur Jésus-Christ instituât un moyen particulier de produire directement cet effet.

Le sacrifice était tout indiqué pour servir à la rémission des peines dues au péché. Cette rémission, en effet, est quelque chose d'extérieur à l'homme ; elle n'ajoute rien à sa perfection ni à sa bonté ; elle ne le transforme pas intérieurement. Un tel effet convient au sacrifice dont l'action ne s'arrête pas uniquement à celui qui l'offre, mais s'étend à tous ceux pour qui il est offert, même à leur insu et sans leur coopération. C'est ainsi qu'une personne généreuse peut payer les dettes d'un débiteur insolvable, sans que ce dernier sache même sur le moment quel éminent service lui est rendu. On peut satisfaire pour nous à la justice de Dieu, mais aucun homme ne peut nous appliquer la sainteté, la grâce qui sont à lui.

On oppose à cet enseignement des théologiens, que le concile de Trente, imitant les anciens Pères, n'a rien dit du mode spécial selon lequel le sacrifice de la messe opère la rémission des peines

dues au péché. Il nomme simplement ce fruit du sacrifice comme il fait des autres, sans dire qu'il est produit *ex opere operato*. On ne peut pas davantage citer une promesse particulière en sa faveur.

Ces observations sont parfaitement fondées ; aussi n'est-il venu à personne la pensée de dire que la vérité que nous venons d'établir appartienne à la foi. Ce n'est qu'une opinion, mais une opinion que presque tous les théologiens considèrent comme certaine et dont il serait au moins téméraire de s'écarter. Si le concile de Trente n'a pas jugé à propos d'en faire un article de foi à part, il n'a rien dit non plus qu'on puisse interpréter contre elle ; il a laissé aux théologiens le soin de dire de quelle manière le Saint Sacrifice opère les différents effets qui résultent de son oblation.

L'effet *ex opere operato* n'est pas le seul que le sacrifice de l'Eucharistie produise pour la rémission des péchés; son efficacité sous ce rapport s'exerce aussi par mode d'*impétration* [1]. En effet, S. Thomas nous avertit que si le sacrifice de la messe possède assez de vertu pour conférer au pécheur la rémission des peines temporelles encourues, quelque grandes qu'elles soient, cette vertu ne s'exerce néanmoins que dans une certaine mesure, proportionnée aux dispositions de celui qui profite de cette rémission [2]. Il peut donc arriver, et il arrive ordinairement, que, pour des raisons qui sont connues de Dieu, le Saint Sacrifice ne remet pas directement toute la peine due au péché. Mais les bornes mises à son efficacité *ex opere operato* ne lui enlèvent rien de sa vertu impé-

1. Dubitatur sexto utrum remissio pœnæ temporalis obtineatur per hoc sacrificium, non solum ut propitiatorium est, et ex lege certa, modo explicato, sed etiam ut est impetratorium ; an sicut possumus petere alia beneficia a Deo, sic possimus petere et impetrare hoc sacrificio remissionem pœnæ temporalis, non solum impetrando auxilia ad bene operandum et satisfaciendum pro pœna de condigno, sed etiam ut absque satisfactione nostra concedatur nobis vel aliis, etiam defunctis, remissio pœnæ. Hoc dubium tractat late Suarez, sect. 6 ; allegatis utrinque rationibus, dicit pie sustineri partem affirmativam, quam ego etiam veram existimo. (De Lugo, *de Euchar.*, disp. XIX, sect. 9.)

2. In quantum vero est sacrificium, habet vim satisfactivam. Sed in satisfactione magis attenditur affectus offerentis quam quantitas oblationis. Unde et Dominus dicit (*Luc.*, XXI), de vidua quæ obtulit duo æra, quod *plus omnibus misit.* Quamvis ergo hæc oblatio ex sui quantitate sufficiat ad satisfaciendum pro omni pœna, tamen fit satisfactoria illis pro quibus offertur, vel etiam offerentibus, secundum quantitatem suæ devotionis, et non pro tota pœna. (S. Thom., III, q. LXXIX, art. 5.)

tratoire, et la prière adressée à Dieu en union avec le Saint Sacrifice obtiendra une nouvelle rémission qui s'ajoutera à la première. Comment s'accomplira cette rémission? Aura-t-elle lieu directement sans que celui qui est l'objet de cette faveur ait rien à faire pour en profiter, et qu'il lui suffise d'être en état de grâce? Ou bien recevra-t-il des secours particuliers au moyen desquels il fera des actes satisfactoires? Il est difficile de résoudre cette question d'une manière absolue. Cependant on peut dire que lorsqu'il s'agit des âmes du purgatoire, ces actes ne sont pas nécessaires puisqu'ils leur sont impossibles; tandis que pour les vivants qui peuvent les accomplir, il paraît plus vraisemblable que Dieu les leur demande. Pour les âmes du purgatoire, on pourrait dire aussi que Dieu donne un plus grand prix à leurs souffrances à cause de ces prières qui accompagnent le Saint Sacrifice et lui empruntent leur force. On pourrait dire encore que ces prières faites pour elles ont leur prix comme satisfaction, et que cette satisfaction, grandie à l'infini par son union avec le Saint Sacrifice, leur est appliquée selon qu'il plaît à la justice et à la miséricorde divine. En tout cas, la rémission des peines dues au péché obtenue par la prière n'est pas infaillible, comme celle qui procède immédiatement de la vertu seule du sacrifice.

VIII.

COMMENT LE SACRIFICE DE LA MESSE PROCURE LES BIENS TEMPORELS

Jusqu'ici nous avons parlé des biens spirituels que nous procure le très saint et très adorable sacrifice de l'Eucharistie; il nous reste à dire un mot de l'oblation qui peut en être faite pour obtenir des biens purement temporels.

La sainte Église permet de célébrer la messe et d'y réciter des oraisons particulières pour demander des biens temporels, comme la pluie, le beau temps, la cessation ou l'éloignement de quelque grande calamité, telle que la famine, la peste, la guerre. On ne doit donc pas douter que le Saint Sacrifice ne puisse être offert à ces intentions, et obtenir ces faveurs. S. Cyrille de Jérusalem, dans une de ses catéchèses, explique aux néophytes les prières et les cérémonies de la messe; il leur dit : « Lorsque ce sacrifice spiri-
« tuel est consommé, et que l'oblation non sanglante de la vic-
« time est achevée, nous prions Dieu pour la paix de l'Église

« entière, pour la tranquillité du monde, pour les rois, pour les « gens de guerre, pour nos amis, pour les malades et les affligés, « et en général pour tous ceux qui ont besoin de secours [1]. » Prier pour tous ceux qui avaient besoin de secours quel qu'il fût, lorsqu'on offrait le Saint Sacrifice, telle était donc la pratique de l'Église au temps de S. Cyrille; les anciennes liturgies témoignent du même fait.

S. Augustin pose en principe qu'il est permis de demander ce qu'il est permis de désirer : *Hoc licet orare quod licet desiderare;* or il est permis de désirer des biens temporels, dit S. Thomas, non pas absolument pour eux-mêmes, mais comme des moyens d'arriver à l'éternelle béatitude [2]. Pourquoi serait-il défendu d'employer, en vue d'un tel but, la prière la plus efficace que nous puissions adresser à Dieu, celle qui repose sur l'oblation du Saint Sacrifice?

Le Saint Sacrifice ne procure pas les biens de l'ordre temporel *ex opere operato*, mais seulement par mode d'impétration. On comprend assez qu'il en soit ainsi et l'on trouverait difficilement un auteur qui émette une opinion différente. Jésus-Christ ne nous a pas promis de nous accorder les biens de ce monde en vertu du Saint Sacrifice; mais si ces biens doivent être utiles à la gloire de Dieu et à notre salut, certainement l'oblation du Saint Sacrifice sera très puissante auprès de lui pour nous les obtenir.

Mais, dira quelqu'un, ne semble-t-il pas inconvenant et tout à fait inacceptable d'offrir un sacrifice dont la victime d'un prix

1. Deinde vero, postquam confectum est illud spirituale sacrificium, et ille cultus incruentus super ipsa propitiationis hostia, sacerdotes orare Deum pro communi Ecclesiarum pace, pro tranquillitate mundi, pro regibus, pro militibus, pro sociis, pro ægrotis et afflictis, et in summa pro his omnibus qui indigent auxilio. (S. CYRILL. HIEROSOL., *Catech.* V *Mystag.*)

2. Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit ad Probam de orando Deum (Epist. CXXX, al. CXXI, cap. XII) : *Hoc licet orare quod licet desiderare.* Temporalia autem licet desiderare, non quidem principaliter, ut in eis finem constituamus, sed sicut quædam adminicula, quibus adjuvamur ad tendendum in beatitudinem, in quantum scilicet per ea vita corporalis sustentatur, et in quantum nobis organice deserviunt ad actus virtutum, ut etiam Philosophus dicit (*Ethic.*, lib. I, cap. VIII ad finem). Et ideo pro temporalibus licet orare. Et hoc est quod Augustinus dicit ad Probam (loc. cit., cap. VI et VII), quod sufficientiam vitæ non indecenter vult quisque eam vult, et non amplius; quæ quidem non appetitur propter seipsam, sed propter salutem corporis, et congruentem habitum personæ hominis, ut non sit inconveniens eis cum quibus vivendum est. Ista ergo cum habentur, ut teneantur; cum non habentur, ut habeantur orandum est. (S. THOM., II, II, q. LXXXIII, art. 6.)

infini n'est autre que Jésus-Christ lui-même, pour obtenir en récompense des biens temporels, c'est-à-dire d'une valeur infime ou plutôt nulle, si on les compare au sacrifice offert?

Cette objection serait grave si l'on offrait le Saint Sacrifice uniquement dans le but d'obtenir quelques avantages purement temporels ; il y aurait certainement une profanation à le faire, ce serait un outrage pour la divine victime. Mais il ne peut pas en être ainsi. La célébration de la messe a pour premier objet le culte de Dieu. Les demandes que l'on fait, en vertu de cet hommage suprême rendu au Seigneur, ne viennent qu'en second lieu, et il n'est pas nécessaire qu'elles soient proportionnées à la dignité infinie de la victime ; il suffit qu'elles ne lui soient pas contraires. Si donc on demande à Dieu, en vertu du Saint Sacrifice, des biens temporels qui, si on les obtient, ne nuiront pas à sa gloire ni à l'œuvre du salut des âmes pour laquelle la divine victime s'immole sur l'autel, si même ces biens doivent servir en quelque chose à ce double but, rien n'empêche qu'on ne les demande et qu'on n'offre le sacrifice de l'Eucharistie pour les obtenir. S. Paul écrivait à son disciple Timothée : *Je demande comme une grâce qu'on fasse des supplications, des prières, des demandes, des actions de grâces pour tous les hommes : pour les rois et tous ceux qui sont en dignité, afin que nous menions une vie tranquille en toute piété et chasteté* [1]. Nous avons déjà dit à la suite de S. Chrysostome, en citant ces paroles, que l'Apôtre parle ici de la célébration des saints mystères et des prières qui l'accompagnent. Il veut qu'on offre le Saint Sacrifice et qu'on multiplie les prières, afin d'obtenir que les rois et les autres puissants de la terre laissent la paix à l'Église et permettent aux fidèles de servir Dieu dans la pratique de toutes les vertus. *Car*, ajoute-t-il, *cela est bon et agréable à Dieu notre Sauveur, qui veut que tous les hommes soient sauvés et viennent à la connaissance de la vérité* [2]. S. Paul nous fait connaître, par cette explication qu'il ajoute, à quelle condition il est permis et même louable de demander la paix, la tranquillité et les autres biens naturels de cette vie ; c'est

1. Obsecro igitur primum omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones, pro omnibus hominibus ; pro regibus et omnibus qui in sublimitate sunt, ut quietam et tranquillam vitam agamus in omni pietate et castitate. (*I Tim.*, II, 1, 2.)

2. Hoc enim bonum et acceptum est coram Salvatore nostro Deo, qui omnes homines vult salvos fieri, et in agnitionem veritatis venire. (*Id.*, II, 3, 4.)

qu'ils aient quelque relation avec les biens spirituels et qu'on les recherche à cause de ces derniers, seuls dignes d'être demandés à Dieu pour eux-mêmes, en vertu du sacrifice de nos autels.

Si donc Dieu nous accorde quelquefois les biens temporels que nous lui demandons par la vertu du Saint Sacrifice, c'est afin qu'ils servent à sa propre gloire, à notre avancement dans le bien ou au salut des autres [1]. Ne nous étonnons donc pas lorsqu'il tarde à nous exaucer ; il attend le moment le plus favorable pour nous accorder ce que nous espérons de sa libéralité ; ne nous étonnons pas davantage s'il nous le refuse : il sait mieux que nous ce qui nous est bon, et il ne nous fera pas un présent fatal, qui contribuerait à notre perte, lorsque nous le lui demandons par les mérites du sang que Jésus a versé pour nous, et par le sacrifice qu'il offre encore pour notre salut sur l'autel.

IX.

FRUITS RÉSULTANT DE L'ACTE DE CHACUN DE CEUX QUI CONCOURENT EN QUELQUE MANIÈRE A L'OBLATION DU SAINT SACRIFICE

Outre les fruits du Saint Sacrifice dont nous avons parlé, il en est encore un qui résulte de l'acte personnel de ceux qui concourent à son oblation, à quelque degré que ce soit, depuis le prêtre jusqu'au simple assistant en union d'intention avec lui.

Pour comprendre que ce fruit existe et quel est son mode d'application, il faut distinguer avec soin celui qui offre de celui pour qui le sacrifice est offert. Il peut se faire que ce soit une seule et même personne, mais sa manière d'être vis-à-vis du Saint Sacrifice diffère essentiellement dans les deux cas. Quelqu'un peut offrir le Saint Sacrifice et en appliquer le fruit tout entier à un autre, avec la volonté de n'en rien réserver pour soi ; quelqu'un peut aussi, sans offrir le Saint Sacrifice, bénéficier du fruit qu'un autre

1. Dixi hæc omnia temporalia, quatenus conducunt ad spiritualia, intuitu hujus sacrificii interdum nobis donari, quia sicut per Christum non licet hæc temporalia postulare, nisi quatenus ad spiritualia consequenda conducere possunt, eo quod Christus pro rebus omnino temporalibus, sine respectu ad spiritualia mortuus non est, ut prima II, disput. CLXXXVI, cap. XVII, notavimus, eodem modo non licet hoc sacrificium, quod in memoriam Christi immolatur pro his rebus obtinendis offerre, nisi quatenus ad spiritualia referuntur, uti diximus. Denique hæc omnia non semper certa lege, sed aliquando virtute hujus sacrificii obtineri, sicut etiam auxilium gratiæ, ad justificationem experimento compertum est. (P. VASQUEZ, disput. CCXVIII, in fine.)

lui applique; comme il peut arriver que celui qui l'offre s'en réserve le fruit. On comprend qu'il ne s'agit ici que du fruit attaché à la célébration du sacrifice de l'Eucharistie en vertu de son institution et qui résulte infailliblement de son oblation, du fruit *ex opere operato*. Il est clair, en effet, que quiconque offre le Saint Sacrifice peut demander à Dieu des grâces pour lui-même ou pour les autres, à cause de cette oblation qui est un acte très méritoire; mais il n'est pas également évident que toute oblation produise un fruit *ex opere operato*, dont il puisse disposer à son gré.

L'oblation du Saint Sacrifice n'est pas uniquement le fait du ministre sacré qui monte à l'autel; on peut même dire qu'il n'occupe que le troisième rang. Le premier sacrificateur, le prêtre principal est Notre-Seigneur Jésus-Christ. Après lui c'est la sainte Église qui a consacré et délégué le prêtre pour la représenter comme il représente déjà Jésus-Christ. En troisième lieu vient le prêtre lui-même. Enfin tous ceux qui s'unissent d'intention au prêtre, ou qui apportent leur concours à l'oblation du sacrifice, doivent être aussi comptés parmi ceux qui l'offrent.

Y a-t-il un fruit particulier qui correspond *ex opere operato* à l'acte par lequel Notre-Seigneur Jésus-Christ exerce son sacerdoce suprême dans l'oblation du sacrifice de l'Eucharistie?

Duns Scot (*quolibeto* xx) l'affirme, et quelques auteurs ajoutent que Jésus-Christ dispose de ce fruit par un acte particulier et l'applique lui-même à l'intention qu'il lui plaît. Mais cette assertion telle qu'elle se présente ne peut être admise; elle a besoin d'explications qui la rendent acceptable en un certain sens.

On peut considérer l'oblation faite par Notre-Seigneur dans la célébration des saints mystères, à deux points de vue différents; et d'abord, comme n'étant qu'une seule et même oblation avec celle du ministre visible du sacrifice, qui ne l'offre qu'en sa qualité de représentant de Jésus-Christ. Sous ce rapport, il est permis de dire que l'acte du Seigneur produit réellement un fruit *ex opere operato*; mais ce fruit n'est pas distinct de celui qui correspond à l'acte du prêtre agissant en cette qualité, comme son oblation n'est pas distincte de celle de Jésus-Christ qu'il représente. Dans l'oblation du Saint Sacrifice ainsi considérée, Jésus-Christ et le prêtre ne sont ensemble qu'une personne morale, leur acte est identiquement le même, et le fruit qui en résulte ne se divise pas. C'est ainsi que, dans l'administration des sacrements, il n'y a pas deux effets, l'un

correspondant à l'acte de Jésus-Christ, et l'autre à l'acte de son ministre, mais il n'y en a qu'un seul ; lorsque le prêtre baptise ou absout, c'est Jésus-Christ qui le fait par son intermédiaire. Ce fruit produit par l'acte commun à Jésus-Christ et au prêtre qui célèbre la sainte messe, le Seigneur ne s'en est pas réservé l'application directe et immédiate, il l'a confiée au prêtre, comme nous le verrons plus loin.

Mais Jésus-Christ n'est pas seulement sur l'autel s'offrant lui-même en sacrifice par le ministère du prêtre : il est en même temps assis à la droite de son Père, dans la gloire de son céleste royaume. De là il assiste au sacrifice de l'autel auquel il s'unit par un acte intérieur, distinct de l'oblation elle-même. Dira-t-on que cet acte produit quelque fruit *ex opere operato?* Aucun théologien n'a osé l'affirmer ; à peine quelques-uns font-ils allusion à ce mode d'oblation du sacrifice. L'acte intérieur de Jésus-Christ dans le ciel, à l'occasion du Saint Sacrifice, se confond avec la prière qu'il y fait éternellement pour nous, selon la parole de l'Apôtre : *Semper vivens ad interpellandum pro nobis* [1]. Cette oblation faite par Notre-Seigneur dans le ciel ne produit pas une satisfaction nouvelle, puisque le temps est passé pour lui de satisfaire à la justice de son Père ; elle ne peut pas davantage servir *ex opere operato* à l'application des satisfactions et des mérites acquis pendant sa vie mortelle, parce que, d'après l'ordre des choses établi par lui, ses mérites ne nous sont appliqués de cette manière que par des moyens sensibles qui sont les sacrements et le sacrifice de l'Eucharistie, visiblement offert par les prêtres, ses ministres et ses représentants ; on peut y ajouter, si l'on veut, le martyre qui jouit d'un privilège semblable, et les sacramentaux dont la vertu a quelque chose d'approchant. Si l'on admettait que cette offrande du Saint Sacrifice faite par Notre-Seigneur, soit au ciel où il est présent dans tout l'éclat de sa gloire, soit sur l'autel où il se cache et s'immole sous les espèces eucharistiques, produisît un fruit susceptible d'être ainsi appliqué à ceux qu'il choisirait pour leur accorder cette faveur, il faudrait admettre qu'il en serait de même pour toute représentation qu'il ferait à son Père céleste des souffrances de sa passion et de sa mort. Or, nous savons que Jésus-Christ, après avoir largement payé à la justice divine toutes

1. *Hebr.*, VII, 25.

les dettes contractées ou à contracter par les hommes, a voulu que l'application de cette satisfaction et de tous ses autres mérites nous fût faite de deux manières : soit moyennant notre concours, en récompense de nos actes et de nos dispositions louables, dont l'origine première remonte toujours à sa grâce qui nous prévient d'abord et nous aide ; soit en dehors de notre concours actif, par l'Église et par ses ministres, selon que S. Paul nous en avertit par ces paroles : *Que les hommes nous regardent comme ministres du Christ et dispensateurs des mystères de Dieu* [1]. C'est pour remplir ce ministère de distributeurs des fruits de sa passion, que Jésus-Christ a institué les prêtres et qu'il leur a donné le pouvoir divin de lier et de délier, de consacrer son corps et son sang, de les offrir en sacrifice et de les donner aux fidèles comme la nourriture de leurs âmes. Ces deux modes de l'application des fruits de la passion du Sauveur et de tous ses mérites suffisent à tout et sont les seuls connus dans l'Église. Il n'y a donc pas lieu d'en supposer un troisième, et l'on ne peut pas admettre qu'il y ait un fruit particulier du Saint Sacrifice, provenant de ce qu'il est offert par Jésus-Christ comme prêtre principal, fruit distinct de celui qui correspond à l'oblation faite par le prêtre son ministre, et appliqué à part.

Après Notre-Seigneur Jésus-Christ, c'est la sainte Église qui offre le sacrifice de l'Eucharistie dans la personne du prêtre, son délégué et son représentant auprès de Dieu. Faut-il admettre un fruit *ex opere operato* qui résulte de cette oblation ?

Remarquons d'abord que l'Église s'entend de tous les membres qui la composent. Il s'agit donc de savoir si tous les membres de l'Église ont, en cette qualité, une part réelle à toutes et à chacune des messes qui se célèbrent, et si cette part produit quelque fruit, par le fait même que le Saint Sacrifice est offert, même lorsqu'ils l'ignorent complètement et n'y pensent en aucune manière.

On a dit que Duns Scot avait enseigné qu'il en est ainsi, mais cet illustre docteur ne l'a pas fait expressément, et l'on peut croire que telle n'était pas sa pensée. Il en est de même pour plusieurs autres auteurs qui ne distinguent pas assez entre tous les fidèles, dont on peut dire qu'ils offrent virtuellement le Saint Sacrifice en leur qualité de membres de l'Église, et ceux qui contribuent réel-

1. Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei. (*I Cor.*, IV, 1.)

lement à son oblation et y prennent une part active. L'opinion qu'on leur attribue n'est ni vraie ni vraisemblable. Elle ne repose pas sur un fondement solide. On peut dire, il est vrai, qu'ils offrent le Saint Sacrifice, en entendant ces mots dans un sens extrêmement large ; mais cette offrande, qui n'en est pas une, ne saurait produire un fruit *ex opere operato*, puisqu'elle ne consiste pas dans un acte, mais dans une habitude, une simple puissance de s'unir au prêtre et de sacrifier avec lui. Ce n'est pas assez pour mériter quelque grâce ou satisfaire en quelque chose, d'une manière infaillible, à la justice de Dieu.

Il n'en est plus de même pour le prêtre qui célèbre les saints mystères ; il est certain que lorsqu'il le fait, l'acte qu'il accomplit, comme s'il était personnellement Jésus-Christ lui-même, produit, *ex opere operato*, un fruit propre à ce sacrifice. C'est l'enseignement de S. Thomas et de tous les autres théologiens. La raison en est que ce divin sacrifice produisant, comme nous l'avons vu, un fruit de cette espèce, c'est surtout à l'acte du ministre qui représente Jésus-Christ et par qui Jésus-Christ agit, que ce fruit doit se rapporter. En second lieu, dans tous les sacrements, l'effet sacramentel est attaché à l'acte du ministre qui le confère ; il doit en être de même pour l'oblation du Saint Sacrifice. Une troisième raison est que ce fruit est l'effet du sacrifice considéré comme tel ; ce que fait le prêtre au nom de Jésus-Christ est proprement le sacrifice, l'acte dans lequel il consiste essentiellement ; cet acte est par lui-même d'une dignité infinie ; c'est une oblation toujours pure et toujours agréable à Dieu : comment l'effet propre du sacrifice n'en découlerait-il pas ? Enfin si le Saint Sacrifice est efficace pour nous obtenir de Dieu les grâces que nous demandons, c'est surtout dans l'oblation faite par le prêtre que réside cette efficacité impétratoire. Pourquoi les effets qu'il produit par lui-même ne sortiraient-ils pas de la même cause ?

Faut-il reconnaître aussi quelque fruit résultant *ex opere operato* de la part que prennent au Saint Sacrifice les assistants et ceux qui prêtent leur concours, de quelque manière que ce soit, à sa célébration ? Suarez répond à cette question d'une manière affirmative. Voici un homme qui assiste à la messe ou qui, non content d'y assister, concourt d'une manière quelconque à sa célébration. Le prêtre n'a nullement l'intention d'offrir la messe pour lui ; il ne lui applique aucune part du fruit que l'immolation de la

sainte victime produit par sa propre vertu. Cet homme ne sera pas cependant privé entièrement de cette sorte de fruit. Sa présence sera féconde, et son concours récompensé par un effet particulier, un fruit que produira nécessairement et infailliblement la part qu'il prend au Saint Sacrifice. Ce n'est là, il est vrai, qu'une simple opinion, mais elle a pour elle une grande probabilité; elle s'accorde parfaitement avec toute la doctrine de l'Église touchant le Saint Sacrifice, et elle favorise la piété. C'est une source précieuse de grâces qui s'ajoute à celles que l'on trouve dans les prières adressées à Dieu en union avec nos saints mystères. S. Thomas se montre favorable à cette pieuse croyance, lorsqu'il dit que l'oblation du Saint Sacrifice est satisfactoire pour ceux en faveur de qui elle est offerte, et aussi pour ceux qui l'offrent [1].

Dans le canon de la messe, le prêtre, au *Memento* des vivants, prononce ces paroles : « Souvenez-vous, Seigneur, de vos serviteurs et de vos servantes, pour qui nous vous offrons ce sacrifice de louange, ou qui vous l'offrent : *Memento, Domine, famulorum famularumque tuarum, pro quibus tibi offerimus vel qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis.* » Il distingue formellement l'acte d'oblation fait par lui, du même acte fait par ceux qui s'unissent à lui pour l'accomplir à leur manière : *Pro quibus tibi offerimus :* voilà l'acte du prêtre ; *vel qui tibi offerunt :* voilà celui des fidèles qui s'unissent au prêtre pour l'oblation d'un même et unique sacrifice de louange : *Hoc sacrificium laudis.* Il ne distingue pas moins clairement ceux pour qui le sacrifice est offert de ceux qui l'offrent : *Pro quibus tibi offerimus vel qui tibi offerunt.* Pourquoi cette distinction entre deux manières d'être des fidèles vis-à-vis du Saint Sacrifice, la simple assistance, et le concours à l'oblation, sinon parce qu'un fruit différent est attaché à l'un et à l'autre état ? Vous assistez à la messe ou bien elle est offerte pour vous ? Vous avez part, dans une proportion que Dieu connaît, au fruit *ex opere operato* que produit l'immolation de la sainte victime accomplie par le prêtre. Non content d'assister, vous vous unissez d'intention avec le prêtre, ou vous le secondez dans l'accomplissement des fonctions du saint ministère ? Vous recevrez d'abord la même part que les simples assistants ; mais, de plus, votre participation à l'oblation du Saint Sacrifice, n'eût-

1. Hæc oblatio.... fit satisfactoria illis pro quibus offertur, vel etiam offerentibus. (III, q. LXXIX, art. 5.)

elle lieu que par un acte purement intérieur, produira infailliblement un fruit plus ou moins précieux, selon le degré de perfection que vous y apporterez. En effet, l'oblation de ce divin sacrifice ne peut pas ne pas produire quelque fruit par sa propre vertu ; il est donc juste de penser que tout fidèle qui prête son concours à cette oblation, ne fût-ce que moralement, participe également à la production des fruits qui en résultent.

On comprend, en second lieu, qu'il en doive être ainsi, parce que ceux qui offrent le Saint Sacrifice avec le prêtre forment en quelque sorte avec lui un seul être moral, en qui se condense toute la dévotion, le respect et la dignité de chacun d'eux. Aussi le Saint Sacrifice produit-il une plus grande abondance de fruits que s'il était offert par le prêtre seul, surabondance qui, selon la doctrine de S. Thomas, est en raison de la dévotion et des autres dispositions de ceux qui participent avec le prêtre à cette oblation [1]. La dévotion de chacun de ceux qui concourent avec lui à l'oblation de la divine victime est donc pour quelque chose dans la production du fruit *ex opere operato* qui en résulte. Chacun d'eux a des droits sur une part de ce fruit.

On donne une troisième raison. Ce que la réception est pour les sacrements, l'oblation l'est pour le sacrifice. De même que tous ceux qui reçoivent les sacrements contribuent, par cette réception même, à l'existence de l'effet que le sacrement produit en eux par sa propre vertu, tous ceux qui offrent le sacrifice de l'Eucharistie en union avec le prêtre contribuent à l'existence du fruit qui en découle et dont ils bénéficient.

Enfin, rien ne s'opposait à ce que Notre-Seigneur Jésus-Christ instituât le divin sacrifice de l'Eucharistie dans ces conditions, et réglât ainsi son efficacité ; sa dignité n'y perd aucunement, et la dévotion des fidèles est plus vivement excitée lorsqu'ils assistent à la messe, qu'ils y remplissent quelque fonction, ou qu'ils contribuent à la faire célébrer, avec cette persuasion qu'un fruit tout particulier résulte infailliblement pour eux, indépendamment de leurs prières et de l'intention du prêtre, du concours qu'ils apportent à la célébration des saints mystères. Il faut donc croire pieu-

1. Quamvis hæc oblatio ex sui quantitate sufficiat ad satisfaciendum pro omni pœna, tamen fit satisfactoria illis pro quibus offertur, vel etiam offerentibus secundum quantitatem suæ devotionis, et non pro tota pœna. (S. Thom., III, q. lxxix, art. 4.)

sement que Jésus-Christ a voulu qu'il en soit ainsi. Ne serait-il pas inconvenant, d'ailleurs, que celui qui assiste pieusement à la messe ne profitât pas plus largement des fruits que le Saint Sacrifice produit par le fait même de son oblation, qu'un autre qui n'y assisterait pas, mais à qui le prêtre ferait également l'application des fruits dont il dispose? Ajoutez enfin qu'il n'y a nul inconvénient à admettre cette opinion, qu'on ne peut élever aucune objection contre elle et qu'elle n'engendre aucune difficulté. Il n'est donc pas étonnant qu'elle soit communément ou plutôt unanimement admise par les théologiens.

Mais ce n'est pas tout. De ce que nous venons d'établir il résulte cette conséquence que l'oblation de la Sainte Eucharistie faite par le prêtre produit un double fruit *ex opere operato*, parce que le prêtre revêt en cette circonstance une double personnalité : celle de Jésus-Christ et la sienne propre. Il offre le Saint Sacrifice à l'un et à l'autre titre, et à chacun de ces deux titres répond un fruit particulier. Représentant de Jésus-Christ, il offre le sacrifice comme ministre public, et le sacrifice ainsi offert produit le fruit *ex opere operato*, dont nous avons parlé d'abord. Mais parce que le prêtre est institué et consacré pour offrir des dons et des sacrifices à Dieu au nom de la sainte Église, il n'a pas perdu sa personnalité propre, et il n'en concourt pas moins comme homme privé à l'acte sacré qu'il accomplit comme prêtre. S. Paul dit que le prêtre a besoin d'offrir le sacrifice pour lui-même [1]; il ne doit pas être, sous ce rapport, moins favorisé que les simples fidèles qui l'offrent avec lui. Si donc le prêtre avait le malheur d'offrir le Saint Sacrifice en état de péché mortel, le premier de ces deux fruits, celui que produit l'acte qu'il fait en qualité de ministre public du culte, n'en existerait pas moins dans toute sa plénitude ; mais lui-même ne recueillerait pas le fruit particulier auquel il aurait droit comme personne privée, s'il l'offrait saintement ; d'où il résulte qu'il pourrait, en sûreté de conscience, recevoir les honoraires qui lui auraient été remis pour l'application de cette messe ; il ne ferait d'injustice à personne. Le prêtre qui dit la messe à une intention particulière, applique à cette intention le fruit commun, si on peut l'appeler ainsi, mais il se réserve le fruit qui résulte de son acte privé et de sa dévotion. Ce fruit est bien à lui, et jamais personne

1. *Hebr.*, VII, 27.

n'a prétendu qu'il fût tenu d'en faire l'abandon aux personnes qui lui remettent des honoraires pour la célébration de la sainte messe.

Il existe entre les deux fruits résultant immédiatement, soit de l'oblation du Saint Sacrifice par le prêtre, en sa qualité de ministre public du culte, soit de cette même oblation faite par lui considéré comme personne privée, et par tous ceux qui s'unissent à lui, au moins d'intention, plusieurs différences caractéristiques qui méritent d'être remarquées.

La première différence est que le fruit qui correspond à l'action du prêtre agissant comme s'il était Jésus-Christ lui-même ne lui est pas principalement destiné. Il est pour l'Église et pour ceux à qui l'intention du prêtre l'applique. Sa qualité de médiateur entre Dieu et les hommes exige qu'il en soit ainsi. Personne n'est médiateur pour son propre compte. Mais le second fruit, celui qui provient de l'acte privé du prêtre ou de ceux qui offrent le Saint Sacrifice de concert avec lui, appartient en propre, soit au prêtre, soit à ces personnes qui prennent part avec lui à l'oblation du sacrifice. Le premier fruit peut être appliqué à d'autres, et le prêtre en a la libre disposition. Mais il est au moins douteux qu'il soit possible au prêtre et aux autres de disposer à leur gré du second. Duns Scot affirme même que le prêtre ne le peut pas. Nous verrons plus loin ce qu'il convient d'en penser.

La seconde différence est que le premier fruit est indifférent de soi à l'application qui en est faite ; il est pour ainsi dire universel, et c'est pourquoi le pouvoir a été donné au prêtre, ministre de Jésus-Christ, de l'appliquer à qui il lui plaît. La raison de cette universalité ou de cette indifférence se tire de la nature du sacrifice. Il consiste essentiellement dans une oblation faite à Dieu, mais ne détermine pas à quelle personne ou à quelle fin le bénéfice de cette oblation doit être appliqué. Il faut donc que cette application vienne d'ailleurs, et nul autre que le prêtre célébrant ne peut avoir qualité pour la faire. On ne peut pas dire que cette application a lieu par la force des choses au célébrant lui-même, comme le fruit des sacrements, à ceux qui les reçoivent, parce que, comme nous l'avons dit, le prêtre, en offrant le Saint Sacrifice, ne l'offre pas principalement pour lui-même, mais pour les autres, en sa qualité de médiateur entre Dieu et les hommes, et par conséquent le fruit principal, le premier fruit que produit cet acte sacré ne doit pas être pour lui, mais pour ceux dont il est le

médiateur. De plus, ce n'est pas comme étant un tel ou un tel qu'il offre ce divin sacrifice, mais comme représentant la personne même de Jésus-Christ et comme délégué de la sainte Église. L'effet de son offrande ne s'arrête donc pas à lui, il est universel et peut s'étendre indifféremment à tous ceux qui sont membres de Jésus-Christ et enfants de l'Église. Le second fruit, au contraire, celui qui correspond à l'oblation privée faite par le prêtre lui-même, comme simple particulier, et par les fidèles qui prennent part avec lui au Saint Sacrifice, revient de lui-même à ceux dont il récompense la piété ; il leur est appliqué, sans même qu'ils pensent à le vouloir, ou qu'ils connaissent son existence, du moment qu'ils n'y mettent pas d'obstacle ou n'en disposent pas autrement. La raison en est que ce fruit est destiné à celui qui offre le Saint Sacrifice comme personne privée, et non comme s'acquittant d'une fonction publique. Pour que quelqu'un qui assiste à la messe ou qui contribue en quelque manière à sa célébration profite de cet avantage, il n'est pas nécessaire que le prêtre qui est à l'autel se souvienne de lui et offre le sacrifice pour lui, il suffit que lui-même l'offre avec le prêtre et par le prêtre, qui est le ministre public chargé de remplir, au nom de tous, cette auguste fonction. Personne même ne peut lui ravir cette participation ; le prêtre voudrait l'en exclure qu'il ne le pourrait pas, tant qu'il est en état de grâce et qu'il n'est pas rejeté par l'excommunication hors du sein de l'Église.

La troisième différence est que la sainteté du prêtre n'est pas nécessaire pour le fruit qu'il doit appliquer à telle ou telle fin, en sa qualité de ministre public du sacrifice. « Ce ministère demeure « intact même dans les pécheurs, » dit S. Thomas [1]. La messe d'un

1. Sacerdos consecrat hoc sacramentum non virtute propria, sed sicut minister Christi, in cujus persona consecrat hoc sacramentum. Non autem ex hoc ipso desinit aliquis minister esse Christi, quod est malus ; habet enim Dominus bonos et malos ministros, seu servos. Unde (*Matth.*, XXIV, 45) Dominus dicit : *Quis putas est fidelis servus et prudens?* etc., et postea subdit : *Si autem dixerit malus iste servus in corde suo*, etc. Et Apostolus dicit (*I Cor.*, IV, 1) : *Sic nos existimet homo, ut ministros Christi ;* et tamen postea subdit : *Nihil mihi conscius sum ; sed non in hoc justificatus sum.* Erat ergo certus se esse ministrum Christi ; tamen non erat certus se esse justum. Potest ergo aliquis esse minister Christi etiamsi justus non sit. (S. THOM., III, q. LXXXII, art. 5.)

Oratio in missa profertur a sacerdote in persona totius Ecclesiæ cujus sacerdos est et minister ; quod quidem ministerium etiam in peccatoribus manet, sicut supra dictum est de ministerio Christi. (ID., III, q. LXXXII, art. 6.)

prêtre coupable est, sous ce rapport, aussi précieuse que celle célébrée par un prêtre de la plus haute vertu. Tel est l'enseignement de la théologie. La raison en est que le prêtre n'agit pas en son propre nom, mais au nom de Jésus-Christ; il n'est que l'instrument dont se sert le Seigneur, et son indignité personnelle ne peut nuire à la valeur du sacrifice, ni à son efficacité, ni à sa pureté. C'est à cause de Jésus-Christ et non du prêtre qui monte à l'autel que l'oblation du sacrifice de l'Eucharistie est infiniment agréable à Dieu ; ce ne sont pas les mérites du prêtre mais les mérites de Jésus-Christ qui sont appliqués à ceux pour qui on l'offre. Pouvait-il du reste en être autrement, et l'existence même du fruit d'un sacrifice, institué pour le bien de toute l'Église, pouvait-elle rester subordonnée aux dispositions intimes de tel ou tel de ses ministres, qui n'en est que l'instrument et le dispensateur? La validité des sacrements ne dépend en aucune manière de l'état de grâce ou de péché où se trouvent ceux qui les confèrent, parce que le bien général exige qu'il en soit ainsi ; il en est de même pour la validité du Saint Sacrifice et pour le fruit principal qu'il produit. Si la messe célébrée par un prêtre coupable de quelque faute grave ne produisait pas son fruit, cette messe ne pourrait être d'aucune utilité à une âme du purgatoire pour laquelle elle serait offerte, et le prêtre qui aurait reçu des honoraires pour la messe célébrée en cet état serait obligé de les restituer ou de célébrer une autre messe, en état de grâce, à cette intention, toutes choses que l'on ne peut admettre. Même offert par un hérétique, par un excommunié solennellement retranché de l'Église, le sacrifice de la messe produirait ce fruit qui serait appliqué selon l'intention de ce prêtre prévaricateur, pourvu que rien autre chose n'y mît obstacle.

Le second fruit, celui qui correspond à l'offrande du Saint Sacrifice faite à titre privé, demande l'état de grâce. C'est une faveur accordée à la dévotion de ceux qui offrent ces adorables mystères, une sorte de récompense dont sont absolument indignes ceux qui les profanent. Lorsque le prêtre agit au nom de Jésus-Christ et au nom de l'Église, sa personnalité disparaît et son indignité, s'il est coupable, ne peut nuire à la sainteté de Jésus-Christ, le souverain sacrificateur ; mais lorsqu'il offre le sacrifice pour son propre compte, il se présente avec ses mérites ou ses démérites, et il recueille ce qu'il a semé. S'il en est digne, le divin sacrifice opère en lui des effets infiniment précieux ; mais s'il en est indigne, il n'a

aucun bien à attendre de la profanation d'un si grand mystère. Quelques-uns ont dit que celui qui ne peut profiter de ce fruit de la messe pour lui-même, parce qu'il est en état de péché, peut le reporter sur quelque autre personne en état de grâce ; mais il semble peu probable qu'il en soit ainsi, et l'on doit croire plutôt que le Saint Sacrifice offert par quelqu'un qui n'en est pas digne produit uniquement le premier fruit et non pas le second.

Enfin il est une quatrième différence qui a de grands rapports avec celle que nous venons de signaler. Le premier fruit, qui correspond au sacrifice de la messe considéré en lui-même et abstraction faite du mérite de celui qui l'offre, est toujours le même ; que le prêtre soit un saint ou un pécheur, ce fruit n'est ni plus ni moins abondant [1]. C'est ce qui ressort de l'enseignement de S. Thomas (III, q. LXXXII, art. 6), et ce qu'admettent communément les théologiens, quoique Scot, Gabriel et quelques autres soient d'un avis contraire. Il doit en être de l'effet du sacrifice comme de celui du sacrement sur lequel la sainteté du ministre qui le confère ou son indignité est sans action. Si le fruit augmentait avec le mérite du ministre, il diminuerait aussi avec ce mérite, et un moment viendrait où il disparaîtrait entièrement, ce qui ne saurait être, comme nous l'avons vu plus haut. Quand donc le pape Alexandre [1] dit que les prêtres font d'autant plus de bien aux fidèles par leurs sacrifices, qu'ils sont plus saints, il faut l'entendre des biens qu'ils obtiennent par mode d'impétration, grâce à leurs propres mérites, à leur dévotion en célébrant la messe, mais ce n'est plus du fruit exclusivement propre au sacrifice lui-même qu'il s'agit. Le second fruit au contraire, celui qui est attaché à l'offrande du sacrifice de l'Eucharistie faite à titre privé, est d'autant plus abondant et précieux que les dispositions de ceux qui font cette offrande sont plus parfaites. Nous avons dit plus haut que l'oblation du Saint Sacrifice ne peut produire cette sorte de fruit que si les dispositions de ceux qui la font sont bonnes ; il en résulte que meilleures elles seront, meilleurs aussi seront les effets produits. Si vous offrez le sacrifice de l'autel comme personne privée, la dévotion avec laquelle vous accomplissez cet acte sera la mesure de la complaisance avec laquelle Dieu recevra cette offrande de votre part, et par conséquent celle des grâces qui en résulteront pour

1. ALEXAND. papa, cap. *Ipsi sacerdotes*, I, quæst. I.

vous. La part plus ou moins active que l'on prend à la célébration des saints mystères est une autre cause de variation dans les effets qu'ils produisent pour chacun. Ajoutons enfin que ceux qui les font célébrer et ceux qui servent à l'autel en retirent plus de fruit, toutes choses égales d'ailleurs, que les simples assistants. On le comprend assez sans qu'il soit nécessaire d'insister.

CHAPITRE VIII

DES CONDITIONS DANS LESQUELLES LE FRUIT DU SACRIFICE DE LA MESSE EST APPLIQUÉ

I. Le fruit *spécial* du sacrifice de la messe applicable *ex opere operato*, par l'intention du prêtre, à ceux qui n'y mettent pas obstacle. — II. Ce qu'il faut penser de l'application du fruit *très spécial* à un autre par celui qui doit le recevoir. — III. Conditions à remplir pour profiter du fruit *ex opere operato* appliqué par le prêtre qui célèbre le Saint Sacrifice. — IV. Comment il faut entendre l'infinité intensive de l'effet ou du fruit du Saint Sacrifice. — V. Ce qu'enseigne la théologie sur la valeur extensive du fruit de la messe.

I.

LE FRUIT SPÉCIAL DU SACRIFICE DE LA MESSE APPLICABLE *EX OPERE OPERATO*, PAR L'INTENTION DU PRÊTRE, A CEUX QUI N'Y METTENT PAS OBSTACLE.

Tous les théologiens sont d'accord sur ce point que le saint sacrifice de l'Eucharistie produit, par sa propre vertu, un fruit que le prêtre peut appliquer efficacement à qui il lui plaît, pourvu qu'il n'y ait aucun empêchement du côté de la personne à qui cette application est faite. Nous l'avons dit déjà et nous n'y reviendrions pas, si quelques points importants se rattachant à cette doctrine n'avaient besoin d'explications particulières.

Le fruit *spécial* de la messe, qui est celui dont nous avons à nous occuper, est produit nécessairement par le fait même de la célébration des saints mystères ; du moment que Jésus-Christ s'immole sous les espèces eucharistiques, ce fruit existe et peut être appliqué à quelqu'un. A qui le sera-t-il ?

Rien dans l'institution de la Sainte Eucharistie ne désigne personne en particulier pour profiter de ce fruit précieux. Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui est au ciel, ne fait pas non plus connaître actuellement qu'il ait fait choix de quelqu'un pour en profiter ; il

ne manifeste pas sa volonté, ou plutôt il n'en a pas à cet égard ; il laisse donc toute liberté au prêtre qui fait choix à son gré de l'intention à laquelle il offrira le Saint Sacrifice, de la personne qu'il fera profiter de son fruit.

Mais est-il vrai que rien dans l'institution de l'Eucharistie ne détermine l'intention à laquelle le fruit dont nous parlons devrait être appliqué.

Le souverain Prêtre, Jésus-Christ, aurait pu, en instituant son sacrifice, établir que le fruit en demeurât nécessairement à celui qui l'offrait et ne pût pas être communiqué ; mais il ne l'a pas fait ; la preuve en est dans l'usage constant et universel de l'Église ; toujours et partout on a vu les prêtres offrir le Saint Sacrifice pour d'autres que pour eux-mêmes. La nature même du sacrifice le veut ainsi, car c'est un acte public de religion accompli par le prêtre, en sa qualité de ministre de Jésus-Christ, et la fonction essentielle du prêtre est de l'offrir pour les pécheurs.

Jésus-Christ aurait pu régler encore que le fruit du sacrifice qu'il instituait appartiendrait à l'Église tout entière, et serait distribué entre tous ses membres, selon la capacité ou les besoins de chacun d'eux, sans qu'il fût nécessaire qu'une nouvelle application fût faite. Quelques anciens auteurs semblent avoir pensé qu'il en était ainsi ; d'après S. Thomas (IV, dist. XLV), ils prétendaient que le sacrifice de l'Eucharistie ne profitait pas davantage à ceux pour qui le prêtre l'offrait qu'aux autres. Mais cette opinion est en contradiction avec la pensée et la pratique de l'Église ; aussi a-t-elle été combattue et rejetée par S. Thomas et par les autres théologiens. Tout le monde est persuadé que la sainte messe est plus utile à ceux pour qui on l'offre qu'elle ne l'est aux autres, ce qui ne serait pas, si la distribution de ses fruits avait été déterminée par son institution, indépendamment de l'application faite par le célébrant. S'il en était autrement, il faudrait admettre comme conséquence que le prêtre, en offrant le Saint Sacrifice pour une multitude de personnes à la fois, s'acquitterait d'un seul coup de l'obligation qu'il aurait contractée de l'offrir pour chacune d'elles en particulier, puisque l'avantage qu'elles en retireraient serait aussi grand.

Notre-Seigneur Jésus-Christ aurait pu encore se réserver, en instituant l'Eucharistie, d'en appliquer les fruits à son gré. Telle fut, si l'on en croit Scot, l'opinion de quelques théologiens qui

avancèrent que l'application du fruit du sacrifice de la messe n'avait de valeur que si elle s'accordait avec la volonté et l'intention de Jésus-Christ. C'était dire que le prêtre ne pouvait offrir le Saint Sacrifice à une intention particulière, sans faire un acte téméraire en même temps qu'inutile ; téméraire, parce qu'il ne lui était pas possible de savoir quelle était l'intention de Jésus-Christ afin d'y conformer la sienne ; inutile, parce que si Notre-Seigneur avait fixé l'emploi du fruit du sacrifice, sa volonté, que nulle autre ne pourrait contre-balancer, s'exécuterait nécessairement, et ce serait vainement que le prêtre prétendrait appliquer ce fruit à une intention différente. Jamais la pratique de l'Église n'a autorisé une opinion conduisant à de telles conséquences. L'application du fruit de la sainte messe ne peut pas dépendre d'un nouvel acte de la volonté de Jésus-Christ; il doit exister une loi certaine. Il faut que les hommes puissent offrir et appliquer le sacrifice d'après un mode qui convienne à la nature humaine, et qu'ils sachent à qui profitent ses effets. Pourquoi l'ignorerait-on, puisqu'on le sait lorsqu'il s'agit des sacrements ?

Il ne reste donc plus qu'un quatrième mode d'institution pour l'application du fruit du Saint Sacrifice ; mais il convient sous tous les rapports; il est conforme à la raison et s'accorde parfaitement avec l'usage constant de l'Église : c'est que ce fruit précieux devienne le partage de celui à qui le prêtre célébrant l'applique en sa qualité de dispensateur des mystères de Dieu. Il était bien et même il était juste que ce droit d'application fût inhérent au ministère du prêtre. Établi comme médiateur entre Dieu et les hommes, il intercède en leur faveur ; il est chargé d'offrir les sacrifices pour satisfaire à la justice divine : pouvait-il rester étranger à la distribution des grâces dues à son intercession ? Ainsi, de même que l'intention du ministre est nécessaire, dans les sacrements, pour que leur administration soit faite selon les conditions que réclame la nature humaine, l'intention du prêtre appliquant le fruit du sacrifice n'est pas moins nécessaire, afin que l'oblation qui en est faite particulièrement en faveur de quelqu'un ait lieu conformément aux exigences de cette même nature. Mais pour que l'application produise infailliblement son effet, il y a toujours une condition indispensable, c'est que celui en faveur de qui le sacrifice est offert ne mette pas d'obstacle insurmontable à la grâce dont il doit profiter. Cette condition se rencontre inva-

riablement toutes les fois qu'il s'agit d'un effet produit *ex opere operato*.

C'est donc au prêtre qu'il appartient d'appliquer à son gré le fruit spécial du sacrifice de l'Eucharistie qu'il offre à Dieu, au nom de la sainte Église, et en même temps comme représentant de Jésus-Christ. Ce principe ne fait pas de doute, mais des difficultés peuvent survenir dans la pratique. Pour aider à les résoudre, nous répondrons, à la suite de Suarez, à quatre questions principales.

La première question qui se pose à nous est celle-ci : L'intention du prêtre, dans l'application du fruit du sacrifice, serait-elle efficace si elle était coupable ?

Le prêtre pourrait pécher contre la justice par exemple, ou contre l'obéissance, dans l'application qu'il ferait du fruit du sacrifice. S'il doit l'appliquer à une personne parce qu'il a reçu des honoraires pour le faire ainsi, et qu'il l'applique à une autre, il pèche contre la justice. Si un supérieur religieux ou ecclésiastique, l'évêque ou le pape, lui ordonne de dire la messe à une intention et qu'il la dise à une autre, il pèche contre l'obéissance. Pour qui sera le fruit du sacrifice ?

Quelques auteurs ont dit en général que, dans ces cas et autres semblables, le sacrifice opère, non pas selon la volonté du prêtre, mais selon l'obligation qui lui incombe. Scot et Gabriel disent, sans rien affirmer, qu'il pourrait bien en être ainsi. Le motif qu'ils en donnent est que Jésus-Christ ne se sert pas d'une action répréhensible pour conférer ses grâces. Mais cette raison est sans valeur. Sans doute le Seigneur condamne cet acte coupable, cependant il ne l'empêche pas; du moment qu'il existe, il en use pour le bien; souvent il s'en sert pour procurer des biens spirituels extrêmement précieux, non pas à celui qui pèche, mais aux autres. Dieu agit ainsi dans les sacrements, qui produisent de merveilleux effets dans les âmes bien préparées, si même celui qui les confère se rend coupable en le faisant. Jésus-Christ a pu vouloir qu'il en fût de même pour le sacrifice, et établir cette loi générale que le sacrifice produirait son effet en ceux à qui le prêtre en appliquerait le mérite, sans qu'il y ait à considérer si le prêtre agit bien ou mal en l'appliquant comme il le fait. Il convenait même qu'il établît cette loi afin de ne pas laisser son Église dans l'incertitude sur un point de si haute importance.

D'autres théologiens sont moins absolus que les premiers ; ils distinguent entre le prêtre qui célébrerait la messe à une intention différente de celle pour laquelle il s'est engagé par promesse et en acceptant des honoraires, et celui qui le ferait à une intention, tandis que ses supérieurs lui en imposeraient une autre. Dans le premier cas, disent-ils, la volonté du prêtre ne dépend d'aucune autre, et sa seconde intention, si elle blesse la justice, n'en rétracte pas moins la première ; s'il pèche en agissant contre les engagements pris, l'application du fruit du sacrifice se fait néanmoins comme il le veut en dernier lieu. Mais lorsqu'il s'agit d'un prêtre et surtout d'un religieux obligé de conformer sa volonté à celle de ses supérieurs, il n'en est plus de même ; la volonté qui l'emporte est celle du supérieur ou de l'Église, et l'application se fait, non pas selon l'intention que le prêtre adopte, mais selon celle qui lui est imposée.

Les anciens auteurs ne connaissent pas cette distinction, et la base sur laquelle elle s'appuie est peu solide. Il faut encore en revenir à la comparaison du sacrifice avec les sacrements, puisque dans les deux cas le prêtre agit en qualité de ministre de Jésus-Christ. Or dans l'administration des sacrements, l'intention du prêtre est propre et personnelle ; il agit comme représentant direct et immédiat de Jésus-Christ ; il use de son pouvoir et il tient sa place. C'est exactement ce qui a lieu pour le sacrifice. Aussi l'intention du prêtre et celle de Jésus-Christ sont-elles considérées comme n'étant qu'une seule et unique intention. Elle est celle de Jésus-Christ en même temps que celle du prêtre et ne dépend d'aucune autre. Ni l'Église ni les supérieurs quels qu'ils soient ne sauraient enlever son efficacité à la volonté du Seigneur, pour y substituer leur propre volonté. Ils peuvent faire que l'acte du prêtre soit illicite, mais non pas qu'il soit sans effet. C'est ainsi que, pour le baptême par exemple, un supérieur peut défendre de donner le baptême à telle ou telle personne, ordonner de baptiser celle-ci plutôt que celle-là. Si le prêtre à qui la volonté du supérieur a été intimée passe outre, et donne le Baptême justement au sujet que l'obéissance lui défendait de baptiser, dira-t-on que c'est l'autre, celui que le supérieur a désigné, qui reçoit la grâce baptismale? Évidemment personne n'oserait admettre une telle absurdité. On ne dira pas davantage que le Baptême ainsi donné n'a pas toute sa valeur. Ce n'est pas Pierre, ce n'est pas Paul, c'est Jésus-Christ

qui baptise, et nul ne peut invalider ce que Jésus-Christ fait.

Le prêtre a reçu avec le caractère sacerdotal le pouvoir d'offrir le sacrifice pour les vivants et pour les défunts ; ce sont les paroles mêmes de la forme du sacrement de l'Ordre : *Accipe potestatem offerendi sacrificium pro vivis et defunctis.* En vertu de son ordination, il peut donc offrir le Saint Sacrifice pour les vivants et pour les morts; ce droit lui appartient en propre, comme prêtre, et ne dépend d'aucune juridiction ; la défense d'en user faite par les supérieurs ne l'annihile pas, et il dépend toujours de lui d'user de son pouvoir d'ordre en faveur de qui il lui plaît. Aussi, dans la pratique, le prêtre qui a reçu des honoraires pour dire la sainte messe à une intention doit-il rendre ces honoraires s'il ne la dit pas au jour fixé et promis, ou, s'il ne les rend pas, la dire un autre jour; tout le monde est d'accord sur ce point. Cependant si la volonté actuelle du prêtre offrant le sacrifice n'était pas la loi suprême de l'application des fruits, si les engagements pris d'avance ou les ordres des supérieurs l'emportaient sur elle, il n'en serait pas ainsi ; la messe aurait été dite, malgré le célébrant, à l'intention réglée d'avance par lui-même ou par ses supérieurs, et il n'y aurait pas à y revenir ; un curé obligé d'offrir la messe le dimanche pour sa paroisse voudrait en vain la dire ce jour-là à une autre intention ; le fruit du Saint Sacrifice serait nécessairement appliqué à la paroisse et il ne serait pas tenu de célébrer une autre messe à cette intention, ce que personne n'admet. De même, un religieux qui a désobéi à son supérieur, en n'offrant pas le Saint Sacrifice à l'intention qu'il lui a marquée, est tenu, en vertu de l'obéissance, de satisfaire à cette intention par la célébration d'une autre messe. Cette obligation n'existerait pas si le fruit de la messe avait été appliqué non pas selon l'intention du célébrant, mais selon celle de son supérieur. On dit, il est vrai, que le religieux n'ayant rien qui lui appartienne en propre, il ne peut disposer de rien par lui-même, sans la permission au moins implicite de ses supérieurs. Mais ce qui est vrai pour les biens et les actes extérieurs ne l'est pas pour les actes purement intérieurs, qu'il a toujours le pouvoir de produire à son gré, même contrairement à la volonté de ses supérieurs [1]. D'autre part, il agit, en cette circons-

1. Quæritur an Deus attendat habitæ, vel debitæ celebrantis intentioni, scilicet ei quam de facto habet, vel ei quam debuisset habere ?

Hæc quæstio ponitur potissimum pro his sacerdotibus qui voto obstringuntur

tance, en vertu de la mission qu'il a reçue de Jésus-Christ et que la volonté du supérieur ne peut pas annuler. La pauvreté religieuse ne va pas jusqu'à dépouiller un prêtre de ses biens spirituels, pour les remettre entre les mains d'un supérieur qui en disposerait et les

ad prælati sui nutui obtemperandum ; nam in cœtibus religiosis communiter applicatio missæ pendet a prælato ; unde si sacerdos ipsi refragetur in applicandis missis quas celebrat, inquiritur an missa applicetur juxta intentionem prælati vel sacerdotis? — Paucissimi dicunt sacerdotem non posse valide applicare contra intentionem prælati præcipientis ut offerat pro alio. Scotus et Gabriel hoc coarctant ad casum quo religiosus tenetur ex justitia celebrare pro alio ; Lesdema et Corduba restringunt ad casum quo religiosus prohibetur per mandatum prælati a celebratione missæ ; et Gavantus hanc sententiam probabilem existimat.

Attamen omnes melioris notæ theologi plane in oppositum sentiunt; ita Suarez, Vasquez, De Lugo, Benedictus XIV, S. Alphonsus, etc. « Communis (sententia) ea videtur esse, applicationem ei prodesse cui sacerdos intendit applicare : non enim sacerdos sacrificii duntaxat est minister, sed etiam dispensator vi suæ ordinationis ; itaque ut in conficiendo sacramento, ab auctoritate non pendet superioris, ita potestatem habet ei sacrificium applicandi, cui voluerit. » (Benedict. XIV, lib. III *de Sacrificio missæ*, cap. ix.) Non enim potest prælatus inferior impedire vel irritare gesta per subditum cui hæc a superiori commissa sunt. Porro in sacramentorum collatione et sacrificii oblatione Christus est princeps supremus, et sacerdotes, vi characteris sacerdotalis, agunt omnia ex potestate et voluntate Christi immediate. Unde in ordinatione sacerdotis non dicitur simpliciter : *Accipe potestatem offerre sacrificium*, sed cum addito : *tam pro vivis, quam pro defunctis*. Ergo et quoad confectionem et quoad applicationem, sacerdos operatur ut minister Christi, et ex commissione ac potestate ab ipso accepta. (Rosset, *Instit. sacræ theolog.*, *de SS. Euchar. sacrificio*, cap. vi, art. 3, n. 1276, 1277.)

In humanis certum est quod quoties superior aliquis supremus aliquid subdito committit quod ejus nomine faciat, vel aliquid subditis concedit, non pendet subditus in usu ejus commissionis vel facultatis a voluntate prælati vel superioris immediati. Si, v. g., generalis alicui committat ut ejus nomini visitet, inquirat, præcipiat, etc., in aliqua causa determinata, non potest prælatus inferior impedire vel irritare gesta per subditum, quoad illam causam ; quia quoad illam operatur auctoritate et nomine supremi prælati, per quam jam eo ipso eximitur a potestate inferioris quoad illam causam. Similiter si idem generalis concedat subdito immediate facultatem donandi, accipiendi, vel vendendi aliquid, non potest prælatus inferior impedire valorem illius donationis vel contractus ; quia quoad illam non pendet voluntas subditi ab ejus voluntate. Cum ergo Christus princeps supremus sacramentorum ministros sibi assumat, ut suo nomine immediate tales actiones exerceant ; cum etiam facultatem det omnibus accipiendi gratiam et characterem immediate per talia media, consequens est ut tam conferentes quam suscipientes, quoad valorem collationis vel susceptionis sacramentorum, non dependeant a potestate prælatorum inferiorum ; quia ea omnia fiunt ex potestate et voluntate Christi immediata. Quod dicimus de valore sacramenti dicendum est pariter de valore oblationis pro aliquo factæ ; quia quoad hoc operatur etiam sacerdos ut minister Christi, et ex potestate ab ipso accepta. (De Lugo, *de Eucharistia*, disp. xix, sect. 10, n. 215.)

appliquerait selon qu'il le jugerait à propos. L'obéissance peut obliger le religieux lui-même à faire cette application au gré du supérieur, mais elle n'est effectivement faite que par la volonté du prêtre lui-même.

La seconde question qui s'offre à notre examen est celle-ci : Le prêtre est-il obligé de réserver, toutes les fois qu'il célèbre la messe, une partie du fruit *ex opere operato*, pour être distribué entre tous les membres de l'Église selon qu'il plaira à Dieu, et proportionnellement à la dévotion et au mérite de chacun ?

Ce qui a donné lieu de poser cette question, c'est que les théologiens s'accordent généralement à dire que tous ceux qui ont reçu le Baptême et qui n'y mettent pas d'obstacle, obtiennent la rémission d'une partie des peines dues à leurs péchés, si une telle rémission leur est nécessaire, en vertu de chacune des messes qui sont célébrées. Cette rémission leur est conférée *ex opere operato*. De là vient la division dont nous avons fait mention des fruits du Saint Sacrifice susceptibles d'être appliqués par le prêtre : le fruit *très spécial* qui revient au prêtre comme personne privée ; le fruit *spécial* que le prêtre applique à ceux pour qui il entend célébrer particulièrement les saints mystères ; enfin le fruit *général* ou *très général* auquel participent tous les membres de l'Église. Ce fut Scot, le Docteur Subtil, qui donna le premier cette division des fruits du Saint Sacrifice ; les autres théologiens l'ont adoptée après lui. Cependant les raisons qu'ils apportent de l'existence d'un fruit *ex opere operato* attribué ainsi à chacun des membres de l'Église, ne sont pas assez convaincantes pour en donner la certitude. Ils s'appuient sur cette considération que, selon la pratique de l'Église, le Saint Sacrifice doit être offert pour toute l'Église et pour tous ses membres. Il convient, disent-ils, que tous ceux qui font partie de l'Église profitent du sacrifice commun ; ceux qui n'y ont pas de part en qualité d'offrants ne doivent pas cependant être entièrement privés de tout avantage ; il est donc nécessaire qu'il soit offert pour eux. Mais ces raisons, qui sont excellentes lorsqu'il est question de la vertu impétratoire du sacrifice de l'Eucharistie, n'ont plus la même valeur pour l'efficacité *ex opere operato*. Aussi Suarez regarde-t-il comme plus probable qu'il n'existe pas d'obligation pour le prêtre d'appliquer à cette intention aucune part du fruit que le Saint Sacrifice produit exclusivement par sa propre vertu, et de fait, il n'arrive pas que tous les membres de

l'Église profitent *ex opere operato* de chacune des messes qui sont célébrées.

Pour que cette obligation ou cette application existât, il faudrait qu'elle eût pour fondement l'institution même du Saint Sacrifice et la volonté de Jésus-Christ, ou bien quelque loi particulière portée par la sainte Église. Or nous ne voyons rien nulle part qui permette d'affirmer que l'une ou l'autre de ces deux conditions soit remplie. Dira-t-on que Jésus-Christ a donné à tous les prêtres le précepte d'appliquer ainsi une partie des fruits du Saint Sacrifice à chacun des membres de l'Église susceptibles d'en profiter? Il faudrait montrer dans la Sainte Écriture ou dans la tradition quelque chose qui justifie cette assertion, et l'on ne trouve rien. Si l'on disait que Jésus-Christ lui-même a, de sa propre autorité et par sa volonté souveraine, appliqué cette part du fruit de la messe à son Église, indépendamment de la volonté de son ministre, on se heurterait aux mêmes difficultés et l'on avancerait une supposition dépourvue de preuve. Et si l'on arrivait à prouver qu'une partie du fruit du Saint Sacrifice est ou doit être appliquée à chacun des membres de l'Église, en vertu d'une disposition expresse de Notre-Seigneur, il resterait encore à chercher dans quelle proportion l'application est faite. Le fruit est-il plus abondant lorsqu'il doit être partagé entre des fidèles plus nombreux, ou la part de chacun diminue-t-elle à mesure que leur nombre augmente? Car ce fruit infini en lui-même, comme la satisfaction de Jésus-Christ pour les péchés des hommes, ne l'est pas dans l'application qui leur en est faite.

On chercherait en vain une ordonnance de l'Église faisant un devoir au prêtre d'appliquer une partie du fruit de la messe dont il dispose, à l'Église, pour être partagée entre ses membres. Dans le canon de la messe, le prêtre prie pour l'Église en général et pour tous ceux qui la composent, il offre pour elle le Saint Sacrifice, mais il l'offre comme sacrifice impétratoire.

Nous pouvons donc nous arrêter à cette conclusion qu'il n'existe aucune obligation pour le prêtre d'appliquer d'une manière générale à tous les membres de l'Église une partie du fruit que le sacrifice de la messe produit par sa propre vertu. Il a la libre disposition de ce fruit tout entier, et il peut en user selon que les circonstances l'exigent ou que sa piété l'y porte.

Faut-il donc rejeter ce troisième membre de la division du fruit *ex opere operato* que les théologiens acceptent sous le nom de

fruit *général* ou *très général?* Non assurément; mais il faut l'entendre, soit uniquement d'un fruit impétratoire, d'autant plus abondant et plus sûr que les prières de l'Église pour l'obtenir sont plus pressantes et plus solennelles, dans l'oblation du Saint Sacrifice; soit du fruit entendu d'une manière abstraite sans distinguer s'il procède uniquement de la vertu du sacrifice, ou s'il tire en même temps son origine des prières qui l'accompagnent. Il est assez probable, du reste, que Scot et Gabriel, les premiers qui en aient parlé, l'ont entendu ainsi; c'est du moins ce qui semble ressortir de leurs explications. Ils lui donnent, en effet, le nom de fruit *ex opere operato*, mais c'est, disent-ils, parce que l'efficacité des prières auxquelles Dieu l'accorde repose sur la sainteté de l'Église et la dignité du sacrifice lui-même, au lieu de procéder du mérite du prêtre qui l'offre.

Troisième question : Que devient le fruit *ex opere operato* de la sainte messe, lorsque le prêtre ne l'applique à personne ou le destine à quelqu'un qui n'en a pas besoin ou se trouve dans l'impossibilité d'en profiter [1] ?

1. *b.* Sacrificium, quod neque formaliter, neque virtualiter ulli applicatum est, vel ante, vel in ipsa consecratione saltem secundæ speciei, non potest postea ulli applicari, saltem adæquate, quia producit effectum, quando existit, neque is suspenditur; ideoque nec licet accipere stipendium pro missa præterita.

Dixi *vel ante :* quia non requiritur, ut applicatio fiat in ipso sacrificio : sufficitque, si pridie facta sit, etsi ipso die de ea non cogitet.

Quæritur : an ad applicandam missam sufficiat applicatio habitualis, nempe aliquando habita et non revocata? Negant *Vasquez,* etc., dicentes quod sicut ad consecrandum requiritur ministri intentio actualis, vel saltem virtualis, sic etiam requiritur ad fructum missæ applicandum. Sed verius et communiter affirmant *Suarez*, etc. Ratio nostra est, quia applicatio missæ se habet per modum donationis verbalis, quæ semel facta valet donec expresse revocetur.

c. Si nulli applicetur vel incapaci, fructus manet in thesauro Ecclesiæ, ut docet Suarez, vel cedit ipsi sacerdoti, vel illis pro quibus tenetur specialiter offerre, quo ita implicite censeatur intendisse. Ita *Laym.*, etc.

Si fructus sacrificii applicetur incapaci, tunc ille remanet in thesauro Ecclesiæ. In praxi autem quando dubitatur an is pro quo offerimus sit velne capax fructus, consultum est in missis gratuitis, illas applicare vel nobis vel alteri sub conditione, si persona cui applicatur non sit capax. In missis vero debitis ex stipendio, quia probabiliter fructus cedit in beneficium propinquorum offerentis, ex ejus implicita voluntate, ideo tunc non possumus, cui velimus fructum applicare, nisi sub conditione, ut præjudicium non fiat cui obligatio adsit applicandi.

d. Applicatio sub conditione jam impleta est valida v. g. ad intentionem quam habuit hodie superior; non autem sub conditione futura contingente,

Soto et quelques autres auteurs disent que dans ces cas, et toutes les fois que l'application ne produit pas son effet, le fruit du sacrifice est déposé dans le trésor de l'Église, ou plutôt, pour parler avec exactitude, il y demeure. En effet ce n'est pas un fruit nouveau produit par le Saint Sacrifice et agréé de Dieu, c'est une partie du fruit infini de la passion de Notre-Seigneur. Il était déjà d'avance dans le trésor de l'Église; il était agréé de Dieu et le Saint Sacrifice ne devait avoir sur lui d'autre effet que de le tirer de ce trésor et d'en faire une application particulière. Si cette application n'est pas faite par l'intention du prêtre, il demeure dans le trésor de l'Église, qui ne reçoit pour cela aucun accroissement nouveau, puisque Jésus-Christ n'acquiert plus de nouveaux mérites en vertu du sacrifice de l'Eucharistie. C'est ainsi que lorsque le baptême ou un autre sacrement conféré à quelqu'un est privé de son effet pour quelque cause que ce soit, la grâce qu'il eût produite ne vient pas pour cela grossir le trésor de l'Église, elle n'en sort pas et par conséquent ne peut pas y rentrer.

Si donc le prêtre n'avait aucune intention soit formelle, soit même virtuelle, d'appliquer le fruit de la messe à quelque fin particulière, le sacrifice ne produirait pas son effet actuel et demeurerait incomplet sous ce rapport; mais un tel cas ne peut se présenter que très rarement. L'intention virtuelle suffit pour l'application du fruit du sacrifice, puisqu'elle suffit pour l'oblation du sacrifice lui-même; or cette intention virtuelle existe presque nécessairement. Si le prêtre ne fait pas l'application du Saint Sacrifice à un autre, au moins a-t-il quelque vague désir qu'il lui soit utile à lui-même;

v. g. applico illi cui Titius interrogatus voluerit; vel ei qui prius morietur; vel qui primo stipendium offeret. Ita *Suarez*, etc.

e. Non satisfecit qui te mortuum putans, missas, quas pro defuncto teneretur, celebravit.

f. Dicunt *Lugo*, etc., applicationem missæ factam pro primo offerente esse validam, sed illicitam ex prohibitione Clem. VIII, quam promulgavit Paulus V, die 15 novemb. 1605, vetans hanc consuetudinem, « tanquam pluribus nominibus periculosam, fidelium scandalis obnoxiam, atque a vetusto Ecclesiæ more nimium aberrantem. » At probabilius (ut recte ait *Croix*, n. 222), talis applicatio non solum erit illicita, sed sæpe invalida quia sæpe accidet quod missa tunc dicatur pro causa quæ adhuc non existit, puta si stipendium offerens postulabit missam pro liberatione a carcere. Bene tamen advertit Tournely quod si sacerdos prævideat, quod postulandæ sint missæ pro aliquo defuncto, bene potest eas nunc offerre, et deinde stipendium percipere, quia hoc casu jam offeruntur pro persona determinata. (S. LIGUORI, *Theologia*, lib. VI, n. 335 et seq., passim.)

s'il y a obligation pour lui de célébrer la messe à quelque intention, il ne manque pas non plus de la volonté virtuelle de remplir cette obligation. Il en est de même lorsque le sacrifice est offert pour quelqu'un qui n'en a pas besoin, ou qui n'est pas dans les conditions requises pour en profiter; tout prêtre, en pareille occasion, a l'intention, au moins virtuelle, ou que ce fruit lui revienne, ou qu'il soit appliqué aux âmes du purgatoire ou à d'autres qui en ont besoin.

Cependant, puisqu'il n'est pas impossible que le cas se présente où le fruit de la messe demeure sans application, le prêtre ne pourra-t-il pas en disposer plus tard? Ne pourra-t-il pas, après le sacrifice accompli, lui assigner un but, comme il aurait dû le faire avant?

Quelques auteurs l'ont pensé, peut-être parce qu'ils ont cru que le prêtre, en célébrant la messe, s'est acquis un droit sur la satisfaction attachée au Saint Sacrifice, qu'elle est devenue en quelque sorte sa propriété et que, par conséquent, il conserve le droit d'en disposer comme il lui plaît. Mais il est difficile d'admettre qu'il en soit ainsi. Dans cette hypothèse, en effet, le prêtre pourrait toujours suspendre à dessein l'effet du Saint Sacrifice, et en réserver le fruit pour l'appliquer plus tard selon qu'il lui plairait; par exemple s'il était lui-même en état de péché, il le garderait jusqu'à ce qu'il eût retrouvé la grâce de Dieu; de même lorsque quelqu'un est en danger de mort, on pourrait dire la messe avec l'intention de ne lui en appliquer le fruit qu'après son trépas; on pourrait encore réserver ce même fruit pour la première intention qui serait demandée : autant de conséquences qui n'ont jamais été admises dans l'Église et qui montrent que l'effet du Saint Sacrifice ne peut pas demeurer ainsi suspendu. Il en est de l'effet du sacrifice comme de celui des sacrements. Le prêtre a droit sur le sacrement dont l'efficacité dépend de sa volonté au moment précis où il le confère ou le consacre, mais il ne peut suspendre cette efficacité, et remettre l'effet du sacrement à plus tard; de même il a autorité sur le sacrifice au moment où il l'offre; c'est alors qu'il l'applique et que le sacrifice produit son fruit; si par l'incurie ou la mauvaise volonté du prêtre, l'application n'est pas faite à temps, et qu'ainsi le sacrifice ne produise pas son effet, le prêtre ne peut plus rien pour son application. Le sacrifice a été institué pour agir au moment où il est offert, c'est-à-dire où il existe à sa manière, et le

prêtre ne peut pas faire produire des effets à un sacrifice qui a été offert, qui a existé mais qui n'est plus.

On pourrait objecter qu'il est possible de demander et d'obtenir des grâces en vertu de messes qui ont été célébrées, et qu'il devrait en être de même pour l'application de la vertu satisfactoire de ces messes. Mais cette conséquence serait fausse. Sans doute la prière qui s'appuie sur le sacrifice déjà offert trouve dans cette circonstance une vertu toute particulière pour toucher le cœur de Dieu et obtenir ses grâces, mais la vertu impétratoire du Saint Sacrifice n'a rien de commun avec son efficacité *ex opere operato*, qui s'exerce au moment même où le sacrifice est offert, et ne peut s'exercer ni avant ni après. L'effet propre du sacrifice ne peut avoir lieu qu'au moment où le sacrifice lui-même s'accomplit, c'est-à-dire existe. On peut ensuite représenter à Dieu ce sacrifice passé, comme toutes les autres bonnes œuvres, et obtenir des grâces en considération de lui, mais ces grâces ne sont plus son effet propre et infaillible. Cet effet infaillible demande que le sujet qui doit en profiter soit apte à le faire au moment même où il se produit; et si l'application était faite conditionnellement, il faudrait que la condition fût remplie au moment où le sacrifice serait offert, sinon le fruit du sacrifice ne sortirait pas du trésor de l'Église et personne n'en profiterait.

II.

CE QU'IL FAUT PENSER DE L'APPLICATION DU FRUIT TRÈS SPÉCIAL A D'AUTRES, PAR CEUX A QUI CE FRUIT REVIENT DE DROIT

Duns Scot et Gabriel traitant du fruit particulier qui revient au prêtre lorsqu'il célèbre la messe, fruit qu'ils nomment *très spécial*, disent que le prêtre ne peut pas l'appliquer à d'autres. Mais on ne voit pas bien s'ils regardent cette application comme réellement impossible ou seulement comme illicite. Ils ne parlent pas d'une manière absolue et qui s'étende à tous les cas; ils restreignent cette impossibilité à la circonstance où le prêtre a lui-même besoin de ce fruit. Il serait, disent-ils, contraire à l'ordre qu'il faut garder dans la charité de donner à d'autres un bien spirituel dont on aurait besoin soi-même. Mais cette raison prouve tout au plus que le prêtre agirait d'une manière illicite en appliquant ce fruit dont il aurait besoin, non pas que cette application serait inefficace.

On peut quelquefois pécher en donnant un objet dont on est le légitime possesseur, mais la donation n'en est pas moins validement faite. D'ailleurs l'obstacle n'existerait que pour les prêtres qui auraient actuellement besoin de ce fruit *très spécial* pour eux-mêmes, et les autres demeureraient libres d'en disposer à leur gré.

Cette opinion de Scot et de Gabriel, si elle était vraie pour ce qui regarde les prêtres, le serait aussi pour tous ceux qui participent en quelque manière à l'oblation du Saint Sacrifice à titre privé, car ce n'est qu'à titre privé que le prêtre lui-même recueille ce fruit particulier.

Peut-être aussi, et c'est ce qui paraît le plus vraisemblable, ces auteurs n'ont-ils entendu parler que du fruit *ex opere operantis*, c'est-à-dire de celui que procurent au prêtre célébrant et à tous ceux qui prennent part au Saint Sacrifice, leur dévotion et leurs autres bonnes dispositions. Mais qu'on l'entende de cette sorte de fruit ou du fruit *ex opere operato*, la preuve apportée par eux en faveur de leur doctrine est toujours sans valeur. En effet, le fruit dont nous parlons n'est pas la rémission d'une faute ; ce n'est pas non plus un accroissement de grâce, de sainteté ou de gloire, mais une satisfaction ou une rémission de peine. Or il n'est pas contraire à la charité qu'on se doit à soi-même de se priver d'un tel avantage en faveur du prochain. On peut même dire que c'est l'usage ordinaire des personnes pieuses d'en agir ainsi. Elles appliquent leurs œuvres satisfactoires, les indulgences qu'elles gagnent, aux âmes du purgatoire ; cependant elles ne s'imaginent pas qu'elles n'en aient pas besoin, ce serait de la présomption, mais elles pensent avoir le temps de pourvoir de quelque autre manière à leurs propres nécessités, ou bien elles poussent la générosité jusqu'à vouloir soulager les autres, dussent-elles endurer elles-mêmes les souffrances dont elles les délivrent, ou bien enfin elles croient qu'il y aura pour elles plus d'avantage que de perte à accomplir cet acte de charité. C'est pourquoi d'autres théologiens croient, non sans raison, qu'il est à la rigueur possible à ceux qui offrent le Saint Sacrifice, prêtres ou fidèles, à titre privé, d'appliquer à d'autres le fruit très spécial qui leur revient de cette oblation. Ils ne pèchent pas en le faisant, et d'autre part ils peuvent agir ainsi, puisque ce fruit satisfactoire est leur propriété tout aussi bien que le fruit accordé à leur dévotion et à leurs prières dans l'oblation du même sacrifice. Ils prient pour les autres, et ces

pieuses supplications obtiennent des grâces à ceux qui en sont l'objet, pourquoi ne pourraient-ils pas aussi bien satisfaire pour eux à la justice de Dieu, en leur abandonnant le fruit du Saint Sacrifice dont nous parlons?

Peut-être dira-t-on qu'il appartient aux prêtres seuls d'appliquer aux autres le fruit de leur oblation, et qu'ils n'ont ce pouvoir qu'en qualité de ministres de Jésus-Christ; à ce titre seulement ils sont les dispensateurs des mystères de Dieu et peuvent appliquer les effets *ex opere operato* que produit le sacrifice qu'ils offrent. Mais il n'en est pas ainsi. Notre-Seigneur Jésus-Christ, en accordant à chaque fidèle, qui prend part à l'oblation du sacrifice de l'Eucharistie, un fruit particulier produit par cet acte sacré, ne lui a pas refusé le droit d'en disposer à son gré en faveur des autres; du moins il n'y a ni preuve ni apparence qu'il l'ait fait.

Tels sont les principaux motifs qui militent en faveur de l'opinion d'après laquelle chacun de ceux qui participent, en quelque manière que ce soit, à la célébration de la messe, peut disposer en faveur d'un autre du fruit *très spécial* qui lui revient. Suarez, après les avoir exposés, regarde néanmoins comme plus probable qu'il n'en est pas ainsi, parce que, dit-il, tout effet *ex opere operato* est un bienfait propre et personnel, un privilège accordé à la personne même qui en bénéficie, et elle ne peut le communiquer à une autre. C'est ainsi, dit S. Thomas [1], que l'indulgence appartient à celui qui la gagne, de telle sorte qu'il ne peut la transmettre à personne, à moins que ce pouvoir ne lui soit spécialement concédé, en même temps que l'indulgence; c'est ainsi encore qu'un adulte qui reçoit le Baptême reçoit en même temps la rémission entière des peines dues à ses péchés, sans qu'il lui soit possible de disposer en faveur d'un autre de cette rémission.

En tout cas il est expressément défendu au prêtre qui célèbre la messe de recevoir un honoraire particulier pour l'application de ce fruit [2].

1. In IV, dist. xx, art. 5, q. 3 ad 3.

2. Non licet accipere stipendium pro applicatione istius fructus; nam S. Officii congregatio, die 13 decemb. 1659, proscripsit sequentem propositionem : « Duplicatum stipendium potest sacerdos pro eadem missa licite accipere, applicando petenti partem etiam specialissimam fructus ipsimet celebranti correspondentem, idque post decretum Urbani VIII. » Hoc congregationis decretum sua auctoritate Apostolica confirmavit Alexander VII, anno 1665. (ROSSET, *Institut. sacræ theolog., de SS. Euchar. sacrif.*, 1271.)

S. Alphonse de Liguori demande quelle peut bien être la valeur de ce fruit *très spécial*, mais il ne voit pas sur quel fondement on s'appuierait pour la déterminer [1]; c'est le secret de Dieu.

III.

CONDITIONS A REMPLIR POUR PROFITER DU FRUIT *EX OPERE OPERATO* APPLIQUÉ PAR LE PRÊTRE QUI CÉLÈBRE LE SAINT SACRIFICE

Le prêtre a reçu de Notre-Seigneur Jésus-Christ le pouvoir et la mission de disposer, selon qu'il lui convient, du fruit que le Saint Sacrifice produit par sa propre vertu. mais il ne peut le faire utilement que moyennant certaines conditions. Il faut que celui à qui le prêtre fait l'application du *fruit spécial* de la messe soit capable de le recevoir; que l'état où il y est ne s'y oppose pas; qu'il soit disposé à cette réception, et qu'enfin il ait besoin de ce secours.

La *première* des conditions requises est donc la capacité. Tous les hommes ne peuvent pas recevoir le fruit *ex opere operato* du Saint Sacrifice, mais seulement ceux qui sont devenus membres de Jésus-Christ et enfants de son Église par le Baptême. S. Jean Chrysostome dit que le Sacrifice de l'autel ne peut être offert même pour un catéchumène défunt; S. Augustin affirme que le sacrifice de la messe ne peut être offert que pour les membres de Jésus-Christ, et S. Thomas s'appuie sur son autorité pour enseigner que les fruits de la passion de Notre-Seigneur, qui nous sont appliqués par le sacrifice de l'Eucharistie, ne peuvent l'être qu'à ceux qui lui sont unis par la foi et la charité [2]. Aussi tous les théologiens reconnaissent-ils que le Baptême, qui rend seul pos-

1. Prorsus latet quantus sit ille fructus specialissimus et utrum adæquet fructum medium (seu specialem); multi opinati sunt, nescio quonam fundamento, esse tantum ejus tertiam partem; atque nescitur utrum habeat effectum satisfactorium, quem tamen communiter postulant qui stipendia largiuntur. (S. ALPH. LIGUOR., *Theolog.*, lib. VI, n. 318.)

2. Sicut passio Christi prodest quidem omnibus quantum ad sufficientiam, ad remissionem culpæ et adeptionem gratiæ et gloriæ, sed effectum non habet nisi in illis qui passioni Christi conjunguntur per fidem et charitatem; ita et hoc sacrificium, quod est memoriale dominicæ passionis, non habet effectum nisi in illis qui conjunguntur huic sacramento per fidem et charitatem. Unde et Augustinus ad Renatum (*De anima et ejus origine*, lib. I, cap. IX) : « Quis offerat corpus Christi nisi pro his qui sunt membra Christi? » Unde et in canone missæ non oratur pro his qui sunt extra Ecclesiam. Illis tamen prodest plus vel minus, secundum motum devotionis eorum. (S. THOM., III, q. LXXIX, art. 7 ad 2.)

sible la réception des autres sacrements, n'est pas moins indispensable pour recevoir efficacement l'application du fruit propre de la messe. C'est la raison pour laquelle l'Église offre spécialement le Saint Sacrifice pour les fidèles, c'est-à-dire pour ceux qui ont fait solennellement profession extérieure d'embrasser la foi par le Baptême. C'est dans ce sens qu'il faut entendre ces paroles du canon : « Souvenez-vous, Seigneur, de vos serviteurs et de vos servantes « qui nous ont précédés avec le signe de la foi : *Memento, Do-« mine, famulorum famularumque tuarum, qui nos præces-« serunt cum signo fidei.* » Ce signe de la foi c'est le Baptême; on le trouve souvent désigné sous ce nom et sous celui de « sceau de la foi, » *signum, sigillum fidei*, chez les auteurs ecclésiastiques.

Il convient qu'il en soit ainsi et que le fruit du sacrifice de l'Eucharistie soit uniquement le partage de ceux qui ont reçu le Baptême. La messe est en effet un sacrifice visible donné à l'Église visible, pour qu'elle l'offre en cette qualité pour elle-même et pour ses membres, et qu'il leur soit utile par le fait même de son oblation. Or, on ne devient membre de l'Église visible que par le Baptême; il faut donc l'avoir reçu pour être apte à profiter des fruits qui résultent du Saint Sacrifice. Ajoutez cette autre raison que les baptisés seuls peuvent être admis à la table eucharistique, car il faut naître avant de prendre part à un festin; il faut se réconcilier avec celui qu'on a offensé avant d'être admis à la table autour de laquelle il réunit ses intimes. Ne doit-il pas en être du sacrifice de l'Eucharistie comme du sacrement? N'est-ce pas la même victime qui s'immole et qui se donne en nourriture? L'autel n'est-il pas la table sur laquelle les mets divins sont dressés? Il n'est pas vraisemblable que Jésus-Christ ait étendu la distribution des fruits du sacrifice jusqu'à ceux qui ne sont pas admis à profiter du sacrement; aucune raison plausible n'invite à le penser, aucune autorité ne permet de le croire. Au contraire, nous voyons que dans la primitive Église, les catéchumènes étaient exclus de l'assistance aux saints mystères; ils devaient sortir de l'assemblée au moment où commençait l'oblation proprement dite du sacrifice. Si on les avait considérés comme capables de recueillir une part du fruit de ce sacrifice, les aurait-on privés d'y assister et de l'offrir avec les autres? Ils pouvaient, par la perfection de leurs dispositions intérieures et leur désir ardent de recevoir le saint Baptême, faire

partie de l'âme de l'Église et posséder la grâce de Dieu ; mais ce n'était pas assez pour qu'on les jugeât capables de profiter du fruit *ex opere operato* du Saint Sacrifice, et d'obtenir ainsi la rémission des peines dues à leurs péchés. Ce don particulier fait par Jésus-Christ à son Église, ce remède héroïque aux maux de l'âme, n'est destiné qu'à ceux qui ont été régénérés en lui, aussi bien que tous les autres dons qui peuvent produire leur effet par leur propre vertu.

La *seconde* condition requise est l'état de voyageur, *status viatoris*. Nous marchons vers un but; notre voyage durera jusqu'à ce que nous soyons entrés dans la demeure de notre éternité heureuse ou malheureuse. Arrivés à ce but suprême, les bienheureux n'ont plus besoin du fruit du sacrifice de nos autels ; les malheureux damnés ne peuvent plus en profiter. Ce fruit *ex opere operato* du sacrifice de l'Eucharistie ne saurait donc être appliqué qu'aux fidèles qui vivent encore sur la terre et aux âmes du purgatoire. Pour les fidèles qui vivent sur la terre, il n'y a pas de difficulté; mais pour les âmes du purgatoire, est-il bien vrai que le fruit de la messe leur soit appliqué infailliblement, comme doit l'être tout fruit qui dépend uniquement de l'acte sacré lui-même, et non des dispositions particulières de celui qui accomplit cet acte ?

Plusieurs théologiens qui jouissent d'une certaine autorité, tels que Soto et Melchior Cano, disent que le Saint Sacrifice ne produit pas infailliblement son effet en faveur des âmes pour lesquelles il est offert. Il suivrait de là que cet effet n'en procéderait pas *ex opere operato*, puisque ce genre d'effet est toujours infaillible en ceux qui n'y mettent pas d'obstacle ; or les âmes du purgatoire ne sauraient en mettre, et rien de leur côté ne s'oppose à cet effet. Si donc il vient à manquer, c'est qu'il n'est pas produit pour elles uniquement par le fait même de l'oblation du sacrifice. On peut donner plusieurs raisons pour lesquelles il en serait ainsi. D'abord ces âmes ne sont plus membres de l'Église visible; elles ne sont plus dans un état tel que ce divin sacrifice puisse leur être utile *ex opere operato*, comme elles ne sont plus en état de profiter des sacrements visibles. En second lieu, ces âmes ne peuvent plus satisfaire pour leurs péchés, mais seulement souffrir jusqu'à ce qu'elles aient payé même la dernière obole à la justice de Dieu. Aucune satisfaction ne peut donc leur être appliquée régulièrement, car Dieu n'a rien promis à cet égard et tout dépend de sa

sainte volonté. Troisièmement, enfin, il doit en être pour elles du fruit de la messe comme des autres suffrages de l'Église et des indulgences qui ne peuvent leur être attribuées infailliblement, mais seulement par mode d'impétration, c'est-à-dire que l'on prie Dieu de vouloir bien, dans sa miséricorde, les accepter à leur intention et les leur appliquer. Toutes les fois que les SS. Pères parlent de l'oblation du sacrifice de l'Eucharistie pour les défunts, ils donnent à entendre qu'ils le comprennent de cette manière.

Quoi qu'il en soit de ces motifs qui certainement sont graves, l'opinion contraire, plus conforme à la piété, doit être regardée aussi comme plus probable, et lorsque nous disons que pour profiter *ex opere operato* de l'application du fruit du Saint Sacrifice, il est nécessaire d'être encore *in statu viatoris*, sur le chemin qui conduit à la demeure éternelle, nous entendons que les âmes du purgatoire sont encore dans cet état et sur ce chemin. Elles ne sont pas encore entrées dans la céleste patrie ; elles ont encore des dettes à payer à la justice de Dieu, des péchés véniels même dont il faut qu'elles obtiennent la rémission. Nous pouvons donc, à la suite de S. Thomas, du bienhreueux Albert le Grand, de Bellarmin et de la plupart des théologiens, dire que le fruit du Saint Sacrifice est appliqué infailliblement aux âmes du purgatoire. Bellarmin l'affirme de tous les suffrages qui sont faits pour elles en général ; à plus forte raison faut-il le croire du sacrifice de la messe, dont le concile de Trente dit que de tous les suffrages il est celui qui est le plus utile aux âmes du purgatoire. Si donc les autres œuvres satisfactoires faites à leur intention leur sont infailliblement utiles, le sacrifice de la messe offert pour elles l'est aussi d'une manière non moins certaine, en raison de son excellence [1]. Ce qui le prouve encore, c'est que ce divin sacrifice est offert, non seulement pour les vivants, mais aussi pour les défunts, déclare encore le même concile [2], qui ne fait en cela que rappeler l'ensei-

1. Cum catholica Ecclesia, Spiritu sancto edocta ex sacris Litteris et antiqua Patrum traditione, in sacris conciliis, et novissime in hac œcumenica synodo docuerit Purgatorium esse, animasque ibi detentas, fidelium suffragiis, *potissimum vero acceptabili altaris sacrificio juvari;* præcepit sancta synodus episcopis ut sanam de Purgatorio doctrinam, a sanctis Patribus, et sacris conciliis traditam, a Christi fidelibus credi, teneri, doceri, et ubique prædicari diligenter studeant. (*Concil. Trid.*, sess. XXV, cap. I.)

2. Non solum pro fidelium vivorum peccatis, pœnis, satisfactionibus et aliis necessitatibus, sed et pro defunctis in Christo nondum ad plenum purgatis, rite juxta Apostolorum traditionem offertur. (*Id.*, sess. XXII, cap. II.)

gnement des Pères. Nous avons dit plus haut que, d'après S. Jean Chrysostome et S. Augustin, que cite S. Thomas, le sacrifice de la messe ne peut être offert pour des catéchumènes défunts, mais uniquement pour les fidèles qui ont reçu le Baptême ; or il est évident que cette impossibilité ne concerne que l'application du fruit *ex opere operato*, puisque rien n'empêche de l'offrir pour les catéchumènes et même pour les infidèles quels qu'ils soient, en qualité de sacrifice impétratoire. C'est donc *ex opere operato*, et par conséquent d'une manière infaillible, que le sacrifice de la messe produit son effet en faveur des âmes du purgatoire. Le prêtre, au moment de son ordination, reçoit « le pouvoir d'offrir le sacrifice « pour les vivants et pour les défunts : *Accipe potestatem offe-* « *rendi sacrificium pro vivis et pro defunctis.* » Il n'y a pas de motif de penser que ce pouvoir soit moins efficace en faveur des uns que des autres.

Ces diverses considérations nous autorisent à croire que Jésus-Christ, en instituant le Saint Sacrifice de l'Eucharistie, l'a revêtu d'une efficacité infaillible pour le soulagement des âmes du purgatoire en faveur desquelles il serait offert. Il pouvait le faire et il semble bien qu'il l'ait fait.

On ne voit pas pour quelle raison les âmes du purgatoire seraient privées de ce précieux avantage. Elles sont encore dans le chemin qui conduit à la fin dernière ; ni leur voyage ni leurs combats ne sont achevés ; le moment du triomphe n'est pas venu pour elles. Elles peuvent donc être, au moins sous quelques rappors, liées et déliées; nous avons avec elles une certaine communion de biens spirituels : c'est assez pour qu'il leur soit possible de ressentir les effets *ex opere operato* du sacrifice de l'Eucharistie offert à leur intention, sacrifice dont la vertu est telle que ses effets atteignent non seulement les vivants, mais les défunts qui ont besoin de secours. Les sacrements n'ont pas cette même efficacité en faveur des âmes du purgatoire, parce qu'ils ont pour fin de procurer la grâce à ceux qui les reçoivent, tandis que le fruit spécial de la messe est de remettre les peines dues aux péchés. Les âmes du purgatoire ne peuvent plus recevoir un nouvel accroissement de grâce, mais la rémission des peines encourues peut leur être accordée. Leur séparation d'avec les corps, qu'elles ont animés et qu'elles reprendront un jour, n'est pas un obstacle à la rémission des peines par l'application de la vertu satisfactoire du Saint Sa-

crifice, tandis qu'elle en est un à la réception de la grâce que confèrent les sacrements, qui sont des signes sensibles et n'agissent sur l'âme que par l'entremise du corps.

De ce que les âmes du purgatoire ne peuvent plus satisfaire à proprement parler pour elles-mêmes, mais seulement souffrir les peines méritées par leurs péchés, il ne s'ensuit pas que d'autres ne puissent le faire pour elles, ni surtout que les mérites de Jésus-Christ ne puissent leur être appliqués. Toute la doctrine de la prière pour les défunts repose sur cette possibilité de leur venir en aide. Enfin il n'est pas du tout certain que les indulgences et les autres satisfactions pour les défunts, ne leur soient appliquées uniquement que par mode de suffrage. Sans doute, Dieu se réserve de déterminer la mesure selon laquelle ces âmes y participeront ; il en est de même pour l'application du Saint Sacrifice ; et c'est ce qui explique pourquoi les écrits des Pères en parlent souvent comme d'une grâce qu'il faut obtenir de la miséricorde de Dieu, plutôt que comme d'un effet infaillible attaché à l'oblation même du sacrifice. Les deux, en effet, sont vrais : l'effet du sacrifice est infaillible ; mais la mesure dans laquelle Dieu appliquera cet effet à telle ou telle âme peut varier beaucoup, pour des causes connues de lui seul.

La *troisième* condition pour profiter du fruit spécial du Saint Sacrifice est la *disposition* de l'âme.

Quelques théologiens ont avancé que l'état de grâce n'était pas indispensable pour obtenir, par le moyen du sacrifice de l'Eucharistie, la rémission des peines temporelles qui restent dues pour des péchés déjà pardonnés. Mais cette opinion, quoique soutenue par Duns Scot et Navarre, n'a pas été suivie, et l'on s'accorde généralement à dire avec S. Thomas et toute son École, que le sacrifice de l'Eucharistie n'a d'effet que sur ceux qui sont unis à Jésus-Christ par la foi et la charité [1]. Notre-Seigneur, en appliquant les mérites de sa passion au moyen du sacrifice de la messe, accorde une faveur extrêmement précieuse à ses amis, mais c'est à eux seuls qu'il est donné d'en profiter, et ses ennemis n'y ont aucune part.

Ceci posé, il reste plusieurs questions secondaires à éclaircir,

1. Hoc sacrificium, quod est memoriale dominicæ passionis, non habet effectum nisi in illis qui conjunguntur huic sacramento per fidem et charitatem. (S. Thom., III, q. LXXIX, art. 7 ad 2.)

dont la première est celle-ci : L'état de grâce est-il l'unique condition nécessaire pour que le fruit spécial de la messe soit utilement appliqué à quelqu'un ?

Quiconque est baptisé et se trouve en état de grâce est dans les conditions voulues pour que le sacrifice de la messe agisse en lui *ex opere operato*, s'il est offert à son intention.

Quelle autre disposition, en effet, réclamerait-on ? Serait-ce une disposition habituelle? La grâce habituelle ou sanctifiante comprend toutes les vertus et tous les dons qui l'accompagnent : rien, en dehors d'elle, n'est nécessaire pour le salut. Serait-ce une disposition actuelle, quelques actes de dévotion, quelques sentiments pieux ? Ces actes et ces sentiments ne sont pas nécessaires dans la réception des sacrements pour que ceux-ci produisent leur effet; à plus forte raison ne le sont-ils pas pour que le sacrifice de l'Eucharistie produise le sien. Il n'est même pas nécessaire que celui qui profite du fruit du sacrifice ait connaissance de l'application qui lui en est faite. La raison en est dans le mode d'application de cet effet. Celui qui reçoit la rémission totale ou partielle des peines dont il est redevable envers la justice de Dieu est purement passif en cette occasion, et la rémission s'opère uniquement en vertu d'une intention qui agit en dehors de lui. Une autre raison est que le sacrifice par lui-même ne réclame rien de plus que l'état de grâce, pour l'application de son fruit; celui à qui on l'applique ne concourt en aucune manière à son oblation, et l'effet produit qui est la rémission d'une peine, ne demande pas que celui qui en bénéficie s'y prépare autrement. Son consentement, son acceptation volontaire n'est même pas nécessaire; il suffit d'un consentement virtuel et interprétatif qui existe toujours, parce que tout le monde désire être délivré de maux qu'il faudrait endurer ; il n'est personne qui ne reçoive volontiers un semblable bienfait. On peut dire de la souffrance qu'elle est par sa nature même contraire à la volonté de celui qui l'endure, d'où il suit que la rémission de la peine, l'exemption de la souffrance, est toujours en harmonie, au moins virtuellement, avec la volonté ; c'est assez pour que la rémission des peines dues au péché puisse s'accomplir au moyen du Saint Sacrifice. Il faut ajouter que même celui qui commet actuellement quelque faute vénielle, au moment où le fruit du sacrifice lui est appliqué, n'en est pas privé sinon pour la faute dont il se rend coupable en ce moment-là même. Le péché véniel, compa-

tible avec la grâce de Dieu, n'a rien qui s'oppose à la rémission que Dieu fait, en raison des œuvres satisfactoires, à ceux qui lui sont unis par la foi et la charité, lorsqu'il s'agit de peines dues aux péchés passés. Mais il ne peut pas en être de même pour la faute actuellement commise, parce que cette faute n'est pas pardonnée au moment même où elle est commise et que la rémission de la peine, si elle peut accompagner le pardon, ne saurait le précéder. Quant aux peines encourues pour d'autres fautes, elle ne saurait être un obstacle à leur rémission. Un péché véniel peut être pardonné et les autres demeurer ; il en est de même pour la peine qui leur est due; l'une peut être remise indépendamment des autres. Il n'en serait pas de même si la faute actuellement commise était mortelle, parce qu'un péché mortel détruit l'état de grâce, et rend par conséquent l'application du fruit du Saint Sacrifice impossible.

On peut demander, en second lieu, si, toutes choses égales d'ailleurs, l'effet satisfactoire de la messe est plus abondant chez le fidèle qui est mieux disposé par une grâce ou par une dévotion plus parfaite ? S. Thomas se charge de répondre à cette question ; il dit en propres termes que la satisfaction qui résulte de l'oblation du Saint Sacrifice se mesure, pour ceux qui l'offrent ou pour qui on l'offre, sur la grandeur de leur dévotion [1]. La raison qu'en apportent plusieurs théologiens est que si une disposition est requise pour obtenir un effet, plus la disposition sera parfaite, plus aussi l'effet le sera. C'est un principe général que tout le monde admet qu'une cause opère d'autant mieux que le sujet sur lequel elle agit est mieux disposé.

Malgré ces autorités, Suarez ne croit pas que l'on doive prendre pour point de départ la préparation personnelle du sujet pour juger de l'abondance plus ou moins grande des fruits que l'application du Saint Sacrifice opérera en lui, Il s'appuie sur Cajetan, Durand et sur un autre passage de S. Thomas, d'après lequel un suffrage appliqué par quelqu'un à une autre personne tire toute sa valeur de l'intention de celui qui l'applique, de sorte que si

1. In satisfactione magis attenditur affectus offerentium quam quantitas oblationis. Unde et Dominus dicit (*Luc.*, XXI) de vidua quæ obtulit duo æra, quod *plus omnibus misit*. Quamvis ergo hæc oblatio ex sui quantitate sufficiat ad satisfaciendum pro omni pœna, tamen fit satisfactoria illis pro quibus offertur, vel etiam offerentibus secundum quantitatem suæ devotionis, et non pro tota pœna. (S. THOM., III, q. LXXIX, art. 5.)

rien ne s'y oppose d'autre part, l'application se mesure entièrement sur sa volonté. De ce principe que l'on ne peut révoquer en doute, il résulte que dans le cas présent tout dépend de la volonté du prêtre qui fait l'application du fruit du Saint Sacrifice : chacun reçoit autant que le prêtre veut lui donner. Les dispositions particulières n'y font rien, excepté en ce sens qu'elles peuvent être un obstacle complet ou partiel à la réception de ce fruit précieux. Il n'en est donc pas de ce fruit spécial comme de celui qui revient au prêtre en tant que personne privée, et à ceux qui offrent le Saint Sacrifice avec lui, fruit qui ne dépend de l'intention de personne, mais uniquement de l'oblation du sacrifice, qui est elle-même d'autant plus agréable à Dieu que les dispositions de ceux qui la font sont plus parfaites. Dans l'application du fruit spécial de la messe, il s'agit d'un don que le prêtre fait à quelqu'un, d'un trésor qu'il partage entre plusieurs ou qu'il livre à un seul. Chacun d'eux recevra ce que le prêtre jugera à propos de lui donner, et leurs dispositions particulières n'augmenteront ni ne diminueront leur part, à moins qu'elles ne deviennent un empêchement à la réception de ce bienfait, ce qui ne peut résulter que de l'état de péché mortel. Quiconque est en état de grâce peut recevoir la rémission des peines dues à ses péchés passsés ; le moindre degré de cette grâce y suffit aussi bien que la sainteté la plus sublime.

L'effet résultant de l'oblation du sacrifice de la messe par le prêtre, agissant en sa qualité de ministre de Jésus-Christ, est déterminé par l'institution de la Sainte Eucharistie. Cet effet est toujours égal en soi ; les dispositions particulières du prêtre n'ont aucune action sur lui et il n'existe pas de cause qui puisse le grandir ou le diminuer. Il est appliqué par la volonté du prêtre, qui est libre sur ce point et qui peut en général en faire l'usage qu'il lui plaît. Si donc il l'applique à Pierre, celui-ci le recevra tout entier, fût-il beaucoup moins parfait que tous les autres à qui l'application n'en est pas faite. S'il l'applique à Pierre et à Paul et qu'il prétende le partager également entre eux, le partage aura lieu selon son intention, même si leur sainteté est inégale, parce que le prêtre a la libre disposition de ce fruit. S'il veut que ce fruit soit divisé entre plusieurs proportionnellement à leur élévation dans l'ordre de la grâce, il en sera comme il aura voulu ; la volonté du prêtre et non pas la perfection plus ou moins grande de chacun réglera les différences. Il a reçu le pouvoir de distribuer le

trésor des satisfactions de Jésus-Christ attachées au sacrifice qu'il offre, et la distribution qu'il en fait est sans appel, pourvu que ceux qu'il a l'intention de gratifier soient en état de profiter de la rémission des peines qu'il leur accorde. Le texte de S. Thomas dans lequel il est dit que le fruit du Saint Sacrifice est appliqué à ceux pour qui il est offert ou même à ceux qui l'offrent, selon la mesure de leur dévotion : *Tamen fit satisfactoria illis pro quibus offertur, vel etiam offerentibus secundum quantitatem suæ devotionis*, peut fort bien s'entendre en ce sens que l'application ne se fait en raison de la dévotion que pour ceux qui offrent le sacrifice, sans que la même condition existe pour ceux en faveur de qui il est offert. On peut en effet ne rapporter ces mots : *secundum quantitatem suæ devotionis*, qu'au membre de phrase qui les précède immédiatement. On éviterait ainsi de mettre cet illustre Docteur en contradiction avec lui-même, puisqu'il dit ailleurs [1] que l'application d'un suffrage faite à un autre dépend uniquement de l'intention de celui qui la fait.

Telle est l'opinion de Suarez. Il faut dire cependant que le cardinal De Lugo ne l'accepte pas et regarde comme plus probable que la proportion dans laquelle le fruit du Saint Sacrifice profite à ceux à qui le prêtre l'applique dépend de leurs dispositions [2]. Peut-être faudrait-il dire que l'une et l'autre cause y concourt. Il est certain que la cause première de l'application est l'intention du prêtre qui célèbre la messe. S'il veut appliquer le fruit tout entier à telle ou telle âme, elle seule y aura droit et pourra y participer; mais le recevra-t-elle dans toute sa plénitude? Il peut se faire que

1. In IV, dist. XLV, q. II, art. 3, q. 3.

2. Mihi probabilius est quod absolute crescat effectus etiam remissionis pœnæ in eo pro quo offertur, ex meliori ipsius dispositione sive habituali, sive etiam actuali. Quæ videtur esse sententia S. Thomæ, q. LXXIX, art. 5, ubi de hac oblatione dicit quod fit satisfactoria illis pro quibus offertur, vel etiam offerentibus secundum quantitatem devotionis, et art. 7 ad 2, dicit : *Illis tamen prodest plus vel minus secundum modum devotionis eorum.* Nec oppositum indicavit in IV, dist. XLV, q. II, art. 4, q. 1, ubi loquitur solum de suffragiis et satisfactione ex opere operantis, quam unus pro alio offert.

Ratio præcipua desumitur ab exemplo sacramentorum, quæ quidem effectum suum conferunt majorem vel minorem, secundum mensuram dispositionis et devotionis illius cui confertur. Non apparet autem verisimilis ratio diversitatis inter effectum sacramenti et sacrificii, cum uterque sit ex opere operato, uterque fiat per applicationem meritorum et satisfactionis Christi, quæ inæqualiter poterunt applicari, etc. (DE LUGO, *de Eucharistia*, disp. XIX, sect. 10, n. 200, 201.)

l'imperfection de ses dispositions soit un obstacle suffisant pour que ce fruit ne lui profite pas dans toute sa plénitude, quoiqu'il lui serve de quelque chose parce qu'elle est en état de grâce. Ainsi se justifierait l'opinion du savant cardinal, dans la pratique, tout en laissant intacte celle de Suarez, qui théoriquement nous semble mieux fondée.

Une troisième question : si le Saint Sacrifice n'avait pas produit son effet en faveur de la personne choisie par le prêtre, pour en profiter, parce qu'elle aurait été coupable de péché mortel, la disparition de cet obstacle suffirait-elle pour que l'effet se produise aussitôt ? Quelques théologiens l'ont pensé, mais c'est une opinion que l'on peut regarder comme fausse. Elle ne s'appuie sur rien, et l'on ne peut pas raisonnablement admettre que le fruit de la messe demeure inappliqué, en attendant qu'il plaise au pécheur de se convertir et d'obtenir par la pénitence le pardon de son péché. Il est vrai que l'effet de plusieurs sacrements reste ainsi suspendu en pareille circonstance, mais il s'agit uniquement des sacrements qui ne se renouvellent pas. Au contraire, le renouvellement de l'oblation du sacrifice de l'Eucharistie est facile, et rien ne justifierait un pareil privilège. Pourquoi le pécheur serait-il plus favorisé que le juste ? Lorsque le Saint Sacrifice est offert pour quelqu'un qui n'est redevable d'aucune satisfaction envers la justice de Dieu, le fruit que ce juste pourrait en recueillir n'est pas réservé pour le temps où il en aurait besoin, mais il demeure dans le trésor de l'Église ; de même celui qui reviendrait de droit au pécheur, à qui son indignité ne permet pas d'en profiter, ne doit pas être réservé pour un temps plus favorable, mais demeurer dans le même trésor.

Il nous reste à dire un mot de la dernière condition exigée pour que celui à qui le prêtre applique le fruit de la messe puisse en profiter. Il est nécessaire, afin que cette application soit efficace, que le fidèle à qui elle est faite soit redevable à la justice de Dieu de quelque peine temporelle encourue pour un péché pardonné. Si la faute n'était pas pardonnée, la peine ne pourrait pas être remise ; et si le pardon avait été tellement complet qu'il ait entraîné la rémission entière de la peine, il ne resterait rien à faire pour le sacrifice. C'est ainsi que le sacrifice de la messe ne pouvait rien *ex opere operato* en faveur de la très sainte Vierge ; c'est ainsi qu'il ne peut rien pour les petits enfants dont l'innocence baptismale n'a

été ternie par aucune tache. Il en est de même dans l'ordre naturel ; le médicament le plus merveilleux ne peut pas guérir un mal qui n'existe pas. Nous avons dit qu'en pareil cas le fruit du Saint Sacrifice n'était pas réservé en vue du temps où le besoin s'en ferait sentir. Il n'est pas, en effet, conforme à la sage conduite de la divine Providence d'admettre une satisfaction pour des fautes qui ne sont pas encore commises, de sorte que la rémission des peines étant obtenue à l'avance, l'homme pécherait sans avoir rien à redouter de la justice de Dieu ; il pourrait dire au souverain Juge : j'avoue que je suis coupable, mais vous n'avez pas le droit de me punir. C'est ainsi que lorsqu'un pénitent apporte au saint tribunal des dispositions assez parfaites pour obtenir la rémission des peines dues à cent péchés, s'il n'en avait commis que dix, la rémission qu'il aurait pu obtenir pour les quatre-vingt-dix autres n'est pas mise en réserve pour une autre occasion ; c'est ainsi encore que les œuvres satisfactoires qui tiennent principalement leur efficacité des dispositions de ceux qui les accomplissent, comme les aumônes, les mortifications, ne produisent d'effet qu'autant que ceux qui les accomplissent en ont besoin ; si un saint accomplit un de ces actes au moment où il n'est redevable de rien envers la justice de Dieu, la vertu satisfactoire de cet acte ne s'exercera ni en ce moment ni plus tard.

Ces fruits du Saint Sacrifice et des autres œuvres satisfactoires qui ne trouvent pas leur emploi en ceux qui devraient en profiter, si les conditions dans lesquelles ils sont le permettaient, ne sortent donc pas du trésor de la sainte Église, du moins on peut le croire ainsi. Cependant plusieurs théologiens ont pensé que Dieu ne retient pas les dons qu'il a voulu nous faire, et qu'il attribue à d'autres les fruits que ne peuvent recueillir ceux à qui ils étaient destinés. Cette pensée est pieuse et s'accorde parfaitement avec la miséricorde infinie de Dieu, avec sa libéralité et avec sa justice.

Ajoutons ici une remarque importante pour les prêtres. Comme ils ne savent pas si la personne pour laquelle ils célèbrent la messe se trouve en état d'en recueillir le fruit, il est nécessaire qu'ils aient en même temps d'autres intentions secondaires auxquelles ce fruit reviendrait, s'il ne trouvait pas son application principale, afin de ne pas s'exposer à laisser inutile un bien d'un si grand prix.

IV.

COMMENT IL FAUT ENTENDRE L'INFINITÉ INTENSIVE DE L'EFFET OU DU FRUIT DU SAINT SACRIFICE

L'effet ou le fruit produit par le sacrifice de l'Eucharistie possède-t-il ce que les théologiens appellent l'*infinité intensive?* Est-il suffisant pour satisfaire à la justice de Dieu et procurer la rémission de toutes les peines dues au péché, fussent-elles infinies?

Deux réponses ont été faites à cette question. Cajétan est pour l'affirmative (III, q. LXXIX, art. 5); il dit que la valeur d'une seule messe est infinie, et que par elle-même elle serait une satisfaction suffisante pour les péchés de tous les hommes, morts ou vivants. Sylvester, Vigerius, Cano, Ruard sont du même avis; Soto, sans l'embrasser positivement, y incline.

Ce qui porte à croire que le fruit du Saint Sacrifice est infini en lui-même, c'est d'abord l'infinité de la victime offerte, qui n'est autre que Jésus-Christ. C'est encore la dignité infinie du prêtre qui l'offre, car ce prêtre est aussi Jésus-Christ lui-même. Il se sert, il est vrai, du ministère d'un homme mortel et borné pour accomplir cette offrande, mais il est le principal offrant, et le prêtre visible agit uniquement en son nom et en vertu de sa puissance. Le sacrifice de la messe doit donc avoir la même valeur que celui de la croix et produire comme lui un fruit infini, puisque le sacrificateur et la victime sont les mêmes. Enfin il est le moyen que Dieu a établi pour nous communiquer les effets de la passion de Jésus-Christ; il contient donc toute la vertu du sacrifice de la croix, qui est infinie.

La seconde opinion est que l'effet du sacrifice de l'Eucharistie n'a pas cette infinité intensive. S. Thomas, S. Bonaventure et beaucoup d'autres auteurs à leur suite la lui refusent [1]. Le cardinal De Lugo donne comme certain qu'elle n'existe pas [2]. La raison en

1. D. THOM., in IV, distinct. XLV, q. II, art. 4, q. 3 ad 2; D. BONAVENT., ibi, art. 2, q. 3, ad ultim.; RICHARD., art. 2, q. 3; PALUDAN., q. II; DURAND., q. III; MAJOR., q. II; SCOTUS, quodlib. 20; GABR., lect. XXVI et XXVII in Canon.; SOTO, lib. IX *de Justit.*, q. II, et alii multi. (Apud SUAREZ, disput. LXXIX, art. 11.)

2. Dubium ergo præsens est an ex se et independenter a meliori dispositione sit hic valor infinitus. Et quidem *intensive certum est non esse.* Nunquam enim remittitur per hoc sacrificium ex opere operato debitum pœnæ infinitæ simpliciter; imo nec debitum pœnæ æternæ; hæc enim jam supponitur remissa per contritionem. (DE LUGO, *de Euchar.*, disp. XIX, sect. 12, n. 244.)

serait que si la victime offerte dans cet adorable sacrifice est infinie, il n'en est pas de même de l'oblation dans laquelle l'essence du sacrifice consiste. Cette oblation dont le ministre est un prêtre, une simple créature bornée comme elles le sont toutes, ne peut, à cause de cette circonstance, prétendre à l'infinité. S. Thomas dit que lorsqu'il s'agit de satisfaction, la disposition intérieure de celui qui accomplit l'acte importe plus que la grandeur de cet acte lui-même : *In satisfactione magis attenditur affectus offerentis, quam quantitas oblationis* (III, q. LXXIX, art. 5) ; et il le prouve par l'exemple de la pauvre veuve qui mit deux oboles dans le trésor du temple, et dont l'humble offrande fut plus méritoire, au témoignage de Notre-Seigneur, que celle des riches qui avaient donné beaucoup. Aussi le saint docteur ajoute-t-il que malgré le prix infini de la victime offerte, le sacrifice de l'Eucharistie, suffisant pour la rémission de toute peine, ne procure cette rémission que partiellement et en proportion de la dévotion qu'on y apporte [1].

Pour élucider cette question qui a donné lieu à de longues et nombreuses polémiques, il est nécessaire de distinguer d'abord entre la valeur et l'effet du sacrifice de l'Eucharistie

La valeur est la dignité morale que possède ce divin sacrifice, dignité qui le rend suffisant pour tout mérite, toute satisfaction, toute impétration, s'il entrait dans les desseins de Dieu de l'y faire servir.

L'effet ou le fruit est ce qui résulte ou ce qui peut résulter effectivement de l'oblation du sacrifice d'après son institution, telle qu'elle a été faite par Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Il faut aussi remarquer que la valeur et l'effet du Saint Sacrifice ne sont pas les mêmes, selon qu'on le considère comme offert soit par Jésus-Christ et le prêtre son ministre, soit par la sainte Église, soit par des personnes privées.

Ces principes posés, nous répondrons à la question sur l'infinité intensive de l'effet de la messe en établissant quatre propositions à la suite de Suarez.

La première de ces propositions est celle-ci :

1. Quamvis ergo hæc oblatio ex sui quantitate (*id est ex parte rei oblatæ*) sufficiat ad satisfaciendum pro omni pœna, tamen fit satisfactoria illis, pro quibus offertur, vel etiam offerentibus, secundum quantitatem devotionis, et non pro tota pœna. (S. THOM., III, q. LXXIX, art. 5.)

Le sacrifice de l'Eucharistie, considéré tant en lui-même que dans la personne du prêtre principal qui l'offre, est infini comme sacrifice; il a par conséquent une valeur infinie; il pourrait donc, si les autres conditions nécessaires se trouvaient remplies, être infiniment méritoire et satisfactoire. De fait cependant, il ne produit ni satisfaction ni mérite, en tant qu'il est l'œuvre de Jésus-Christ, mais seulement un fruit d'impétration.

La première partie de cette proposition ne demande pas d'autre preuve que celle qui ressort de sa simple énonciation. Il est évident que le Saint Sacrifice de nos autels est infini, à cause de la victime offerte et à cause du pontife qui l'offre; car cette victime et ce pontife ne sont qu'un seul et même Jésus-Christ, Dieu et homme tout ensemble. Peut-être quelques auteurs qui ont embrassé la seconde opinion ne se sont-ils pas assez pénétrés de cette vérité et n'ont-ils pas assez compris que si Jésus-Christ parle par la bouche de son ministre et agit par ses mains, il n'en est pas moins lui-même le véritable prêtre qui offre le sacrifice par cet intermédiaire, soit qu'il l'offre actuellement, ce qui en grandit beaucoup la dignité, soit qu'il l'offre seulement d'une manière mystique et par son représentant, ce qui suffit pour lui donner une vertu infinie, au moins dans l'ordre de l'impétration. En effet, lorsque le Père éternel abaisse ses regards vers l'oblation sacrée qui lui est faite, il ne s'arrête pas à considérer la personne du ministre visible du sacrifice, mais il regarde en lui son Fils qu'il représente, et c'est pourquoi cette oblation est souverainement pure et agréable à ses yeux. Malgré l'intermédiaire ou l'instrument dont Jésus-Christ se sert pour accomplir les rites extérieurs, le sacrifice offert sur nos autels n'en est pas moins offert par lui que ne le fut celui de la Cène; il est le même et sa dignité est égale, c'est-à-dire infinie.

Lorsque le prêtre prononce les paroles de la consécration, il est évident qu'il n'est pas personnellement et réellement le Christ : cependant il le représente si complètement, il s'identifie à lui d'une manière si parfaite qu'il parle non pas seulement en son nom mais comme s'il était lui-même, et ces paroles ainsi prononcées par la bouche du prêtre ont la même efficacité, produisent le même effet merveilleux que si elles sortaient de la bouche même du Seigneur. Il suit de là que, comme nous l'avons dit dans la seconde partie de notre proposition, si les autres conditions nécessaires

étaient aussi remplies, le sacrifice offert sur l'autel suffirait par lui-même pour nous procurer des mérites, et satisfaire à Dieu pour nos péchés, jusqu'à l'infini. Que faut-il, en effet, du côté de l'oblation, pour qu'elle produise ces mérites et ces satisfactions sans bornes, sinon que sa dignité et sa valeur le soient aussi?

Mais il y a une restriction. L'infinité des mérites et des satisfactions ne résulte pas uniquement de la valeur et de la dignité du sacrifice ; un autre élément est encore nécessaire : il faut que celui qui l'offre soit en état de mériter ; or cet élément ne se rencontre pas dans le sacrifice de l'Eucharistie.

Si nous considérons Jésus-Christ comme offrant actuellement le Saint Sacrifice par le prêtre et avec lui et l'offrant par un acte de sa volonté et de son intelligence, il nous faudra reconnaître que ce divin Sauveur, dans l'état glorieux qui est le sien, ne peut plus mériter ni satisfaire pour nous. Il peut intercéder en notre faveur, mais l'œuvre de notre rédemption est accomplie; ses mérites et sa satisfaction sont tels que rien n'y saurait être ajouté. De ce chef les fruits produits par le Saint Sacrifice, loin d'être infinis, sont donc nuls.

Si nous considérons Jésus-Christ comme offrant le sacrifice, non plus avec le prêtre, mais seulement par lui comme par son représentant, l'état glorieux du Seigneur ne mettra plus obstacle au fruit que le sacrifice de l'Eucharistie pourrait produire, mais ce mode de sacrifice lui-même devient incompatible avec ce fruit. On ne mérite pas par procuration. Il y aura représentation et mémoire du mérite passé, de la satisfaction accomplie, mais non pas un mérite nouveau, une satisfaction nouvelle qui ne peuvent résulter que d'un acte humain volontaire et libre, ou d'une souffrance librement acceptée. Il est vrai que le ministre de Dieu qui offre le sacrifice possède la plénitude de sa liberté et peut accomplir des actes méritoires, mais sa liberté n'a d'effet que sur ses actes personnels et privés ; il peut, grâce à elle, mériter et satisfaire en quelque chose pour lui-même, mais cette faculté ne réagit en rien sur le sacrifice et ne saurait contribuer à lui donner la vertu de produire des fruits. Ajoutez encore que le prêtre représente Jésus-Christ comme souverain Pontife et non pas comme victime s'immolant pour notre salut : or c'est comme victime que Jésus-Christ a mérité et qu'il a satisfait pour nous. Mériter et expier sont le rôle de la victime : Jésus-Christ a rempli ce rôle dans toute son étendue

pendant sa vie mortelle et principalement au temps de sa passion. Il peut en représenter le souvenir et en réclamer le prix, mais le temps de travailler, de souffrir et de mourir est à jamais passé : ressuscité d'entre les morts, il ne meurt plus. Cependant il est toujours prêtre, *sacerdos in æternum;* en cette qualité il peut encore offrir des sacrifices et attacher à ces sacrifices une vertu d'impétration infinie comme sa dignité de Fils de Dieu, et comme ses mérites acquis pendant sa vie mortelle.

En offrant le divin sacrifice de l'Eucharistie, Jésus-Christ accomplit un acte dont la valeur est infinie, autant à cause de la victime immolée que du prêtre qui l'immole. Son état glorieux ne lui permet plus d'acquérir de nouveaux mérites ni de donner de nouvelles satisfactions à la justice divine pour les péchés des hommes, mais sa fonction comme souverain prêtre est d'intercéder pour nous : *Semper vivens ad interpellandum pro nobis* [1], et c'est surtout par son immolation mystique sur nos autels qu'il la remplit. Rien ne s'oppose à ce que la vertu de son intercession soit infinie ; cependant cette intercession toute-puissante ne produit jamais un effet infini comme elle, parce que jamais elle n'est ni ne peut être employée pour atteindre un tel but. Elle est donc infinie dans sa vertu ou sa suffisance, mais elle ne l'est pas dans ses effets. Il en est d'elle comme du mérite de Notre-Seigneur et de sa satisfaction. La prière et le sacrifice du Fils de Dieu glorifié ont la même vertu pour obtenir les grâces de Dieu que ses actes et ses souffrances ont eue pour acquérir des mérites et satisfaire à la justice divine pendant sa vie mortelle.

Enfin disons encore que l'oblation du Saint Sacrifice possède cette puissance infinie d'intercession, même si on la considère comme l'œuvre du prêtre agissant en sa qualité de représentant de Jésus-Christ. Toute la vertu d'impétration du sacrifice de l'Eucharistie procède des mérites de Notre-Seigneur, qui sont sans mesure, et c'est assez pour obtenir, par l'oblation que fait le prêtre, tout ce qui est dû à ces mérites et qu'il convient de demander par eux. Ce n'est pas le ministre que Dieu regarde, mais son divin Fils renouvelant par les mains du prêtre l'offrande de son sacrifice.

Une seconde proposition à établir est que l'effet intensif résultant *ex opere operato* du sacrifice de l'Eucharistie est fini. C'est le

1. *Hebr.*, VII, 25.

sens propre de la seconde opinion adoptée par les théologiens, et c'est la réponse directe à la question posée, car le véritable effet du sacrifice est celui qu'il produit *ex opere operato*.

Mais la raison pour laquelle cet effet n'est pas infini n'est cependant pas celle que ces théologiens apportent, c'est-à-dire l'infirmité du prêtre qui offre le sacrifice : nous avons vu qu'elle n'a pas de valeur. Le saint concile de Trente enseigne que l'indignité du ministre ne peut en aucune manière réagir sur la pureté de cet adorable sacrifice : *Quæ nulla indignitate aut malitia offerentium inquinari potest* [1]. « Je veux, dit S. Jean Chrysostome, « vous révéler une chose admirable. Quelle est-elle? L'oblation « sainte, qu'elle soit faite par Pierre ou par Paul, et quel que soit « le mérite du prêtre célébrant, est la même que celle donnée par « Jésus-Christ à ses disciples. Quoique des prêtres l'offrent aujourd'hui, elle n'est en rien moindre que celle-ci. Pourquoi? Parce « que ce ne sont pas les hommes qui la sanctifient, mais Jésus-« Christ qui l'avait consacrée d'avance [2]. »

La véritable raison pour laquelle le fruit ou l'effet du sacrifice de la messe n'est pas infini est donc ailleurs. Elle ressort de la nature même de l'effet *ex opere operato* qui ne procède pas de la *suffisance*, mais de l'*efficacité* de sa cause. Que le Saint Sacrifice soit suffisant en lui-même pour produire un effet infini, on peut l'admettre en un certain sens ; mais il n'a pas l'efficacité nécessaire, et en réalité il ne peut pas le produire; le sacrifice de la croix lui-même n'a pas eu cette infinité effective, car tout effet ne peut s'exercer que sur des choses finies; il est donc nécessairement borné comme elles : un effet pratiquement infini implique contradiction. La puissance créatrice de Dieu est infinie, cependant le monde que Dieu a créé ne l'est pas et ne saurait l'être. D'ailleurs l'effet résultant du sacrifice de l'Eucharistie ne doit pas être mesuré sur l'infinité du sacrifice lui-même, mais il dépend tout entier de son institution et de la promesse de Jésus-Christ : il est ce que le Seigneur a voulu qu'il soit. Il en a fait un instrument propre à nous appliquer les satisfactions acquises par le sacrifice sanglant de la croix, selon la parole plusieurs fois citée du saint concile de Trente [3], mais cet instrument n'agira que dans les

1. Sess. XXII, cap. I.
2. S. Chrysost., hom. in *II ad Tim.*
3. In cœna novissima, qua nocte tradebatur (Dominus noster), ut dilectæ

limites et selon la mesure qu'il lui a imposées. C'est ainsi que la Sainte Eucharistie, en qualité de sacrement, ne produit aussi ses fruits qu'avec mesure dans ceux qui la reçoivent. Tous ceux qui reçoivent le sacrement et tous ceux qui participent au sacrifice de l'Eucharistie ne profitent pas également des effets produits soit par l'un, soit par l'autre; ces effets varient selon leurs dispositions et celles de la miséricorde divine à leur égard. Mais il y a toujours une limite aux dons de Dieu à ses créatures, même lorsqu'il les fait par égard pour la très sainte et très adorable Eucharistie. Jamais Dieu n'accorde tant de grâces à quelqu'un qu'il n'y ait plus moyen d'en ajouter encore. Nous pouvons donc dire qu'en pratique le fruit produit *ex opere operato* par le saint sacrifice de l'Eucharistie a toujours des bornes et n'atteint jamais l'infini.

Troisième proposition : La valeur et l'effet impétratoires du sacrifice de l'Eucharistie, considéré comme offert par l'Église, sont finis.

Tout le monde admet qu'il en est ainsi, parce que cette valeur repose sur la sainteté de l'Église. Dieu considère que ce divin sacrifice lui est offert par l'Église son Épouse bien-aimée; à ce titre cette oblation lui est agréable; il l'accepte des mains de son Épouse et il accorde pour l'amour d'elle les grâces qui lui sont demandées. Mais la sainteté de l'Église n'est pas infinie et le fruit dont elle est la cause ne l'est pas davantage. Ici revient encore ce principe avancé par S. Thomas que, dans une oblation, la condition de celui qui offre est plus considérée que l'offrande elle-même.

Il résulte de là que la valeur impétratoire du Saint Sacrifice regardé à ce point de vue, sera plus ou moins grande selon qu'il y aura des saints plus ou moins nombreux et plus ou moins élevés en perfection dans l'Église.

Enfin la quatrième et dernière proposition qui achève de résoudre la question posée est celle-ci : La valeur et le fruit du sacrifice de l'Eucharistie qui résulte de l'acte du prêtre considéré comme personne privée, ou de toute autre personne offrant le Saint Sacrifice

sponsæ suæ Ecclesiæ, visibile sicut hominum natura exigit, relinqueret sacrificium, quo cruentum illud, semel in cruce peragendum repræsentaretur; ejusque memoria in finem usque sæculi permaneret, atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quæ a nobis quotidie committuntur peccatorum applicaretur, etc. (*Concil. Trid.*, sess. XXII, cap. I.)

en union avec lui, est fini en lui-même. Il est fini sous le rapport du mérite, parce qu'il ne donne droit qu'à un certain degré de grâce et de gloire ; il l'est sous le rapport de la satisfaction, parce qu'il ne remet qu'une quantité déterminée de peine; il l'est sous le rapport de l'impétration, parce que celui qui offre ainsi le sacrifice est borné, et que son action l'est nécessairement comme lui. « Dieu, dans l'oblation de son sacrifice, n'examine pas combien on « lui offre, mais de quel cœur on le lui offre [1], » dit S. Grégoire. Ailleurs il dit encore : On voit que la pauvre veuve ne fut pas agréable à Dieu à cause de la richesse de son offrande, mais son offrande le fut à cause d'elle. C'est que, au jugement du Dieu tout-puissant, on ne considère pas le don mais la main qui le fait [2].

S. Grégoire ne veut pas dire que la matière de l'offrande ne contribue en rien à la valeur de celle-ci, mais que cette valeur procède principalement de celui qui offre, de sa dignité et des sentiments dont il est animé.

On pourrait objecter ici que si la valeur de l'objet offert considéré en lui-même contribue en quelque chose à celle de l'acte en vertu duquel l'offrande s'accomplit, plus cet objet est précieux, plus l'offrande le devient à son tour; d'où il suit que l'oblation d'un objet d'un prix infini, comme le corps et le sang de Notre-Seigneur à la messe, sera, de la part du ministre qui l'accomplira, un acte d'un prix infini, quoique lui-même soit borné et imparfait. Mais cet argument est trop général; il s'applique aussi bien à toutes les offrandes particulières qui peuvent être faites à Dieu, de tous les actes, de tous les sentiments, de toutes les pensées de Notre-Seigneur, soit pendant sa vie mortelle, soit maintenant qu'il règne dans les cieux. Il prouve seulement que, dans l'oblation du Saint Sacrifice que fait le prêtre comme personne privée et que peuvent faire avec lui d'autres ministres sacrés ou de simples fidèles, il y a une infinité relative qui consiste en ce point que, du côté de la chose offerte, aucune oblation ne peut être ni plus élevée ni plus excellente : c'est l'oblation suprême au delà de laquelle on ne peut pas imaginer qu'il en existe de plus parfaite. Mais cette

1. Non perpendit Deus in suo sacrificio, quantum, sed ex quanto offeratur. (S. Gregor., hom. V *in Evang.*)

2. Hinc patenter ostenditur, quia non offerens a muneribus, sed munera ab offerente placuerunt ; quia in Omnipotentis Dei judicio, non quid datur sed a quo datur, inspicitur. (Id., lib. VII Regestri, epist. CXXVI.)

oblation n'est pas infinie dans toute la plénitude du sens qu'il faut attacher à ce mot, parce que la dignité de la personne qui l'accomplit est l'élément principal qui doit contribuer à cette infinité, et que, dans le cas présent, c'est l'acte du ministre mortel et imparfait que nous considérons, et non plus celui du principal prêtre qui est Jésus-Christ.

L'acte par lequel nous offrons à Dieu la très sainte et très adorable victime de nos autels, considéré comme étant notre œuvre, est donc un acte borné ; il n'est pas proportionné à la dignité de son objet, et nous devons dire que le mérite et la satisfaction résultant du sacrifice de l'Eucharistie, considéré comme offert par le prêtre et les autres fidèles, ou, si l'on veut, *ex opere operato*, ne sont pas infinis, mais en rapport avec les dispositions de ceux qui l'offrent.

V.

CE QU'ENSEIGNE LA THÉOLOGIE SUR LA VALEUR EXTENSIVE DU FRUIT DU SAINT SACRIFICE

Il est arrivé souvent aux théologiens de confondre la valeur intensive de l'effet du saint sacrifice de la messe, avec sa valeur extensive. Il s'agit pourtant de deux questions entièrement distinctes. Dans la première, on demande si le sacrifice de la messe produit un effet satisfactoire ou impétratoire infini ou borné en celui ou ceux pour qui il est offert ou qui l'offrent; dans la seconde, on demande si le fruit fini ou infini qui résulte de l'oblation du Saint Sacrifice peut se diviser entre plusieurs personnes, sans que nulle d'elles perde à cette division ; s'il est le même pour mille ou pour dix mille que pour une seule [1].

1. Celebris Cajetani sententia est hoc sacrificium prodesse tantum multis quantum singulis, si pro singulis offerretur, propter infinitatem extensivam quam habet : sicut sacrificium crucis quod non minus prodest singulis quam si pro singulis seorsim Christus mortuus esset. Auctores hujus sententiæ refert et sequitur Vasquez, disput. CCXXXI, qui tamen ingenue fatetur quamplures ex iis auctoribus solum agere de effectu impetrationis aut de effectu respondente iis qui offerunt, non vero de effectu respondente iis pro quibus offertur.

Sententia communior et verior negat simpliciter hanc infinitatem in missæ sacrificio. Auctores etiam istius refert idem Vasquez, cap. I, quos sequitur Suarez, disput. LXXIX, sect. 12, et Coninck in præsenti, dub. X. Probatur quia sequeretur frustra aut fere frustra applicari sacrificium pro aliquo defuncto in particulari ; si enim tantum prodest omnibus et singulis quantum si pro uno tantum applicetur, cur non applicantur omnes missæ pro omnibus de-

Quelques auteurs ont enseigné que l'effet du Saint Sacrifice, le fruit de satisfaction qui en résulte peut s'étendre et se diviser à l'infini, sans que personne de ceux qui y participent voie la part qui lui en revient diminuée par cette division. C'est ce qu'on est convenu de nommer *l'infinité extensive* de l'efficacité ou du fruit du sacrifice de l'Eucharistie. Cajétan, Sylvester, Cano et Pierre Soto ont été les principaux soutiens de cette opinion. Ils l'appuient simplement sur l'infinité de la victime offerte en sacrifice ; mais si, de l'infinité du sacrifice en lui-même, que personne ne peut mettre en doute, ils concluent à l'infinité des effets qu'il produit, leur conséquence est ruineuse, comme il résulte assez de ce que nous avons dit dans les pages précédentes. L'effet *ex opere operato* de ce sacrifice, dont il est principalement question ici, dépend tout entier de la promesse et de l'institution de Jésus-Christ ; ce n'est pas la nature même du sacrifice, ce n'est pas la dignité du pontife suprême, ni celle de la victime qu'il faut considérer pour connaître jusqu'où s'étendent ses effets, mais la volonté de Jésus-Christ, les conditions qu'il a posées en instituant ce divin sacrifice comme l'instrument de ses libéralités envers nous. La dignité infinie du très saint sacrifice de l'Eucharistie ne prouve donc pas que les fruits qu'il produit peuvent être indéfiniment partagés sans dommage pour personne. Mais si l'on veut s'en servir pour démontrer la convenance d'un tel ordre de choses, il en ressortira quelque probabilité en faveur de cette opinion. On peut ajouter qu'il est dans la nature d'un sacrifice d'être offert pour plusieurs et qu'il convient par conséquent qu'un sacrifice infini et souverainement parfait puisse être offert aussi pour plusieurs, de telle sorte que nul d'entre eux ne perde à ce partage. Il faut du reste qu'il en soit ainsi, sous peine de tomber dans cette conséquence absurde, que moins il y aura d'assistants à la messe, plus le profit que chacun en tirera sera grand, et que moins nombreux seront les paroissiens, plus la part qu'ils auront à la messe que leur curé célèbre pour eux à certains jours sera importante. Ne paraît-il pas très vraisemblable que Jésus-Christ ait institué le sacrifice de la loi nouvelle de telle sorte que ceux qui y assistent n'aient rien à

functis, imo et pro omnibus vivis, et pro omnibus aliis necessitatibus? Rursus sequitur sacerdotem qui debet missam duobus vel tribus satisfacere offerendo unam pro omnibus, cum tam prosit eis quam si pro singulis offerretur. (De Lugo, *de Euchar.*, disp. XIX, sect. 12, n. 245, 246.)

perdre, parce que beaucoup d'autres y assistent comme eux? Il serait étrange que la dévotion de tous nuisît au profit de chacun [1].

D'autres théologiens sont d'avis que le fruit *ex opere operato* du sacrifice de l'Eucharistie a des bornes au point de vue de son extension, comme il en a pour sa valeur intensive; que par conséquent

1. Facile probari potest hoc sacrificium oblatum pro pluribus perinde singulis prodesse, ac si pro paucioribus offerretur. Et primum quidem si sermo sit de oblatione hujus sacrificii generali quadam intentione facta pro pluribus, id nulla ratione negat Sotus, neque ullus negare potest, sed plane concedit, perinde singulis prodesse, ac si pro paucioribus fieret, alioquin sequeretur, quo plures audiunt eamdem missam, et quo plures ministrant, aut eleemosynam sacerdoti celebraturo largiuntur, eo minus singulis prodesse, et ita immerito Ecclesiam instituisse in canone missæ, ut pro his omnibus simul offerretur hoc sacrificium. Porro autem pro his omnibus ex instituto Ecclesiæ sacerdotem offerre hoc sacrificium recte probat Cajetanus tomo secundo opusculorum, tract. III, quæst. illa secunda, ex illis verbis canonis : *Quam tibi offerimus pro Ecclesia tua sancta*, etc. *Papa nostro N. et Antistite nostro N., et omnibus orthodoxis*, etc. *Memento, Domine, etc., et omnium circumstantium, quorum tibi fides cognita est, etc., pro quibus tibi offerimus.* Quod si hoc modo oblatum pro pluribus non minus hoc sacrificium singulis prodest quam si pro paucioribus offerretur, ego certe non video qua ratione oblatum ex peculiari intentione sacerdotis pro pluribus aliis, aut nominatim et singillatim, aut generali quadam commemoratione sicut fieri solet, non ita prosit singulis, sicut pro paucioribus eodem modo offerretur : nam cum dicimus oblatum pro pluribus perinde singulis prodesse, ac si pro paucioribus offerretur, intelligimus de eodem genere et modo oblationis, aut generali aut speciali, neque plures cum paucioribus in diverso genere oblationis comparamus. Et sane nisi hæc sententia vera esset, non permitteret Ecclesia, ut in oratione secreta quæ dicitur *Memento*, sacerdos memoraret quos vellet, nempe in priori ex vivis, in posteriori ex defunctis : id quod jam inter sacerdotes usu frequentissimum est : ibi enim fit commemoratio eorum pro quibus etiam sacrificium offerendum est ; sed solum commemoratio esset facienda eorum pro quibus specialiter hoc sacrificium esset immolandum.

Hanc vero efficacitatem sacrificii in singulos pro quibus offertur, ex valore ipsius aperte colligimus : nam cum disput. CCXXX, cap. III, recte probatum sit esse valoris infiniti, ex eo quod circa quemlibet non habeat determinatum effectum, sed juxta dispositionem illius instar sacramenti majorem ac majorem habere possit, recte sequitur in singulos eam quam diximus, efficacitatem habere. Etenim hoc ipso quod valor ejus circa eumdem est infinitus, circa singulos etiam esse debet, cum offertur pro multis, ac proinde eodem modo illis prodesse sicut pro paucioribus offerretur. Et sane hoc ipsum sacramento cuicumque concedere deberemus, nisi eo ipso quod pluribus ministratur, multiplicaretur, et non maneret idem.... quia vero sacrificium suapte natura ita institutum est, ut idem numero pro pluribus et paucioribus, sicut pro uno solo offerri possit, nec eo ipso dividatur in plura sacrificia, ejusque virtus instar sacramenti infinita sit, ideo recte sequitur oblatum pro pluribus, perinde in singulos operari, ac si pro paucioribus offerretur. (VASQUEZ, disput. CCXXXI, cap. III.)

il ne se multiplie pas lorsqu'on le divise entre plusieurs et que cette division est cause que la part de chacun devient moindre. C'est l'opinion de S. Thomas, de Scot, de Gabriel, de Soto et en général de tous les auteurs qui ne regardent pas ce fruit comme infini en lui-même. Soto ajoute [1] qu'une partie du fruit revient aux fidèles, en vertu de l'application générale qui en est faite par l'oblation même du Saint Sacrifice; l'autre partie reçoit l'emploi que l'intention du prêtre lui assigne. D'après lui, la première partie du fruit, celle dont les fidèles profitent en vertu d'une application générale, pourrait être partagée à l'infini sans que la part qui revient à chacun soit moins considérable par suite de ce partage; mais la seconde partie, celle dont le prêtre dispose à son gré, ne serait pas dans les mêmes conditions; la division entre plusieurs amoindrirait d'autant ce qui reviendrait à chacun.

Sylvester, théologien de grande autorité, croit devoir recourir à une autre distinction [2]. Si le Saint Sacrifice est spécialement offert pour plusieurs, dit-il, de telle sorte que l'intention du prêtre se porte sur chacun d'eux en particulier, tous reçoivent le fruit du sacrifice dans son intégrité; il est aussi utile à chacun de ceux qui le reçoivent que s'il était seul à en profiter. Mais si l'intention du prêtre les embrasse en commun et ne voit en eux qu'un tout moral, comme, par exemple, une communauté, une paroisse, alors il n'y a aussi qu'un seul fruit qui se divise entre les membres de cette paroisse ou de cette communauté, de sorte que plus ils sont nombreux, plus petite est la part qui revient à chacun.

Duns Scot enseigne qu'il y a un fruit primaire et un fruit secondaire. Le fruit primaire est celui que le prêtre applique par une intention spéciale; la grandeur en est limitée, et s'il est destiné à plusieurs, il ne se multiplie pas, mais il se divise entre eux. Le fruit secondaire n'est pas appliqué particulièrement par le prêtre; il n'est pas limité non plus; il ne se divise pas mais il demeure entier pour tous quel que soit le nombre de ceux qui en profitent. C'est à peu près ce que dit Soto que nous avons cité d'abord et qui semble avoir emprunté cette manière de voir à Scot. On pourrait citer encore d'autres divisions imaginées par plusieurs théologiens; mais elles paraissent peu fondées et n'apportent aucune lumière nouvelle.

1. In IV, dist. XIII, q. II, art. 1.
2. *Missa*, prima quæst., 9.

Pour résoudre d'une manière satisfaisante la question qui nous occupe, nous aurons donc simplement recours aux principes qui nous ont servi de guide jusqu'ici. Nous distinguerons soigneusement les personnes qui offrent le sacrifice, à quelque titre que ce soit, de celles pour lesquelles il est offert; nous ne perdrons pas de vue la différence qui existe entre le fruit *ex opere operato*, et celui qui résulte de l'impétration : il nous sera aisé de justifier ainsi les trois conclusions suivantes qui résument l'enseignement le plus généralement admis par les théologiens et le plus sûr.

Première conclusion. — Lorsque plusieurs personnes concourent avec le prêtre à l'oblation d'un seul et même sacrifice, tous et chacun reçoivent, en qualité d'offrants, le fruit entier du sacrifice, absolument comme si chacun d'eux était seul à y participer. On peut donc dire que, dans ce sens, le fruit du sacrifice est infini, ou plutôt qu'il peut grandir et s'étendre à l'infini.

Cette conclusion contient ce qu'il y a de vrai dans la première opinion, et l'on rencontrerait difficilement un auteur qui ne voulût pas l'accepter. On peut, il est vrai, différer d'avis sur la nature de ce fruit dont ceux qui offrent le sacrifice sont gratifiés précisément à cause de cette offrande. Les uns diront qu'il est produit *ex opere operato ;* d'autres, *ex opere operantis ;* d'autres, par mode d'*impétration :* mais quelle que soit sa nature, de quelque manière qu'il soit produit et appliqué, ce qui en revient aux uns ne nuit pas à la part des autres. Voilà le point sur lequel tout le monde est d'accord et contre lequel personne n'oserait réclamer. En effet, si on ne l'acceptait pas, on en serait réduit à admettre que ceux qui assistent à peu près seuls à la messe, sont incomparablement mieux partagés que les fidèles qui se font un devoir d'assister à la messe paroissiale, selon l'esprit de l'Église. Mais il y a une raison positive ressortant de l'institution même du Saint Sacrifice telle qu'elle a été faite par Notre-Seigneur.

Lorsque plusieurs personnes offrent en même temps le même sacrifice, le fruit qui en résulte ne peut subir de diminution pour chacune d'elles, ni en raison de ce qui fait l'objet de l'offrande, ni en raison de la personne qui l'offre d'une manière prochaine ou éloignée. Au temps des patriarches ou sous la loi de Moïse, si plusieurs se concertaient pour offrir ensemble un agneau, le sacrifice avait évidemment moins de mérite et produisait moins de fruit pour chacun, parce que la valeur de cette offrande était petite, et

que plus ceux qui l'offraient étaient nombreux, moins était grande la dépense qu'ils faisaient. Mais dans l'oblation du sacrifice de la loi nouvelle, il n'en est plus ainsi. Le prix de l'agneau immaculé que nous offrons à Dieu est infini. Que ceux qui l'offrent ne soient qu'un ou deux, ou qu'ils soient dix mille, il importe peu; l'offrande de chacun est toujours d'un prix infini; leur nombre n'y fait rien; le mérite de leur acte n'est pas influencé par cette circonstance; chacun offre autant que s'il était seul à offrir; s'il existe quelques différences, on ne peut les attribuer qu'à leur dévotion, à leurs dispositions qui ne sont pas égales. Le fruit correspondant *ex opere operato* à cette offrande sera donc, comme l'offrande elle-même, le même pour tous, et toujours égal à lui-même, quel que soit le nombre de ceux qui le recueillent.

Si la dignité infinie de la victime offerte permet que le fruit du Saint Sacrifice garde sa valeur tout entière pour chacun de ceux qui l'offrent quel que soit leur nombre, ce nombre ne nuit pas davantage au mérite personnel de chacun pour sa part active à cette oblation. Dieu ne regarde pas avec moins de complaisance le prêtre ou le pieux fidèle qui lui offre la sainte victime, parce qu'il y a près de lui des centaines ou des milliers d'autres fidèles qui participent au même acte. Avec les personnes qui offrent se multiplient les oblations partielles qui, toutes ensemble, n'en font qu'une. Celle-ci aura d'autant plus de valeur et de prix aux yeux du Seigneur qu'elle sera l'assemblage d'un plus grand nombre d'autres oblations, et que ces oblations partielles seront accompagnées de dispositions plus parfaites. Aucun de ceux qui prennent part au sacrifice ainsi offert ne perd donc rien de son propre mérite; il recueille autant que s'il était seul, ou plutôt il recueille davantage, parce que le mérite général rejaillit sur chacun en particulier.

Est-il nécessaire de remarquer que celui qui offre le sacrifice de l'Eucharistie ne peut pas être cause que le fruit dont nous parlons soit divisé entre plusieurs, de manière à ce que la part de chacun d'eux diminue à mesure que leur nombre augmente?

Le prêtre principal ou, si l'on veut, le prêtre qui offre le divin sacrifice d'une manière éloignée est Notre-Seigneur Jésus-Christ : il est infini ; par conséquent il convient à sa dignité que le fruit du sacrifice qu'il offre le soit aussi et puisse être appliqué n'importe à quel nombre de personnes, sans courir risque de s'épuiser, quelle que soit la proportion de l'application qui en est faite.

Le prêtre secondaire, le ministre visible et prochain du sacrifice représente Jésus-Christ ; son acte a exactement la même valeur que si Jésus-Christ l'accomplissait de sa propre personne. D'autre part, en sa qualité de ministre public, il offre le sacrifice au nom de tous, et tous retirent le même mérite de son oblation que si chacun la faisait par soi-même.

Enfin le prêtre comme personne privée, et tous ceux qui prennent part avec lui à l'oblation du sacrifice, ont leur mérite propre en rapport avec leurs dispositions personnelles ; or ces dispositions ne dépendent aucunement du nombre de ceux qui les entourent, et la ferveur des uns ne doit pas nuire aux autres.

Une comparaison aidera à comprendre qu'il puisse et qu'il doive en être ainsi. Que l'on partage une hostie consacrée entre plusieurs personnes, chacune d'elles reçoit le sacrement tout entier ; c'est identiquement le même aliment divin, infini en lui-même et infini en chacun de ceux qui le reçoivent ; et s'il était possible que la même hostie fût ainsi reçue intégralement par plusieurs, il en serait encore de même ; il y aurait autant de communions que de communiants, et les effets de ces communions seraient entiers pour chacun d'eux, comme s'il était seul à recevoir la sainte hostie. Ce qui arriverait en pareil cas pour le sacrement est justement ce qui a lieu dans l'application du fruit du sacrifice.

On pourrait demander ici ce qu'il en serait du fruit *ex opere operato*, si plusieurs prêtres consacraient en même temps la même hostie. Le fruit serait-il unique et simplement tel que si un seul prêtre offrait le sacrifice, ou bien y aurait-il plusieurs fruits différents, correspondant à l'action des prêtres, comme si chacun d'eux offrait le Saint Sacrifice à part? Ce cas n'est pas une simple hypothèse, puisqu'il se réalise dans l'ordination des prêtres et dans la consécration des évêques.

Il n'y a pas de difficulté pour le fruit que reçoit, à titre de personne privée, chacun des prêtres qui offrent ensemble le divin sacrifice ; le fruit en est assez abondant pour que la part qui leur revient comme récompense de leur acte et de leur dévotion ne soit pas diminuée parce qu'ils sont plusieurs. Mais en est-il de même pour le fruit *spécial*, celui que le célébrant peut appliquer à telle ou telle intention, selon qu'il lui plaît.

Ce qui porte à douter que l'action de chaque prêtre agissant en sa qualité de représentant de Jésus-Christ, dans la consécration

commune d'une même hostie, produise autant de fruit que s'il était seul à offrir le sacrifice, c'est que, bien qu'ils soient plusieurs à prononcer les paroles de la consécration, il n'y a néanmoins qu'un seul effet produit, une seule consécration, un seul sacrifice. Mais, à cette considération évidemment grave, on oppose que chacun de ces prêtres offre en sacrifice Jésus-Christ tout entier, et qu'il a le pouvoir requis pour remplir cette fonction sans l'aide d'un autre prêtre. Ce qu'il fait, il le fait aussi réellement que s'il était seul à l'accomplir, et son action ne dépend aucunement de celle des autres. Elle doit donc produire ses fruit dans toute leur intégrité, sans que l'action des autres prêtres puisse leur nuire et les diminuer. Pourquoi, en effet, le fruit correspondant à la consécration faite par chaque prêtre serait-il moins grand parce qu'ils sont plusieurs? Il n'y a, il est vrai, qu'une seule et unique victime, mais elle est infinie; et c'est la même qui est offerte sur les milliers d'autels où la messe est célébrée au même moment, sans que sa vertu soit épuisée ou seulement diminuée. Ce n'est donc pas à cause de la victime offerte à Dieu que chaque prêtre ne tirerait pas, du sacrifice accompli en commun, le même fruit spécial que s'il l'offrait en dehors des autres. Il est vrai que la matière éloignée est la même, qu'il n'y a qu'une seule hostie, un seul calice contenant le vin avant et après la consécration; mais on ne dira pas que la matière éloignée, qui est si peu de chose en elle-même, ait une telle influence qu'elle détermine la mesure dans laquelle Jésus-Christ attacherait ses grâces au très saint sacrifice de l'Eucharistie. Ce n'est pas dans les espèces sacramentelles que réside la valeur du sacrifice de la messe ni sa substance; ce ne sont pas elles qui lui donnent plus ou moins de prix. Si l'on oppose qu'il ne s'opère qu'une seule transsubstantiation, un seul acte miraculeux en vertu duquel le pain et le vin sont changés au corps et au sang de Notre-Seigneur, on peut admettre et même regarder comme probable qu'il en est ainsi, quoiqu'on puisse admettre aussi un nombre d'actes correspondant au nombre des instruments complets qui agissent, c'est-à-dire des prêtres. Mais n'admît-on qu'un seul acte, les effets de cet acte n'en seraient pas moins multiples comme les instruments qui l'auraient produit, car à cet acte unique chacun des prêtres aurait apporté tout ce que lui donne de puissance sa qualité de représentant de Jésus-Christ; chacun d'eux aurait prononcé les paroles sacrées au nom de Jésus-Christ, comme s'il avait été

seul à les prononcer ; chacun aurait eu sa volonté propre et distincte de celle des autres. Et puisque cet acte supposé unique est assez fécond par lui-même pour produire des fruits à l'infini, on ne voit pas pourquoi chacun de ceux qui l'accomplissent en commun, dans de telles conditions, ne lui ferait pas produire autant de fruit que s'il était seul.

S'il en était autrement, et que le sacrifice de la messe offert par plusieurs prêtres ne produisît de fruit que comme s'il était offert par un seul, qu'adviendrait-il de ce fruit? Qui en aurait la disposition? Un seul prêtre l'appliquerait-il, ou bien serait-il divisé de telle sorte que chacun d'eux en ait une partie à sa disposition? On ne peut pas admettre qu'un seul ait le pouvoir d'en disposer, parce que les droits seraient égaux ; ce serait la même puissance, le même caractère de représentant immédiat de Jésus-Christ. Le partage entre eux n'est pas plus admissible, parce que chaque prêtre n'agit pas comme ministre partiel, mais comme ministre complet du sacrifice ; la puissance dont il est revêtu est suffisante ; elle est indépendante de toute autre ; elle est complète et il n'y manque rien ; lorsqu'il use de cette puissance, son action produit tout son effet et il a droit à l'intégrité de son fruit; ce fruit lui appartient et il a le droit d'en disposer. Qu'un autre s'unisse à lui pour offrir le même sacrifice, ce n'est qu'un accident qui ne peut nuire en rien au mérite et au fruit de sa propre oblation. Telle est la solution que donne Suarez et qui paraît la plus probable.

Un autre cas peut se présenter encore. Un prêtre a commencé d'offrir le sacrifice de la messe ; il a consacré la sainte hostie, lorsque soudain il se trouve dans l'impossibilité de continuer, et un autre prêtre achève le sacrifice interrompu. En pareil cas, n'y a-t-il qu'un fruit unique applicable par la volonté du prêtre, et, s'il en est ainsi, est-ce l'intention du premier ou celle du second qui prévaut?

Il est certain que dans de telles circonstances un seul et unique sacrifice est offert ; il n'y a qu'une seule oblation ; il n'y a qu'un seul ministre, car le prêtre qui achève le Saint Sacrifice n'est à proprement parler que la continuation du premier ; il le supplée et ne fait moralement qu'un avec lui. Il ne peut donc y avoir d'autre fruit que celui qui aurait résulté du même sacrifice si le premier prêtre l'avait achevé. Mais ce fruit, comment sera-t-il appliqué?

Si le premier prêtre avait consacré les deux espèces et achevé ainsi ce qui, d'après l'opinion la plus probable, constitue l'essence même du sacrifice, il est évident que le fruit qui en résulte serait appliqué selon son intention. Les rites complémentaires accomplis par le second prêtre ne lui donneraient aucun droit sur ce fruit. Mais la situation n'est plus la même lorsque tous les deux ont contribué à la consécration ; ce que le second prêtre a de mieux à faire en pareil cas est de subordonner son intention à celle du premier, et s'il veut en ajouter une autre, de ne le faire que sous la condition qu'elle ne nuira en rien à celle du premier. En agissant ainsi, on évite toute incertitude et tout scrupule; on est assuré que le fruit du Saint Sacrifice sera régulièrement appliqué : or, dans ces sortes de matières, c'est toujours le parti le plus sûr qu'il faut embrasser.

Ce parti le plus sûr est aussi d'ailleurs celui qui repose sur l'opinion la plus probable. En thèse générale, l'intention d'offrir la sainte messe pour telle ou telle personne doit être arrêtée avant le commencement de l'oblation proprement dite du sacrifice, c'est-à-dire avant la prononciation des paroles de la consécration, et celle-ci commencée, il n'est plus temps de la changer. De plus, le second prêtre ne vient que pour suppléer au défaut du premier et consommer ce qu'il a commencé; il agirait donc mal s'il allait contre l'intention de celui qu'il remplace, et s'il voulait changer l'intention déterminée par lui. On ne pourrait affirmer cependant qu'il commettrait un péché, car il est véritablement ministre du sacrifice, qui, sans lui, n'existerait comme tel ni dans son espèce, ni dans son essence, ni dans sa forme; il n'est donc pas certain que son droit d'appliquer le fruit du sacrifice en qualité de ministre disparaisse complètement. De plus, si l'intention du premier prêtre comptait seule devant Dieu et ne pouvait être rétractée par le second, la première produirait seule son effet, et la seconde, qui ne peut être que conditionnelle en pareil cas, serait comme n'existant pas. Si au contraire la première intention pouvait être rétractée devant Dieu par le second prêtre, ce serait celle de ce dernier qui déterminerait l'application du fruit de la messe, sans qu'il y ait en cela aucune injustice, aucun manque d'égards répréhensible envers le premier, car le second userait simplement de son pouvoir et de son droit comme ministre du sacrifice. Mais laquelle de ces deux suppositions est conforme à la vérité? Il est difficile,

sinon impossible, de le dire avec quelque certitude. Il existe des probabilités aussi bien pour l'une que pour l'autre, quoique, tout bien pesé, elles semblent un peu plus fortes en faveur de la seconde intention que de la première. Le principal motif en est que tant que l'effet n'est pas produit, on ne voit pas pourquoi le but vers lequel on le dirige ne pourrait pas être changé : or l'effet n'est produit, le sacrifice n'est appliqué que lorsque le sacrifice lui-même est complet en vertu de la consécration de l'espèce du vin.

Seconde conclusion. — Le fruit du sacrifice répondant à l'oblation du prêtre considéré comme tel, fruit qu'il peut appliquer aux autres, est unique et il est fini. Si donc on célèbre la sainte messe pour plusieurs personnes, soit qu'on ait une intention pour chacune d'elles en particulier, soit qu'on les embrasse toutes dans une même intention, comme lorsqu'il s'agit d'une paroisse, d'une communauté, le fruit qui en revient à chacune se trouve diminué d'autant par ce partage ; plus celles qui y participent sont nombreuses, moins chacune d'elles reçoit.

Les auteurs qui soutiennent la seconde opinion, tels que Cajétan, Cano, Corduba, ne sont pas contraires à cette proposition. Il ne s'agit plus, en effet, ici du fruit du sacrifice auquel ont part ceux qui l'offrent, mais de celui qui est appliqué à ceux pour qui on l'offre, ce qui est bien différent, quoique la même personne puisse participer en même temps aux deux.

Ici encore tout dépend de la volonté de Notre-Seigneur dans l'institution de cet adorable sacrifice. Quelle fut cette volonté ? Voilà ce qu'il faut chercher à découvrir.

Jésus-Christ, en instituant le saint sacrifice de l'Eucharistie et en y attachant des grâces de satisfaction, a pu confier au prêtre le pouvoir d'appliquer, à une ou plusieurs personnes à son choix, un degré de satisfaction qui serait en tous cas le même pour chacune d'elles, quel que soit leur nombre. Il a pu aussi déterminer le fruit du sacrifice de telle sorte qu'il serait donné tout entier à une seule personne si le prêtre le voulait ainsi, ou divisé entre plusieurs, qui n'en recevraient alors qu'une part proportionnée à leur nombre. Plusieurs raisons graves nous autorisent à croire que ce fut ce dernier mode d'application du fruit du Saint Sacrifice que choisit Notre-Seigneur.

La première raison pour laquelle on doit admettre que le fruit

ex opere operato, le fruit satisfactoire du Saint Sacrifice appliqué par le prêtre à plusieurs personnes, est réellement divisé entre elles, et que chacune d'elles ne le reçoit pas tout entier, se tire de l'usage de l'Église. Nous ne pouvons, en effet, invoquer ici ni l'autorité de la Sainte Écriture ni celle des Pères, qui ne disent rien de cette question. Si le sacrifice de l'Eucharistie produisait, d'après son institution, autant de fruit pour chaque personne lorsqu'il est offert pour plusieurs, qu'il en produit pour une seule lorsqu'on l'offre pour elle en particulier, jamais il ne serait permis aux prêtres d'appliquer ce fruit à une seule; car pourquoi priver les autres d'un bienfait si précieux, auquel elles pourraient participer sans causer de préjudice à qui que ce soit? Mais tel n'est pas l'usage de l'Église. Souvent le Saint Sacrifice est offert pour une personne, soit vivante soit défunte, en particulier ; c'est à elle et à elle seule que le prêtre fait, autant qu'il dépend de lui, l'application de tout le fruit du sacrifice ; il prie pour d'autres sans doute, mais il n'applique le fruit *ex opere operato* qu'à cette personne. S'il en était autrement, un prêtre pourrait recevoir des honoraires de plusieurs côtés, pour des intentions différentes, et satisfaire à toutes par la célébration d'une seule messe; nul n'aurait à s'en plaindre, puisque le fruit appliqué à chaque intention serait le même que si elle était seule. Mais cette conséquence ne semble pas admissible, et l'usage de la sainte Église y est entièrement contraire. Comment, en effet, partager entre plusieurs un fruit d'une valeur déterminée, sans que la part de chacun soit moindre que ne serait le tout, s'il était donné à un seul? Le fruit dont dispose le prêtre résulte uniquement de l'oblation même du sacrifice ; cette oblation n'est pas plus ou moins féconde selon le nombre de ceux pour qui elle est faite ; il n'y a pas de multiplication du sacrifice, ni par conséquent de son fruit, parce que plusieurs sont appelés à en profiter.

Il semble difficile, sinon impossible, d'admettre que Notre-Seigneur Jésus-Christ ait laissé au prêtre toute liberté de multiplier à son gré, on pourrait dire à sa fantaisie, le fruit de son divin sacrifice, en l'appliquant soit à une, soit à mille intentions, soit à toutes les personnes du monde qui sont en mesure d'en profiter ; et supposé qu'il l'ait voulu ainsi, comment admettre qu'une libéralité si extraordinaire, qu'un pouvoir si merveilleux fût demeuré, pendant tant de siècles, ignoré des prêtres et de l'Église ? Comment admettre

que les prêtres l'aient connu et qu'ils aient négligé d'en user ? Si Jésus-Christ avait voulu donner une efficacité si étendue au sacrifice de l'Eucharistie, il aurait été beaucoup plus simple et plus pratique de l'attacher directement au sacrifice lui-même, sans laisser au prêtre le soin de l'appliquer, puisque l'application faite par lui ne pourrait avoir pour effet que de priver une multitude d'âmes d'un secours préparé pour elles et qui leur serait grandement utile.

Troisième conclusion. — Le sacrifice de l'Eucharistie possède de lui-même une valeur impétratoire qui n'a pas de bornes ; par conséquent, s'il est offert pour plusieurs, il obtient à chacun d'eux autant de grâces que s'il était offert pour un seul; pourvu que des causes étrangères n'y mettent pas d'obstacle.

Nous avons dit que ce divin sacrifice a par lui-même une valeur sans bornes et qu'il est infiniment agréable à Dieu ; il est admis, d'autre part, que sa valeur comme sacrifice impétratoire ne dépend pas d'une promesse quelconque, mais qu'elle découle de sa dignité intrinsèque et de son prix devant Dieu : cette valeur impétratoire est donc infinie comme sa cause, et le sacrifice de l'Eucharistie suffit par lui-même pour que nous obtenions de Dieu, à cause de lui, n'importe quel bienfait ou quelle multitude de bienfaits. Si même leur perfection et leur nombre grandissaient indéfiniment, la dignité et le prix de cet adorable sacrifice les dépasseraient toujours, à cause de la victime offerte et du prêtre principal qui l'offre. Il suit de là que chacun de ceux pour qui il est offert, quel que soit leur nombre, pourra obtenir par sa vertu toutes les grâces qu'il demandera, et que jamais cette vertu impétratoire ne sera épuisée.

Mais si le sacrifice de l'Eucharistie peut servir à obtenir des grâces toujours plus nombreuses et toujours plus parfaites, non pas à une seule mais n'importe à quelle multitude de personnes, il ne produira cet effet que moyennant son union avec la prière ; c'est pour cela que nous avons dit : pourvu que des causes étrangères n'y mettent pas d'obstacle. Une chose n'est obtenue que si elle est demandée ou désirée par quelqu'un ; l'impétration ou l'obtention des grâces dépend donc de la prière. On prie ; le Saint Sacrifice fait que la prière est exaucée et c'est ainsi qu'il est impétratoire. Mais la prière, toutes choses égales d'ailleurs, a plus de force si on la fait pour une personne en particulier en vue d'obtenir une grâce

spéciale, que si l'on prie en général et pour plusieurs personnes à la fois. Le concile de Constance l'a déclaré expressément dans sa VIIIe session, et Scot en donne la raison. C'est, dit-il (*Quodlib.* xx), que la prière, pour être exaucée, doit avoir quelque proportion avec ce que l'on demande. La même prière n'obtiendra pas également une chose facile et une chose difficile, une grâce moins grande et une autre plus grande. Par la même raison, elle n'obtiendra pas aussi aisément ce qu'elle demande pour plusieurs qu'elle l'obtiendrait pour un seul, parce que la proportion entre la grâce demandée et la prière faite n'est plus la même. D'où il suit que quelqu'un profitera plus d'une prière faite particulièrement pour lui que de celle qui sera faite en général pour un certain nombre de personnes, parmi lesquelles il est compris. Ce qui est vrai des personnes l'est aussi des grâces que l'on demande. Si vous demandez l'humilité, par exemple, vous l'obtiendrez plus sûrement que si vous demandez en général les vertus chrétiennes et par conséquent l'humilité, qui est du nombre de ces vertus. Il faut remarquer ici que si l'on prie en même temps pour plusieurs personnes ou pour obtenir plusieurs grâces différentes, et que l'on nomme ces personnes ou ces grâces, la prière se particularise et ne perd rien de son efficacité pour chacune de ces fins distinctes. Ce n'est plus une prière générale, où la part de chacun devient moindre par faute d'application directe. Dieu n'est pas moins bien disposé à écouter la prière que nous lui adressons pour une personne, parce que nous le prions aussi pour plusieurs autres ; il est assez riche en miséricorde et assez libéral pour nous accorder les grâces diverses que nous lui demandons. La puissance de la prière n'a pas de limites.

Revenons maintenant à la vertu impétratoire du sacrifice de la messe.

Ce que nous avons dit de la prière, il faut le dire du sacrifice de l'Eucharistie. Si on l'offre à une intention générale qui en comprend plusieurs autres, chacune de ces intentions particulières profitera moins de cette offrande que si elle avait lieu spécialement pour elle. Mais si l'offrande est faite pour un grand nombre de personnes désignées chacune à part, ou pour l'obtention de plusieurs grâces précisément spécifiées, sa vertu pour chacune en particulier ne perdra rien à ce grand nombre, et l'effet sera le même que si elle était seule.

Observons enfin que si la vertu du Saint Sacrifice pour nous obtenir les grâces que nous demandons est infinie, elle n'est pas cependant infaillible dans son action, par les mêmes raisons pour lesquelles les simples prières ne sont pas toujours exaucées, quoique Notre-Seigneur Jésus-Christ nous ait dit que tout ce que nous demanderons à son Père en son nom il nous le donnera. De même donc qu'il faut persévérer dans la prière et que l'on obtient souvent par cette persévérance ce qui avait été refusé tout d'abord, il est bon aussi d'offrir plusieurs fois le Saint Sacrifice pour obtenir les grâces importantes que l'on demande. Souvent elles n'ont pas été obtenues tout d'abord à cause du manque de disposition de la part de celui pour qui l'on prie : Dieu le disposera si on persévère, et l'on atteindra le but, à moins que pour des raisons dignes de sa sagesse et de sa bonté infinie il n'en ait disposé autrement.

CHAPITRE IX

DE L'OBLIGATION POUR LE PRÊTRE D'OFFRIR LE SAINT SACRIFICE ET DU TEMPS AUQUEL IL DOIT REMPLIR CETTE OBLIGATION

I. Obligation pour tout prêtre d'offrir le Saint Sacrifice plusieurs fois l'an. — II. Convenance de la célébration quotidienne de la messe. — III. Jours où le Saint Sacrifice ne peut être célébré. — IV. Devoirs particuliers des curés et autres supérieurs ecclésiastiques de célébrer la messe à certains jours. — V. Est-il permis à un prêtre de célébrer plusieurs fois la messe le même jour ? — VI. Heure à laquelle on peut offrir le Saint Sacrifice.

I.

OBLIGATION POUR TOUT PRÊTRE D'OFFRIR LE SAINT SACRIFICE PLUSIEURS FOIS L'AN

Le prêtre qui a reçu de Dieu le pouvoir admirable et divin d'offrir le saint sacrifice de l'Eucharistie est-il libre de ne pas user d'un tel pouvoir ? se rend-il coupable, et quelle est la grandeur de sa faute, s'il ne remplit pas les fonctions qui lui ont été confiées, non pas pour lui-même personnellement, mais pour rendre à Dieu le culte suprême dû à sa souveraine majesté [1] ?

1. Duplex sententia. S. Bonaventura, Alensis, Cajetanus, et alii quibus favet De Lugo (disput. xx, sect. 1), tenent sacerdotem non nisi sub levi, secluso scandalo, obstringi ad aliquando celebrandum. Subdit tamen De Lugo, n. 13, « hodie vix posse excusari a culpa gravi sacerdotem non celebrantem per

Il faut admettre tout d'abord que les prêtres sont tenus de faire la sainte communion au moins une fois l'an, dans la quinzaine de Pâques. Cette obligation leur est commune avec tous les fidèles, et il leur suffirait, pour la remplir, de communier simplement à la manière des laïques, sans célébrer la messe. Mais ne sont-ils pas obligés à quelque chose de plus?

Ce qui a donné l'occasion à plusieurs théologiens de mettre en doute l'obligation généralement admise pour les prêtres de célébrer au moins de loin en loin, ne fût-ce qu'une fois l'an, le sacrifice de l'Eucharistie, c'est qu'il n'existe aucune loi qui la leur impose d'une manière certaine. Il n'y a pas de précepte ecclésiastique réglant cette matière ; il n'y a pas non plus de coutume ayant force de loi, car on a vu, dans les siècles passés, des prêtres réputés pour leur sainteté éminente, qui s'abstenaient d'offrir le Saint Sacrifice. On ne trouve pas non plus de précepte divin positif dont la tradition fasse mention, ou que l'on puisse clairement déduire de la Sainte Écriture. Ni les paroles de Notre-Seigneur : *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous ;* ni ces autres : *Faites ceci en mémoire de moi*, ne constituent un ordre précis, pour tel prêtre en particulier, d'offrir le Saint Sacrifice ; si l'on veut en voir un dans les dernières : *Faites ceci en mémoire de moi*, c'est à l'Église tout entière qu'il s'adresse uniquement ; c'est à elle qu'il appartient de pourvoir au bien des fidèles en établissant des pasteurs qu'elle charge de remplir cette auguste fonction. Enfin l'obligation de célébrer la messe ne découle pas nécessairement du pouvoir que le prêtre en a reçu dans son ordination. C'est un privilège; or personne n'est obligé d'user d'un privilège ; parce qu'une chose vous est permise et possible vous n'êtes pas néanmoins tenu de l'accomplir. Il doit en être du pouvoir de dire la messe comme de celui de remettre les péchés, dont nul prêtre n'est dans l'obligation de faire usage, à moins qu'il n'ait accepté les fonctions de pasteur.

Telles sont les principales raisons sur lesquelles s'appuient

totum annum, quia scandalum grave generat, et indicium est corruptissimæ vitæ. »

S. Thomas, Suarez, Vasquez, Salmaticenses, Bonacina et alii multi quos citat et sequitur S. Alphonsus, lib. VI, n. 313, affirmant, sacerdotem obstringi gravi obligatione ad aliquando celebrandum, et huic sententiæ aperte favet Benedictus XIV, lib. III *de Missæ sacrificio,* cap. I. (ROSSET, *Institut. sacræ theolog., de SS. Euchar. sacrif.*, n. 1382.)

ceux qui ne croient pas à l'obligation morale pour le prêtre d'offrir en aucun temps le sacrifice de l'Eucharistie. D'après eux un prêtre pourrait, sans pécher, ne jamais célébrer la messe ; pourvu qu'il communie à Pâques, il serait en règle avec sa conscience.

Cependant plusieurs de ces auteurs ajoutent qu'il y aurait une faute au moins vénielle à se tenir ainsi éloigné de la fonction sacerdotale par excellence. Ils en donnent pour raison que l'on peut taxer de prodigalité spirituelle cette longue persévérance à se priver des fruits infiniment précieux, que produit l'oblation du Saint Sacrifice. Ils disent en second lieu que la puissance n'existe que pour être réduite en acte, et qu'il ne convient pas de n'user jamais du pouvoir de consacrer, lorsqu'on le possède ; le laisser inutile c'est lui manquer d'égards. Ils ajoutent qu'il y a là une véritable injustice envers l'Église, que l'on prive des avantages immenses que lui procurerait la célébration de la messe. C'est ainsi que quelqu'un à qui Dieu accorderait l'une de ces grâces qu'il donne pour qu'on en use en faveur du prochain, se rendrait coupable s'il la laissait toujours inutile et sans emploi ; il serait injuste, ou du moins il manquerait à la charité qu'il doit aux autres, en ne les faisant pas profiter d'un don qu'il a reçu principalement pour eux. Enfin, et c'est le dernier motif qu'ils allèguent, le prêtre, en vertu de son sacerdoce, a reçu la mission d'intercéder pour le peuple auprès de Dieu, et d'offrir des dons et des sacrifices pour les péchés, comme l'enseigne S. Paul : *Omnis namque pontifex.... pro hominibus constituitur.... ut offerat dona et sacrificia pro peccatis* (*Hebr*., v, 1). Il pèche donc au moins véniellement s'il n'exerce jamais cet office, car Dieu ne confie un ministère à quelqu'un que pour qu'il en remplisse les fonctions ; ne pas le faire, c'est aller contre sa volonté.

Ces raisons sont sérieuses; elles prouvent même plus que ne voudraient ceux qui les avancent, et d'autres auteurs en ont conclu que le prêtre est rigoureusement tenu à offrir le Saint Sacrifice non seulement une fois ou deux en sa vie, mais au moins une fois chaque année. S'il s'en abstenait sans excuse légitime, il se rendrait certainement coupable de péché mortel. Ainsi l'enseignent S. Thomas, Suarez que nous continuons de suivre, la Théologie de Salamanque et S. Alphonse de Liguori [1], dont l'autorité est d'un si grand poids.

1. Dubitatur hic I. An sacerdotes teneantur sub culpa gravi aliquando celebrare? *Prima* sententia communior, quam tenent D. Thom., III, q. LXXXII,

Si l'on considère les motifs sur lesquels ces savants théologiens s'appuient pour conclure que la faute du prêtre à ce point oublieux de ses devoirs serait grave, il est bien difficile de n'être pas de leur avis, et d'accorder même quelque probabilité à l'opinion contraire.

Le pape Innocent III, dans un décret sur la *célébration de la messe*, se déclare pénétré de douleur, parce qu'il se trouve des prêtres qui célèbrent à peine quatre fois l'an la messe, et qui, pendant qu'ils y assistent, se laissent aller à des conversations irrévérencieuses. Le grand et saint pape les menace de suspense à cause de cette conduite, ce qui suppose qu'il les considère comme gravement coupables. On a dit, il est vrai, que ce n'était qu'une menace, qu'elle ne supposait pas nécessairement que la faute de

art. 10; Suarez, d. LXXX, s. 1; Laym., lib. V, tr. V, etc., docet eos teneri tam ex præcepto divino quam ecclesiastico. Divinum præceptum probatur ex illo Apostoli : *Omnis Pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in iis quæ sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis.* Probatur 2° ex verbis Christi (*Luc.*, XXII) : *Hoc facite in meam commemorationem.* Quæ verba declarat Trid., sess. XXII, cap. I, continere verum præceptum, dicens : « Apostolis eorumque in sacerdotio successoribus ut offerrent, præcepit per hæc « verba : *Hoc facite*, etc. » Præceptum autem ecclesiasticum probatur 1° ex c. *Dolentes*, 9, *de Celebratione missæ*, ubi Innocentius III sic dicit : « Dolentes « referimus, quod non solum quidam minores clerici, verum aliqui ecclesia- « rum prælati, circa comessationes superfluas fere medietatem noctis expen- « dunt.... sunt et alii qui missarum solemnia vix celebrant quater in anno, et « quod deterius est interesse contemnunt. Et si quando dum hæc celebrantur « intersunt, intendunt exterius collocutionibus laicorum, etc. Hæc igitur et « similia sub pœna suspensionis penitus inhibemus, districte præcipientes in « virtute obedientiæ, ut officium nocturnum pariter et diurnum studiose cele- « brent et devote. » Ratio autem hujus sententiæ, quam affert D. Thom. est : « Quia unusquisque tenetur uti gratia sibi data, cum fuerit opportunum, se- « cundum illud (*II ad Cor.*, VI) : *Exhortamur ne in vacuum gratiam Dei* « *recipiatis.* Opportunitas autem sacrificium offerendi non solum attenditur « per comparationem ad fideles Christi, quibus oportet sacramenta ministrari, « sed principaliter per comparationem ad Deum, cui consecratione hujus sa- « cramenti sacrificium offertur. » Hinc referunt *Pal.*, p. XII, n. 1, et *Tourn.*, p. 769, opinionem *Cajetani* in citato loco *D. Thom.* sentientis non peccare graviter sacerdotes qui nunquam celebrant, jussu S. Pii V expunctam fuisse ex ejus commentariis.

Secunda vero sententia quam tenent S. Bonaventura, d. XII, p. 2, art. 2, q. 1, et Cajetanus l. c.; item Alensis et Victoria apud Pal., n. 2, ac probabilem putant Suarez, Pal., Layman, dicit, secluso scandalo, sacerdotem præcise ex sua ordinatione non teneri ad celebrandum; et huic valde adhæret Lugo, d. XX, n. 2, dicens rationes primæ sententiæ nequaquam convincere. Ratio hujus secundæ sententiæ est quia non constat de præcepto; non de præcepto divino, nam præceptum illud : *Hoc facite in meam commemorationem*, non est datum singulis sacerdotibus, sed ipsorum communitati, nempe ut curent, ne in

ces prêtres fût mortelle, et qu'enfin elle était surtout faite à cause de l'inconvenance de leur tenue dans le lieu saint. Quoi qu'il en soit de ces observations, le pape Innocent III n'aurait pas été si profondément affligé, et il n'aurait pas dénoncé à l'univers catholique ce scandale de prélats ne disant la messe que trois ou quatre fois l'an, s'il ne l'avait considéré comme une grave faute. Il est vrai que ceux dont il parle sont des dignitaires ecclésiastiques, *prælati*, et non de simples prêtres n'ayant pas charge d'âmes.

Le saint concile de Trente dit que par ces paroles : *Faites ceci en mémoire de moi*, Jésus-Christ a ordonné à ses apôtres et à leurs successeurs dans le sacerdoce d'offrir le Saint Sacrifice, et que l'Église catholique l'a toujours compris et enseigné ainsi [1]. Par le IIe canon de la même session, il frappe d'anathème ceux qui nie-

Ecclesia Dei desit oblatio hujus sacrificii. In textu autem Apostoli, *Omnis namque pontifex*, exprimitur tantum potestas quam singuli sacerdotes habent sacrificandi, non autem obligatio. Ad præceptum vero suppositum in c. *Dolentes*, respondet *Lugo* 1° quod pœna suspensionis respicit solummodo colloquentes in choro. 2° Quod pœna illa non inducit peccatum grave, cum non sit latæ sed ferendæ sententiæ. 3° Quod ibi textus circa missarum celebrationem loquitur tantum de prælatis Ecclesiarum. Ad rationem autem Divi Thomæ, responderi posset ex ea non inferri præceptum, sed tantum consilium, juxta verbum Apostoli, *exhortamur*. Et ideo plures ex hujus sententiæ auctoribus non eximunt sacerdotem nunquam celebrantem in anno, saltem a culpa veniali, propter bonum quo privat se et Ecclesiam : eximunt vero a mortali. Dicit autem Pal., n. 2, S. Pium expunxisse opinionem Cajetani non ut falsam, sed ut minus probabilem, et contrariam sententiæ D. Thomæ.

His tamen non obstantibus, ego cum Salm., c. v, n. 43, primæ sententiæ ut longe communiori et tutiori subscribo : tanto magis quia ipse *Lugo*, n. 13, ait sacerdotem negligentem celebrare in anno, hodie, non posse excusari a peccato gravi, ratione scandali, quia hoc esset signum malæ conscientiæ. Imo *Suarez*, loco citato, hoc merito sentit etiam de sacerdote non celebrante per diuturnum tempus, puta per sex vel octo menses, ut dicunt *Pal.*, n. 3, et *Salm.*, n. 44. Ex quo tandem concluditur, sententiam oppositam, saltem propter scandalum, vix esse probabilem. (S. LIGUOR., lib. VI *de Euchar.*, cap. III, n. 313.)

I. Sententia practice omnino tenenda est, sacerdotem aliquoties sub gravi teneri ad celebrandum.

II. Ut peccatum mortale caveatur, sufficit ut ter quaterve in anno, diversis temporibus (præcipue si fiat in solemnioribus festis) missa celebretur.

III. A culpa vero veniali vix immunem S. Alph. merito censet eum sacerdotem, qui cum possit se ad quotidie celebrandum disponere, sine justa causa, tantum ob desidiam id omittat, nisi forte aliquoties (una die in hebdomada, ut putat S. Doctor) reverentiæ servandæ, vel augendæ causa abstineat. (LEHMKUHL, *de SS. Eucharistia ut est sacrificium*, cap. II, § 1.)

1. Eisdem (apostolis) eorumque in sacerdotio successoribus, ut offerrent, præcepit per hæc verba : Hoc facite in meam commemorationem, uti semper catholica Ecclesia intellexit et docuit. (*Conc. Trid.*, sess. XXII, cap. I.)

raient que, par ces paroles, Jésus-Christ a conféré le sacerdoce à ses apôtres et leur a fait un devoir, ainsi qu'aux autres prêtres, de consacrer son corps et son sang. Dans la XXIIIe session, chapitre XIV, il ordonne aux évêques d'avoir soin que les prêtres célèbrent la messe au moins les dimanches et les fêtes solennelles; et s'ils ont charge d'âmes, aussi souvent que les besoins de leurs troupeaux le demandent. Le concile, en parlant comme il le fait, ne semble aucunement imposer aux prêtres une nouvelle obligation; il avertit simplement les évêques de veiller à ce que les prêtres ne manquent pas à un devoir qui existe déjà pour eux. Peut-être le concile ne considérait-il pas les prêtres comme obligés par devoir absolu à célébrer la messe aussi souvent qu'il le demandait; mais certainement, il y avait plus qu'un conseil dans l'avertissement qu'il leur faisait donner par les évêques, et il y avait pour eux, à son sens, un devoir grave très réel, d'offrir au moins de temps en temps le Saint Sacrifice. Ce qui autorise à penser que le concile de Trente admettait cette obligation comme certaine pour les prêtres, c'est la conduite du pape S. Pie V à l'égard du cardinal Cajétan. Cet illustre théologien avait enseigné que la transgression de ce devoir était seulement une faute vénielle; le saint pape fit retrancher, en vertu de son autorité suprême, ce passage des écrits du savant cardinal. Il regardait donc cette opinion, non seulement comme peu probable. mais comme indigne d'être admise et enseignée par des théologiens. On a dit que S. Pie V avait agi ainsi non parce que l'opinion de Cajétan lui semblait erronée, mais parce qu'elle ne s'accordait pas avec celle de S.Thomas. Cette explication n'est pas sérieuse, parce qu'il ne manque pas d'autres passages dans les œuvres de Cajétan qui sont contraires aux enseignements du Docteur Angélique. Ni S. Pie V ni aucun autre pontife n'a jamais eu la pensée de les retrancher. Elle prouve seulement que, de l'aveu des adversaires eux-mêmes, S. Thomas considère comme grave l'obligation pour tout prêtre de célébrer quelquefois la messe. Il n'y avait pas du reste grand mérite à cet aveu, car S. Thomas déclare que l'on ne peut pas raisonnablement admettre l'opinion contraire. Chacun, dit-il, est obligé d'user en temps opportun de la grâce qu'il a reçue, selon ces paroles de l'Apôtre : « Nous vous « exhortons à ne pas recevoir en vain la grâce de Dieu [1]. »

1. Exhortamur ne in vacuum gratiam Dei recipiatis. (*II Cor.*, VI, 1.)

Ce qui oblige le prêtre à user de la grâce du sacerdoce, c'est d'abord le besoin des fidèles, mais c'est ensuite et surtout la nécessité de rendre à Dieu le culte qui lui est dû, par l'oblation du divin sacrifice. D'où il suit que le prêtre, même celui qui n'a pas charge d'âmes, ne peut cesser entièrement de célébrer la messe. Au moins semble-t-il qu'il y soit obligé les jours de fêtes solennelles et dans les occasions où les fidèles communient ordinairement [1]. Plusieurs canonistes, allant beaucoup plus loin que S. Thomas, ne craignirent pas d'avancer que tout prêtre est obligé, uniquement parce qu'il est prêtre, de célébrer la sainte messe tous les jours ; négliger de le faire lorsqu'on le peut serait une faute mortelle. S. Antonin repousse cette opinion extrême : elle ne semble pas vraie, dit-il, mais beaucoup trop rigoureuse [2].

Un des plus fidèles disciples de S. Thomas, Soto, trouve, malgré son attachement à la doctrine du Docteur Angélique que, dans cette circonstance, elle est un peu trop large. En effet, si l'on règle l'obligation qui incombe au prêtre de célébrer la messe sur celle des fidèles de faire la sainte communion, il en résultera qu'il suffira pour eux d'offrir le Saint Sacrifice le jour de Pâques. Soto pense donc que S. Thomas étend cette obligation aux fêtes que les fidèles étaient tenus de sanctifier par la sainte communion, avant qu'elles fussent réduites à une seule. Elles étaient au nombre de trois : la fête de la Nativité de Notre-Seigneur, celle de sa Résurrection et celle de la Pentecôte [3]. Mais le savant pape Benoît XIV

1. Quidam dixerunt quod sacerdos potest omnino a consecratione licite abstinere, nisi teneatur ex cura sibi commissa celebrare et populo sacramenta præbere. — Sed hoc irrationabiliter dicitur, quia unusquisque tenetur uti gratia sibi data, cum fuerit opportunum, secundum illud (*II Cor.*, vi, 1) : *Exhortamur ne in vacuum gratiam Dei recipiatis.* Opportunitas autem sacrificium offerendi non solum attenditur per comparationem ad fideles Christi, quibus oportet sacramenta ministrari, sed principaliter per comparationem ad Deum, cui consecratione hujus sacramenti sacrificium offertur. Unde sacerdoti etiamsi non habeat curam animarum, non licet omnino a celebratione cessare ; sed saltem videtur quod celebrare teneatur in præcipuis festis, maxime in illis diebus in quibus fideles communicare consueverunt. (S. Thom., III, q. lxxxii, art. 10.)

2. Opinio tamen quorumdam canonistarum dicentium quod mortaliter peccat qui ex negligentia dimittit quotidie celebrare, non videtur vera, sed nimis dura. (S. Antonin., in III p., tit. XIII, cap. vi, § 12.)

3. Hac ratione videtur præceptum nimium extenuasse, cum nihil sacerdotibus præ sæcularibus injunxerit. Arbitror ergo quod non allusit ad solum novum communicandi præceptum, sed ad priscorum morem, quando populus in festo Nativitatis, et Paschatis et Pentecostes communicabat. (Sotus, in IV sentent., dist. xiii, q. ii, art. 10.)

(*De Missæ sacrif.*, lib. III, cap. I) fait remarquer ici que S. Thomas ne dit pas que les prêtres sont *tenus* de célébrer la messe les jours où les autres fidèles sont *tenus* de communier; il parle des jours où ils ont coutume de le faire : *In illis diebus in quibus fideles communicare consueverunt.* Son enseignement n'a donc pas besoin d'interprétation particulière pour s'accorder parfaitement avec la prescription du saint concile de Trente qui fait un devoir à tous les prêtres, même n'ayant pas charge d'âmes, de célébrer la messe les dimanches et les jours de fêtes solennelles. S. Charles Borromée, si profondément pénétré de l'esprit de ce concile, s'exprime en ces termes dans son premier synode provincial, sur l'obligation d'offrir le Saint Sacrifice : « Puisque « les pontifes, selon la parole de l'Apôtre, sont pris d'entre les « hommes et établis pour les hommes, afin qu'ils offrent des dons « et des sacrifices pour les péchés, l'évêque devra célébrer la messe « les dimanches et les autres jours de fêtes, à moins d'empêche- « ment légitime. Nous appuyant sur l'autorité du concile de Trente, « nous ordonnons aux autres prêtres de quelque rang, dignité et « condition qu'ils soient, de célébrer aussi la messe ces mêmes « jours, sans y manquer jamais [1]. » A ce concile de Milan on peut joindre celui de Reims [2], tenu en 1583, et celui de Toulouse [3] en 1594, dont les prescriptions sont les mêmes.

Le pape Innocent III blâme et condamne, comme nous l'avons dit, les prêtres qui, par négligence, célèbrent la sainte messe à peine trois ou quatre fois dans l'année. On aurait tort d'en conclure que celui qui le ferait sept ou huit fois serait en règle avec son devoir. De même, Innocent XI condamne cette proposition : « Il est « probable que le précepte de la charité envers Dieu n'oblige pas

1. Cum pontifices, ut inquit Apostolus, ex hominibus assumpti pro hominibus constituuntur, in iis quæ sunt ad Deum, ut offerant dona et sacrificia pro peccatis; episcopus Dominicis et reliquis festis diebus, nisi jure impediatur, missam celebret. Tridentini enim concilii auctoritatem secuti, præcipimus sacerdotibus reliquis, cujuscumque gradus et dignitatis et conditionis illi sint, ut iisdem diebus missam celebrare non omittant. (*Concil. I Mediolan.*, apud Benedictum XIV, *de Sacrificio missæ*, lib. III, cap. I.)

2. Sacerdotes non tantum diebus solemnibus sed etiam Dominicis sæpiusque, si fieri potest, sacrificent. (*Concil. Rhemens.*, ibi ut supra.)

3. Sacerdotes itaque omnes quocumque honore insigniti, aut in qua dignitate constituti tandem sint, Dominicis festisque diebus nisi justo aliquo præpedimento avocati fuerint, missæ sacrificium celebrent. (*Concil. Tolosan.*, ubi supra.)

« même tous les cinq ans rigoureusement [1] ; » personne ne peut conclure de cette condamnation, qu'il suffit d'un acte d'amour de Dieu fait tous les cinq ans pour accomplir le commandement que Jésus-Christ déclare le premier et le plus grand de tous.

Il n'est pas aisé de déterminer la gravité de la faute que commettrait un prêtre qui, sans excuse légitime, n'offrirait pas le Saint Sacrifice les jours de dimanche et de fête, et se contenterait de le faire de loin en loin. S. Thomas ne dit pas si la faute serait mortelle; cependant Soto affirme que telle était son opinion ; autrement, dit-il, le saint docteur ne serait pas entré si sérieusement dans l'étude de cette question, car personne ne pouvait douter qu'il n'y eût au moins un péché véniel [2]. Les théologiens qui ont écrit depuis le concile de Trente disent que la recommandation faite aux évêques de veiller à ce que les prêtres célèbrent la messe, au moins les jours de dimanche et de fête, équivaut à un précepte formel ; mais s'il en est ainsi, comme il convient de l'admettre, la gravité de la faute de ceux qui le transgressent demeure toujours incertaine, et l'on ne peut pas dire si le péché est véniel ou mortel en soi.

Disons donc, avec Benoît XIV, que, sans prétendre donner le dernier mot sur cette question, il convient de conclure que l'opinion d'après laquelle un prêtre qui n'a pas charge d'âmes, et qui n'est pas tenu pour d'autres raisons à célébrer la messe, ne pécherait que véniellement s'il passait une année entière sans la célébrer, est insoutenable. C'est pour cela que le pape S. Pie V l'a fait retrancher des œuvres du cardinal Cajétan.

Disons encore qu'un prêtre qui serait résolu à ne jamais célébrer la messe dans le cours de l'année ne pourrait recevoir l'absolution sacramentelle, même s'il avait pris cette résolution sous le prétexte qu'il lui arrive trop souvent de tomber dans le péché ; en effet, le péché est volontaire, et il est tenu de l'éviter pour qu'il lui soit possible d'offrir le Saint Sacrifice [3].

1. Probabile est ne singulis quidem rigorose quinquenniis obligare præceptum charitatis erga Deum.

2. At vero S. Thomas aperte videtur contrarium censere, scilicet esse peccatum mortale ; nam solum propter peccatum veniale de quo nemo dubitare poterat, nunquam tam serio movisset quæstionem, definiissetque adeo quod sacerdos tenetur saltem in præcipuis festis celebrare, atque illis maxime quibus populus communicare consuevit, ubi censura peccati mortalis insinuatur. (SOTO, in IV Sentent., dist. XIII, q. II, art. 10.)

3. Nec absolverem eum qui statueret nunquam per totum anni cursum missæ sacrificium facere ; nec excusarem eum qui nunquam per annum sa-

Disons encore que, selon la remarque du cardinal De Lugo, il est à peine possible aujourd'hui d'excuser de faute grave un prêtre qui s'abstiendrait pendant une année entière de célébrer la messe. Une telle conduite serait regardée comme l'indice d'une vie très corrompue, et causerait un grand scandale [1].

Disons enfin qu'il peut se présenter des circonstances qui obligent un prêtre à célébrer la messe, sous peine de péché mortel, en dehors des dimanches et des fêtes, même lorsqu'il s'acquitte régulièrement de ce devoir; par exemple, s'il fallait porter le saint Viatique à un malade, et qu'il n'y eût point d'hostie consacrée.

Il faut admettre cependant que l'obligation de célébrer la messe, au moins les jours de dimanche et de fête, n'était pas aussi rigoureuse autrefois qu'elle semble l'être aujourd'hui, et que dans tous les temps elle a connu des exceptions. Dans les premiers siècles de l'Église, on vit des prêtres se retirer dans le désert et y mener une vie angélique, sans jamais célébrer la messe, comme on vit de simples fidèles vivre dans une solitude absolue, sans jamais communier : tel fut S. Paul, premier ermite; telle fut sainte Marie Égyptienne. Et dans un temps plus rapproché du nôtre, S. Ignace de Loyola, après avoir reçu l'ordination sacerdotale, consacra une année entière à se préparer pour célébrer sa première messe. Certes, on ne dira pas qu'un homme d'une sainteté si éminente, et d'une doctrine si sûre, entouré de compagnons dont la science fut admirée au concile de Trente, eût agi ainsi par erreur ou par ignorance. Il était difficile aux prêtres des premiers âges de l'Église de célébrer la sainte messe aussi souvent qu'on le fait aujourd'hui. Chaque église ne possédait qu'un autel; comme dans l'ancien Testament il n'y avait qu'un seul temple et un autel unique où l'on offrît des sacrifices. Quelquefois aussi il arrivait qu'il n'était permis de célébrer la messe qu'à l'heure de none, c'est-à-dire à la troisième heure après midi, comme S. Augustin l'indique dans une de ses lettres (*Epist.* CXVIII), et l'on n'avait

crificat quia frequenter peccare solet; peccatum enim est voluntarium, et proinde id cavere et evitare debet, ut digne missæ sacrificium facere et offerre queat; nec etiam eum qui commode ab excommunicatione absolvi, aut ab irregularitate qua tenetur sive impeditur, liberari potest, et id non curat, sive nullam in eo diligentiam ponit. (AZORIUS, p. I, lib. X, cap. XXIV, q. I.)

1. Addo primo hodie vix posse excusari a culpa gravi sacerdotem non celebrantem per totum annum, quia scandalum grave generat, et indicium est corruptissimæ vitæ. (DE LUGO, *de Euchar.*, disput. XX, sect. 1, n. 13.)

pas le droit d'en célébrer une autre plus tard. Il n'y avait donc qu'une seule messe dans chaque église, et pour la célébration de cette messe, l'évêque, s'il était présent, devait passer avant le prêtre, et le prêtre attaché à cette église avait la préférence sur un prêtre étranger. A cette messe unique, les autres prêtres recevaient la sainte communion dans un lieu réservé près de l'autel, les autres membres du clergé dans le chœur, et les laïques en dehors du chœur, ainsi qu'on le voit par les actes du IVe concile de Tolède, chapitre XVII. Un peu plus tard, il fut permis de dire trois messes le même jour dans la même église. Il est aisé de comprendre qu'au temps et dans les lieux où régnait cette discipline, beaucoup de prêtres se trouvaient dans l'impossibilité de célébrer souvent, et devaient se contenter de la sainte communion, surtout dans les églises pourvues d'un clergé très nombreux. Mais peu à peu les coutumes et les règles primitives se sont modifiées sur ce point. La sainte Église sait s'accommoder aux besoins de ses enfants, selon les temps et les circonstances. Un prêtre du IVe siècle, qui n'aurait pas tenu compte des prescriptions des conciles de son temps sur ce point, aurait été gravement coupable, et celui qui voudrait aujourd'hui suivre de point en point ces règlements d'autrefois ne le serait pas moins.

II.

CONVENANCE DE LA CÉLÉBRATION QUOTIDIENNE DE LA SAINTE MESSE

Les hérétiques de ces derniers siècles se sont élevés avec violence contre la célébration quotidienne de la messe; ils n'admettaient qu'une représentation de la cène le dimanche, et les messes privées auxquelles tous les assistants ne communient pas leur étaient en abomination. Le temps a calmé leurs fureurs contre l'adorable sacrifice de nos autels, mais il n'a pas éclairé leurs esprits. D'autre part, quelques catholiques ont enseigné qu'il y a obligation pour tous les prêtres de célébrer la messe tous les jours. Plusieurs, sans aller jusqu'à l'imposer à tous comme un devoir en raison uniquement de leur caractère sacerdotal, ont dit que cette obligation existe pour les curés à cause de leurs fonctions.

Il faut distinguer ce qui est obligatoire pour chaque prêtre en particulier de ce qui l'est pour toute l'Église, et pour chacune des

églises cathédrales, paroissiales et conventuelles. Il faut distinguer encore ce qui est de droit divin de ce qui est de droit ecclésiastique.

Si nous ne considérons d'abord que le droit divin, l'oblation quotidienne du Saint Sacrifice n'est ordonnée ni défendue, ni à chaque prêtre ni à chaque église en particulier, ni à toute l'Église en général. Tous les théologiens en demeurent d'accord, la loi divine ne détermine rien sous ce rapport. Il y a même un jour dans l'année, le vendredi saint, où le sacrifice de l'Eucharistie n'est pas célébré. Il en était de même autrefois le samedi saint, et l'Église pourrait, si elle le jugeait à propos, établir qu'il en soit ainsi pour d'autres jours encore; ce qui prouve qu'aucune loi de droit divin n'oblige à la célébration de chaque jour. Du reste une semblable loi n'était pas nécessaire, car avec l'ordre établi dans l'Église, il est impossible, à moins d'un commandement particulier, que le sacrifice ne soit pas offert chaque jour au moins en quelque lieu. Le zèle des pasteurs et le devoir qui leur incombe de célébrer la messe à cause des besoins spirituels des fidèles vivants ou défunts qui leur ont été confiés, les nécessités du culte public, sont autant de circonstances qui multiplient nécessairement l'oblation du sacrifice de l'Eucharistie, chaque jour, en mille lieux divers. Il faut ajouter que de même qu'aucune loi n'oblige à la célébration quotidienne de la messe, aucune non plus ne s'y oppose, et si l'on trouve quelques restrictions au droit laissé à chaque prêtre sur ce point, elles ont été introduites par l'Église.

D'après S. Liguori, un curé n'est tenu de célébrer la messe ou de la faire célébrer dans son église paroissiale que les jours où les paroissiens sont obligés de l'entendre, car ce sont des obligations corrélatives. Les évêques doivent offrir le Saint Sacrifice ou au moins y assister tous les jours, à moins de raison sérieuse; il serait inconvenant, dit le saint docteur, qu'il en fût autrement. Dans les églises cathédrales, collégiales et conventuelles, lorsque le nombre des prêtres disponibles le permet, deux messes doivent être célébrées chaque jour, l'une privée et l'autre chantée. Une coutume ayant force de loi en impose l'obligation, et les supérieurs de ces églises se rendraient gravement coupables, ne fût-ce qu'à cause du scandale des fidèles, s'ils ne remplissaient pas cette obligation par eux-mêmes ou par d'autres. Peut-être cependant ne devrait-on pas les regarder comme coupables de faute mortelle pour y manquer

une ou deux fois par semaine [1]. Il ne faut pas, en effet, multiplier les obligations ni s'exposer à les donner pour graves lorsque les preuves de cette gravité ne sont pas clairement déduites.

Une autre vérité universellement admise est que les prêtres, en dehors de toute fonction qui leur crée des devoirs particuliers, ne sont pas obligés de célébrer la messe tous les jours. Ni la loi divine ni la loi ecclésiastique ne le leur imposent, et l'on a vu, de tout temps comme aujourd'hui, des prêtres pieux et d'une conscience délicate se priver pendant quelques jours de célébrer la sainte messe, afin de s'y mieux préparer. Plusieurs conseillent d'agir ainsi par respect pour cet adorable mystère. Les curés eux-mêmes peuvent le faire s'ils ont soin de pourvoir à ce que leurs paroissiens ne soient pas privés d'assister au Saint Sacrifice, en le faisant offrir par un autre prêtre; et même, s'ils n'ont personne pour les remplacer, ils ne sont pas tenus de dire la messe absolument tous les jours ; mais ils n'y doivent manquer que rarement et autant que possible ne pas le faire sans motif sérieux.

Mais en dehors de toute obligation particulière ou de toute prohibition, est-il mieux, est-il plus conforme à l'esprit de l'Église de célébrer la sainte messe tous les jours?

Les théologiens admettent, et l'on doit regarder comme certain, qu'il est mieux en soi et plus conforme à l'esprit de l'Église, de célébrer quotidiennement le Saint Sacrifice que de ne le faire qu'à des

1. Parochum autem dicit *Habert.* teneri celebrare non quotidie, sed sæpius quam dominicis et festis. Sed communiter et verius dicunt alii teneri ad celebrandum tantum diebus festis, in quibus tenentur parochiani missam audire; cum hæ obligationes sint correlativæ, in quibus enim diebus tenetur populus missam audire tenetur parochus illam celebrare.... ex concilio Trident. ubi dicitur : « Si autem curam habuerint animarum, tam frequenter, « ut suo muneri satisfaciant, missas celebrent. » Satis igitur munus suum implent, si toties sacrificant, quoties populus missam audire debet. Et hujus sententiæ est etiam Benedictus XIV.

Quoad episcopos, dicit Habert., *ex cap. ult. de privileg. in 6,* eos non decere ullam diem transigere sine missa, remota rationabili causa ; sed advertendum quod textus non loquatur absolute de celebratione, sed vel de celebratione vel de auditione missæ.

Etsi in ecclesiis cathedralibus, collegiatis, conventualibus (ubi est competens sacerdotum numerus) quotidie debeat una saltem missa privata celebrari, et altera cantari, peccentque mortaliter dictarum ecclesiarum rectores si in hoc deficiant, *Suarez, Contin., Layman.*, etc. ; non esse tamen mortale (præscidendo a peculiari obligatione talis Ecclesiæ) semel, vel bis in hebdomada omittere alterutram, docet Tamburini. (S. Liguori, lib. VI, tract. III, n. 313, 314.)

intervalles même rapprochés. Telle est aujourd'hui la coutume de l'Église ; et ce n'est pas une nouveauté. Nous voyons par les écrits des Pères et par les monuments de l'histoire, que la célébration quotidienne du Saint Sacrifice fut pratiquée de tous temps. L'apôtre S. André disait au tyran qui se préparait à le livrer aux bourreaux pour être crucifié : « J'immole tous les jours à Dieu un agneau « immaculé : *Quotidie immolo Deo agnum immaculatum.* » Le martyr S. Hippolyte, dans un sermon sur le jugement dernier, représente Jésus-Christ adressant ces paroles aux prêtres de la loi évangélique : « Venez, pontifes qui m'avez offert jour et nuit un « sacrifice parfaitement pur, et qui tous les jours avez immolé « mon corps précieux et mon sang [1]. » S. Augustin dit dans une de ses lettres : « Est-ce que Jésus-Christ ne s'est pas immolé une « fois sous sa propre forme? et cependant maintenant il est immolé « non seulement chaque fois que reviennent les solennités pasca- « les, mais tous les jours, sous les yeux du peuple [2]. » On lit dans une lettre de S. Cyprien : « Nous qui, comme prêtres, célébrons « tous les jours le divin sacrifice, préparons à Dieu des hosties et « des victimes [3]. » S. Grégoire le Grand parle dans une homélie du saint évêque Cassien, « qui avait, dit-il, la coutume d'offrir tous « les jours à Dieu des sacrifices, de sorte qu'il ne passait pour « ainsi dire pas un jour de sa vie sans immoler au Dieu tout- « puissant l'hostie de propitiation. » Dieu fit connaître au saint évêque que sa fidélité à offrir le sacrifice de l'Eucharistie lui était agréable, et il lui révéla par l'intermédiaire d'un de ses prêtres qu'en récompense il l'appellerait à lui le jour de la fête des saints Apôtres [4]. On sait du reste que la communion quotidienne était en

1. Venite pontifices qui pure mihi sacrificium die noctuque obtulistis, ac pretiosum corpus et sanguinem meum quotidie immolastis. (S. Hippol. mart., orat. *de Consummat. mundi.*)

2. Nonne semel immolatus est Christus in seipso, et tamen in sacramento non solum per omnes Paschæ solemnitates sed omni die populis immolatur. (S. August., epist. XXIII.)

3. Ut sacerdotes qui sacrificium Dei quotidie celebramus, hostias Deo et victimas præparemus. (S. Cyprian., epist. LIV.)

4. Cui (Cassiano Narnianensi episcopo) mos erat, quotidianas Deo hostias offerre, ita ut pene nullus dies vitæ ejus abscederet, quo non omnipotenti Deo hostiam placationis immolaret.... Nocte quadam cuidam ejus presbytero Dominum per visum astitisse, atque dixisse : Vade et dic episcopo : Age quod agis, operare quod operaris, non cesset pes tuus, non cesset manus tua ; natali Apostolorum venies ad me et recipies mercedem tuam. (S. Gregor., hom. XXVII.)

usage dans la primitive Église, à plus forte raison la célébration du divin sacrifice, au moins pour les prêtres qui se trouvaient chargés seuls d'une communauté chrétienne, et avaient la possibilité de le faire.

Il suffit d'y réfléchir un peu pour comprendre que la célébration quotidienne du sacrifice de la messe est louable par elle-même. En effet, cet acte n'est pas répréhensible en soi; au contraire, il est bon; de plus, il n'est défendu par aucune loi de l'accomplir tous les jours. Que l'acte d'offrir le sacrifice eucharistique soit bon, qui pourrait en douter? C'est par lui que nous rendons à Dieu, de la manière la plus excellente, le culte qui lui est dû; c'est le seul sacrifice véritablement digne d'être offert à sa souveraine majesté; c'est le moyen le plus puissant que Jésus-Christ nous ait laissé pour satisfaire à la justice divine et pour donner à nos prières une force irrésistible auprès de lui. Aussi pouvons-nous dire que s'il n'est pas prudent de conseiller la communion de chaque jour aux simples fidèles, sinon par exception, il est très bon au contraire pour les prêtres de célébrer chaque jour la messe, d'autant plus que la fonction sacrée qu'ils remplissent en le faisant n'est pas une fonction privée mais publique; le profit n'en est pas uniquement pour celui qui l'accomplit, mais pour toute l'Église. Si donc le prêtre n'est pas indigne de s'approcher du saint autel, s'il remplit cette auguste fonction avec une attention et un respect moralement suffisants, il ne doit pas, tout imparfait qu'il soit et qu'il se reconnaisse, manquer de célébrer le divin sacrifice. Ajoutons que spécialement consacré pour cette fonction sacrée, il a le droit de la remplir si rien de grave ne s'y oppose, et qu'un secours particulier de la grâce lui est dû pour l'aider à bien s'en acquitter.

Le prêtre qui est sans péché mortel et en bonne disposition, dit S. Bonaventure, s'il omet de célébrer par négligence, non par respect, ravit autant qu'il est en lui, à la Trinité l'honneur et la gloire, aux anges la joie, aux pécheurs le pardon, aux justes les secours et la grâce, aux âmes du purgatoire le rafraîchissement, à l'Église de Jésus-Christ les biens spirituels et à lui-même la médecine et les remèdes contre les péchés et les faiblesses de chaque jour [1].

1. Sacerdos qui non celebrat, quantum in ipso est, privat Trinitatem laude et gloria, angelos lætitia, peccatores venia, justos subsidio et gratia, in purgatorio existentes refrigerio, Ecclesiam Christi speciali beneficio, et seipsum

S. Antonin, pour exciter les prêtres à offrir le plus souvent possible le saint sacrifice de la messe, en fait ressortir la dignité et l'excellence, l'utilité que le célébrant en retire, les avantages spirituels qu'il procure aux assistants, l'obligation qui incombe aux prêtres de s'acquitter des fonctions de médiateurs entre Dieu et les hommes, qu'ils ont acceptées en recevant le sacerdoce, et de prier pour les vivants et pour les défunts, enfin le danger de mal s'acquitter de ces augustes fonctions si on ne les remplit que de loin en loin.

Cependant quelques théologiens ont pensé que l'on agirait avec plus de prudence et de respect pour un si grand mystère en célébrant la messe moins souvent. Ils se sont appuyés, dit Benoît XIV, sur cet axiome de Tertullien : « Toujours l'abondance entraîne avec « elle un certain mépris : *Semper abundantia contumeliosa in se* « *est;* » et sur cet autre du diacre Amalaire : « Ce qu'on ne fait que « rarement, on y attache plus de prix et de soin en le faisant : « *Quidquid raro fit pretiosius fit cum fit.* » Ils rappellent les plaintes qu'arrache au pieux auteur de l'*Imitation de Jésus-Christ* la dureté de cœur des hommes qui donnent si peu d'attention à cet auguste et ineffable mystère, et tombent dans la négligence et l'indifférence, par l'habitude qu'ils ont d'y participer tous les jours. Ils font valoir l'autorité d'Odon, second abbé de Cluny, qui dit dans ses conférences que les prêtres des premiers temps de l'Église offraient le Saint Sacrifice moins souvent, mais avec plus de dévotion [1]. Enfin ils font appel à l'expérience, et disent que les prêtres qui célèbrent rarement le font avec une dévotion plus sensible et qu'on les voit répandre des larmes abondantes lorsqu'ils sont à l'autel; ce qui fait que de pieux et sages directeurs des âmes conseillent aux prêtres de se priver de temps en temps de célébrer la messe.

Ces différents motifs allégués par des auteurs qui, à l'exemple des jansénistes, affectaient pour Dieu un respect nuisible à son amour et qui éloigne de lui au lieu d'en approcher, ne paraissent pas acceptables au savant pape Benoît XIV, qui répond à chacun en particulier.

medicina et remedio contra quotidiana peccata et infirmitates. (S. BONAVENT., *de Præparat. ad missam*, cap. V.)

1. Quod mysterium primordiis Ecclesiæ non tam frequenter, ut nunc, celebrabatur ; tamen quanto rarius, tanto religiosius agebatur ; at nunc valde quidem, valde frequenter sed quod nimis dolendum est, negligentius frequentatur. (ODO CLUNIAC., *in Collat.*)

En premier lieu, dit-il, l'affirmation qu'une chose est d'autant plus précieuse qu'elle est plus rare ne saurait être appliquée ici. Le prix du sacrifice de l'Eucharistie se tire des biens spirituels qu'il procure, et ces biens sont d'autant plus abondants que le sacrifice est plus souvent offert.

Secondement, lorsque nous disons qu'il est mieux de célébrer la messe tous les jours ou au moins le plus souvent possible, nous entendons que le prêtre s'y prépare d'une manière suffisante, par conséquent qu'il prenne garde de ne pas se laisser entraîner par l'habitude à la négligence et à l'indifférence.

Troisièmement, la coutume des premiers siècles chrétiens, loin d'être défavorable à la célébration quotidienne de la messe, lui est plutôt favorable, comme nous l'avons dit, et l'autorité de l'abbé de Cluny, quelque vénérable qu'elle soit, ne peut rien contre les faits.

Quatrièmement enfin, la componction extraordinaire et les larmes de dévotion que l'on attribue à ceux qui ne célèbrent la sainte messe que rarement, ne peuvent être que très exceptionnelles; en tout cas ce ne sont pas des conditions nécessaires pour la bien célébrer; on peut être imparfait et néanmoins bien faire en la disant tous les jours. Pourvu qu'un prêtre soit en état de grâce et qu'il y apporte le soin que l'on peut raisonnablement demander de lui, c'est assez pour qu'il offre dignement le Saint Sacrifice. « Si quelqu'un, dit S. Antonin, veut s'en tenir, pour juger « s'il est digne de célébrer la messe, à la componction sensible « qu'il éprouve en son cœur, à l'abondance des larmes qu'il verse, « aux pensées élevées et touchantes qui s'offrent à son esprit et à « d'autres marques analogues ; s'il se croit bien disposé lorsqu'il « ressent quelque chose de ce genre, et mal disposé lorsqu'il « n'éprouve rien, il marche à l'aventure et très souvent il est « trompé. Que de fois il arrive que ceux qui ne connaissent rien « de tous ces signes sont agréables à Dieu, tandis que d'autres en « qui on les remarque ne sont pas en état de grâce ! Car souvent « une âme est privée de ces mouvements de ferveur, sans au« cune faute de sa part, privation qui devient pour elle une « cause abondante de mérite [1]. » Suarez dit de même : « Tout im-

1. Si quis autem illam dispositionem (celebrandi missam) in se judicare voluerit ex sensibili cordis compunctione, profusione lacrymarum, fervore mentis et similibus sentimentis, ita quod tunc credat se dispositum, quando tale quid sentit, et quando non percipit indispositum, valde incaute ambulat,

« parfait que soit un prêtre, pourvu qu'il ne soit pas indigne et « qu'il y apporte l'attention moralement requise pour tout acte « humain, il ne doit pas s'abstenir de cette fonction sacrée [1]. » Le pieux et savant chancelier de l'Université de Paris, Jean Gerson, renommé pour ses connaissances théologiques, dit dans un traité *sur la préparation à la messe*, que pour célébrer dignement les saints mystères, il suffit au prêtre d'être moralement certain, après un sérieux examen de conscience, qu'il est en état de grâce [2]. Il dit encore, dans le même traité, que tout manque de ferveur et d'attention n'empêche pas de célébrer dignement la messe ; car souvent cette absence de bonne disposition provient de la révolte de la partie inférieure de notre être, et ne dépend pas de notre libre arbitre [3]. Ailleurs enfin il affirme qu'il vaut mieux célébrer la messe que de s'en abstenir parce que la ferveur fait défaut. Souvent en commençant la messe on est froid ou tiède, et la ferveur s'éveille à la fin [4].

Taulère et Louis de Blois, que Benoît XIV signale comme des maîtres très habiles dans l'art par excellence de la direction des âmes, sont aussi d'avis qu'il est mieux pour un prêtre de célébrer la sainte messe, malgré ses imperfections et sa tiédeur, que de s'en abstenir, pourvu qu'il soit en état de grâce et qu'il s'acquitte convenablement de ces redoutables fonctions. Pétau enseigne la même doctrine en s'appuyant sur leur autorité [5]. Antoine Molina, de l'ordre des Chartreux, homme de grande science et de grande piété, s'applique à démontrer que les prêtres qui sont disposés d'une manière suffisante pour la célébration de la sainte messe ne doivent pas s'en abstenir, sous prétexte d'humilité ou de respect [6].

et sæpissime decipitur. Multoties qui nil talium habent, sunt in magno statu gratiæ, et qui habent, sunt omnino extra gratiam gratum facientem. Sæpe enim contingit hominem ab hujusmodi fervoris affectibus impediri, sine omni sua culpa, imo cum magno merito. (S. Antonin., *Summæ* III, tit. III, cap. vi, § 15.)

1. Dummodo indignus non sit, et moralem ac humanam diligentiam adhibeat, quantumvis sit imperfectus, non debet ab hoc sacro munere cessare. (Suarez, III, disp. lxxx, sect. 2.)

2. Joann. Gers., tract. *Præparat. miss.*, consid. II.

3. Id., *ibid.*, consid. III.

4. Sed frigidus sum dicis aut tepidus ? Sæpe suscipit initium celebrationis hominem parum devotum et frigidum, quem in fine calescentem dimittit et fervidum. (Id., *ibid.*, consid. XXI.)

5. Petav., *Theol. dogm.*, lib. IV, cap. i.

6. Anton. Molina Carthus., *de Instruct. sacerd.*, tract. VII, cap. viii.

Il est vrai que quelques directeurs de conscience ont donné le conseil à des prêtres de s'abstenir de temps en temps de l'oblation du Saint Sacrifice. Mais une exception à la règle générale ne détruit pas cette règle. On lit dans la vie de S. Philippe, par Baccius (lib. II, cap. I), qu'il conseillait à tous les prêtres dont il était le confesseur de célébrer chaque jour la messe, quoique la coutume de le faire aussi souvent ne fût pas générale à cette époque ; cependant il lui arrivait de le défendre à certains d'entre eux, pour les mortifier et leur donner l'occasion d'acquérir un plus grand mérite. Dans le livre intitulé *Esprit de S. François de Sales*, on lit que ce saint docteur, dont les lumières pour la conduite des âmes étaient si grandes, persuada de célébrer la messe tous les jours à un jeune prêtre qui ne le faisait que les jours de dimanche et de fête. Ce prêtre se croyait indigne de le faire plus souvent à cause de sa jeunesse, de son manque de mortification, de son genre de vie qui, disait-il, ne s'alliait pas avec la célébration quotidienne ; il craignait d'abuser d'un si grand mystère. S. François lui démontra la vanité de ces divers prétextes. Sa jeunesse avait besoin de la célébration quotidienne pour réprimer les ardeurs de l'âge et des tentations, pour se fortifier dans la vertu et se préparer aux travaux futurs ; l'humilité qui l'arrêtait devait céder à la pensée des besoins de l'Église, des souffrances des âmes du purgatoire, de la gloire que l'oblation du sacrifice de l'Eucharistie procurerait à Dieu et aux saints. Convaincu par la parole du saint docteur, le jeune prêtre acquiesça à ses conseils, et, pendant les trente années qu'il vécut encore, il ne manqua jamais une seule fois, sans cause légitime, de célébrer la messe.

Nous pourrions, à la suite de Benoît XIV, entrer dans de plus longs détails, mais ce que nous avons dit suffit pour montrer l'esprit de l'Église et par conséquent la ligne de conduite qu'il convient aux prêtres de suivre sur la question de la célébration quotidienne de la très sainte messe.

III.

JOURS OU LE SAINT SACRIFICE NE PEUT ÊTRE CÉLÉBRÉ

Lorsque Notre-Seigneur Jésus-Christ ordonna à ses apôtres et à leurs successeurs d'offrir le sacrifice de l'Eucharistie, comme il venait de le faire lui-même, il n'excepta aucun jour. La loi divine

permet donc de célébrer la sainte messe tous les jours de l'année; mais il appartient à l'Église de régler tous les détails du culte de Dieu. Ce que le Seigneur n'a pas fait par lui-même, elle peut le faire; elle peut assigner certains jours dans lesquels il ne soit pas permis aux prêtres d'immoler l'adorable victime. A-t-elle usé de ce droit? Se trouve-t-il de tels jours dans le cours de l'année ecclésiastique? Et s'il en est, jusqu'où l'interdiction prononcée par l'Église s'étend-elle?

Les trois derniers jours de la semaine sainte sont les seuls qui puissent fournir matière à discussion. Pour tous les autres, personne ne met en doute le droit qu'a tout prêtre de célébrer la messe, soit solennelle, soit privée.

Au temps de Suarez, la question de savoir s'il était permis à tous les prêtres d'offrir le Saint Sacrifice le jour du jeudi saint, ou si un seul devait célébrer solennellement dans chaque église, n'était tranchée par aucun décret authentique. Plusieurs décrets de la Sacrée Congrégation des rites ne permettent plus de doute à cet égard. Elle a déclaré qu'il n'est pas permis à tous de l'offrir, même s'il se rencontrait ce jour-là une fête, comme celle de l'Annonciation ou celle de S. Joseph. Benoît XIV s'étonnait déjà que l'on ne tînt pas plus compte des décrets de la Sacrée Congrégation des rites confirmés par l'Autorité Apostolique, décrets qui interdisent la célébration de messes privées à pareil jour [1].

Nous ne citerons qu'une seule réponse de cette Congrégation. Interrogée si dans les églises où les fonctions de la Semaine Sainte

1. Verum non intelligimus quid causæ esse possit cur decretis non pareamus sacræ congregationis Rituum apostolica auctoritate confirmatis, quæ disertissime vetant ne quis diebus illis tribus, privatas missas celebret. Vide edictum nostrum 38. Meratus quoque legendus, part. II, tom. I ad Gavantum, qui p. 1044 profert pontificia decreta quæ prohibent ne quis missas privatas feria V celebret, etsi contingat ut festivitas vel S. Josephi, vel Annuntiationis B. Mariæ Virginis in illam incidat feriam, jubent locorum ordinarios curare ut eo die quædam privatæ missæ celebrentur ante missam conventualem, ut præcepto audiendi missam fideles possint satisfacere. Idem auctor, p. 1186, n. 64, quædam refert decreta quæ vetant ne quis sacerdos privatam missam celebret sabbato sancto, etiamsi in eum diem cadat festivitas Annuntiationis B. Virginis : *In sabbato sancto etiamsi occurrat festum Annuntiationis B. Mariæ Virginis, celebratio missarum privatarum omnino prohibetur in quibuscumque ecclesiis et oratoriis, tam publicis quam privatis, non obstante quacumque consuetudine, sed unica tantum missa conventualis una cum officio hujus diei celebratur.* Verba sunt resolutionis S. Rituum congregationis, sub die 11 februarii, ab Alexandro VIII, sub die 11 martii approbatæ, anno 1690. (BENEDICT. XIV, *de Missæ sacrif.*, lib. III, cap. III.)

ne peuvent être faites, il était possible de dire une messe basse le jeudi saint, elle répondit, le 31 août 1839, que ce n'était pas possible [1].

La Sacrée Congrégation ne faisait que confirmer l'ancienne coutume ayant force de loi, d'après laquelle tous les prêtres et les diacres attachés à une église communiaient en ce saint jour de la main de leur commun pasteur à la messe solennelle. D'anciens *Ordo* signalent cette coutume, et Alcuin en parle expressément dans son livre *De divinis officiis*, à l'endroit où il traite de la Cène du Seigneur. Ce qui l'explique, c'est que le grand deuil de l'Église commence le jeudi saint; déjà elle se donne tout entière au souvenir de la passion de Notre-Seigneur et à la représentation des mystères douloureux. En second lieu, la communion de tous les prêtres à une même messe lui donne plus de solennité ; mais la principale raison est surtout que la dernière cène dans laquelle le saint sacrifice de l'Eucharistie a été institué se trouve représentée d'une manière plus parfaite. Jésus-Christ célébra seul cette première messe, et il y communia tous ses apôtres de sa propre main. De même le supérieur de chaque église célèbre la messe commémorative de l'institution de l'Eucharistie, et il donne la sainte communion à ses frères dans le sacerdoce.

Ce ne sont là cependant que des motifs de convenance, et si la Sacrée Congrégation des rites n'avait pas défendu expressément les messes privées le jour du jeudi saint, ce ne serait pas assez pour que l'on condamne un prêtre qui croirait pouvoir aller contre la coutume générale, pourvu qu'il n'y ait pas de scandale à craindre. Aussi ne devons-nous pas nous étonner si, dans les derniers siècles, plusieurs prêtres pieux et timorés croyaient bien faire en suivant les attraits de leur piété et en célébrant la sainte messe le jeudi saint. Ceux qui agissaient autrement, dit Suarez, ne pensaient pas qu'il fût mal d'offrir le Saint Sacrifice, mais ils croyaient mieux faire en se privant de cette consolation, ou plutôt la multitude de leurs occupations les en détournait. Il fallait préparer le reposoir ou le tombeau destiné à conserver la sainte hostie consacrée pour le lendemain ; il fallait surtout entendre les confessions des fidèles qui tenaient à communier à l'office solennel.

1. An in ecclesiis ubi functiones Majoris Hebdomadæ fieri nequeunt, feria V in cœna Domini celebrari possit missa lecta? *Respondetur negative.* (Apud Rosset., *Instit. sacræ theol., de SS. Euchar. sacram.*, n. 1357.)

Même en notre siècle d'indifférence, les confesseurs savent combien il leur est difficile de satisfaire à l'empressement des pieux fidèles en ces saints jours ; ce n'est rien cependant, si l'on considère qu'autrefois tous les chrétiens sans exception se faisaient un devoir rigoureux de s'approcher de la sainte table. Ce qui permet de croire que ces derniers motifs ont été pour beaucoup dans l'introduction de cette coutume devenue une loi, c'est que l'abstention des prêtres de célébrer le Saint Sacrifice le jeudi saint n'a aucune signification mystique particulière ; elle ne se justifie par aucun mystère spécial dont on célèbre la mémoire ce jour-là. L'institution du sacrifice eucharistique et la célébration de la Cène sont représentées d'une manière suffisante par l'office solennel et par la communion distribuée aux fidèles. La circonstance que les autres prêtres ne disent pas la messe n'ajoute rien, en soi, à la solennité de l'office principal, et leur communion ne représente pas plus parfaitement que celle des simples fidèles la communion des apôtres, puisque les apôtres n'étaient pas encore prêtres au moment où ils ont reçu le corps et le sang de Notre-Seigneur. Ce ne fut qu'après leur avoir donné la sainte communion que Notre-Seigneur leur dit : « Faites ceci en mémoire de moi : » *Hoc facite in meam commemorationem*, et leur conféra le sacerdoce. Mais quels qu'aient été les motifs de l'introduction de la coutume qui ne permet de célébrer dans chaque église qu'une messe, et qui veut que cette messe soit chantée, les lois ecclésiastiques l'ont consacrée, et il n'est permis à personne de s'y soustraire. Disons cependant que, pour la plus grande commodité des fidèles dont un très grand nombre se trouveraient privés de l'assistance à l'office et de la sainte communion, si cette loi était toujours suivie dans toute sa rigueur, les évêques peuvent permettre de célébrer les offices des trois derniers jours de la semaine sainte dans les chapelles et oratoires publics, pourvu qu'on le fasse avec la solennité requise. Ainsi l'a décrété la Sacrée Congrégation du concile, le 13 janvier 1753, et la Sacrée Congrégation des rites, le 7 septembre 1850.

Le jeudi saint, l'évêque peut même permettre de dire une messe basse dans les chapelles de religieuses et les hospices, en faveur des infirmes et de ceux qui sont dans l'impossibilité physique ou morale de se rendre à l'office de l'église de paroisse, si les ministres nécessaires pour célébrer solennellement le Saint Sacrifice font défaut ; mais à la condition que cette permission sera deman-

dée chaque année, et que la messe basse sera dite avant l'heure où commence l'office solennel qui se célèbre à la paroisse. Ainsi l'a décidé la Sacrée Congrégation, le 27 mars 1773 et le 31 août 1829. Les messes privées, qui ne revêtent aucun caractère d'utilité commune ou publique, ne peuvent être dites qu'en vertu d'un indult apostolique, même s'il s'agit de chapelles de religieuses cloîtrées. Ainsi l'a décidé la Sacrée Congrégation des rites, le 1er septembre 1838 [1].

Le jour du vendredi saint, il n'est permis à aucun prêtre de célébrer le Saint Sacrifice. La coutume de l'Église, confirmée par d'anciens et de nouveaux décrets, s'y oppose formellement. Le pape Innocent le déclarait déjà dans sa 1re épître à Decentius. Il parlait en même temps du jeudi et du samedi de la même semaine, mais il n'affirmait pas la prohibition pour ces deux jours, aussi clairement que pour le vendredi. Tous les auteurs qui ont traité ce sujet regardent comme très ancienne la tradition en vertu de laquelle on n'offre de sacrifice ni privé, ni public et solennel, le jour du vendredi saint; car la messe des présanctifiés, qu'on célèbre en ce jour, n'est pas un véritable sacrifice. S. Thomas donne la raison de cette coutume. Le jour du vendredi saint, dit-il, l'Église fait mémoire de la passion de Notre-Seigneur, telle qu'elle s'est accomplie réellement, et c'est pourquoi on ne la représente pas mystiquement par l'oblation de l'Eucharistie [2].

A la messe des présanctifiés, le prêtre communie avec la sainte hostie réservée du jour précédent, et il n'est point permis de distribuer la communion aux fidèles. « Cette défense n'a pas toujours « été en vigueur, dit le savant abbé Corblet [3]. A Rome, jusqu'au « VIIIe siècle, on communia les fidèles avec les hosties qui avaient « été consacrées le jeudi saint. Au IXe siècle, cet usage était encore « général en France et en Allemagne; il a été recommandé par

1. Voir Rosset, *Instit. sacræ theol., de SS. Euchar. sacram.*, n. 1358 et seq.
2. Ad secundum dicendum, quod veniente veritate, cessat figura. Hoc autem sacramentum est figura quædam et exemplum Dominicæ passionis, sicut dictum est. Et ideo in die quo ipsa passio Domini recolitur, prout realiter gesta est, non celebratur consecratio hujus sacramenti, ne tamen Ecclesia ea etiam die sit sine fructu passionis per hoc sacramentum nobis exhibito, corpus Christi consecratum in die præcedenti reservatur sumendum in illo die, non autem sanguis propter periculum et quia sanguis specialius est imago Dominicæ passionis ut supra dictum est. (S. Thom., III, q. LXXXIII, art. 2 ad 2.)
3. J. Corblet, *Histoire du sacrement de l'Eucharistie*, l. IX, chap. II.

« un grand nombre de décrets et de coutumiers du moyen âge [1], « et comme nous l'avons déjà fait remarquer, il y avait obligation, « dans certaines églises, de communier les trois jours qui pré- « cèdent Pâques. La communion solennelle du vendredi saint s'est « conservée jusqu'au XVIIe siècle à Notre-Dame de Rouen, et dans « une église paroissiale du Mans; jusqu'en 1679, chez les Béné- « dictins d'Espagne; jusqu'en 1694, dans le diocèse de Clermont; « jusqu'à la Révolution, dans celui de Saint-Flour, à l'abbaye de « Saint-Victor de Marseille, à celle de Vaux-en-Cernay, chez les Bé- « nédictins de Liessies, en Flandre, etc. [2]. »

Suarez ne s'étonne pas que la coutume de distribuer la communion aux fidèles le vendredi saint ait existé en beaucoup d'endroits avant le moyen âge, et qu'il s'en soit conservé des traces jusque dans ces derniers temps. Il s'agit, dit-il, d'un acte licite en lui-même, puisqu'il est bon; on ne peut donc pas le condamner aussi longtemps que sa prohibition demeure incertaine. Le pape Innocent Ier défend bien, il est vrai, dans la lettre à Décentius, de « célé- « brer les sacrements, *celebrare sacramenta;* » mais ces expressions signifient consacrer la Sainte Eucharistie plutôt que la distribuer. La recommandation faite de conserver la Sainte Eucharistie, pour la donner en viatique aux malades, n'exclut pas sa distribution aux autres fidèles. Amalaire dit même expressément qu'on ne réservait pas la Sainte Eucharistie uniquement pour les malades, mais pour tous ceux qui devaient communier le lendemain [3]. Durand dit qu'on la conservait de son temps pour les infirmes et pour les *religieux;* peut-être faut-il entendre ici par religieux non seulement ceux qui avaient embrassé la vie religieuse, mais les autres fidèles qui faisaient profession de piété et qui désiraient recevoir la sainte communion. Dans un très ancien *Ordo* romain on lit ces mots : *Et communicent in silentio :* « Et qu'ils communient en silence. » Le pluriel indique qu'il s'agit au moins du prêtre et des ministres qui l'assistent. S. Grégoire le

1. Décrets de S. Lanfranc; Ordinaires de Norbac, de Corbie, du Mont-Cassin; Coutumes de Cluny, de Saint-Bénigne de Dijon, de Saint-Èvre de Toul, de Saint-Germain des Prés, de Saint-Benoît-sur-Loire, de Cîteaux, etc.

2. *Mercure de France*, juillet 1729, p. 1542; MARCHETTI, *Mœurs et coutumes des Marseillais*, t. I, p. 346; DECORDE, *Dictionnaire du culte catholique*, p. 267; *Analecta*, VIIe série, col. 846.

3. Pro his omnibus qui sequenti die communicari debent sacramentum in die cœnæ Domini reservari. (AMALAR., lib. I *de Ecclesiast. offic.*, cap. XI.)

Grand, dans le livre des Sacrements, cité par Pamélius, dit en propres termes : « Que le prêtre communie ainsi que tout le peu-« ple : *Communicet sacerdos et omnis plebs.* » Il suffit de ces quelques citations pour montrer jusqu'à l'évidence que la communion du vendredi saint, loin d'être prohibée, était autrefois d'un usage courant et approuvé. Mais cet usage disparut peu à peu, à mesure que les fidèles firent la sainte communion plus rarement. La communion du jeudi saint et celle du jour de Pâques, qui étaient générales, furent un obstacle à celle du vendredi saint.

Le samedi saint, on doit célébrer une messe solennelle; il n'est jamais permis de dire une messe basse à moins d'un indult du siège apostolique; et alors on omet les prophéties et tout ce qui précède la messe, qu'il n'est pas permis de commencer avant que les cloches aient sonné. Ainsi l'a ordonné la Sacrée Congrégation des rites par décrets en date du 21 juillet 1821 et du 22 juillet 1848.

La messe du samedi saint n'est pas, à proprement parler, la messe de ce jour, où le deuil de l'Église ne permet pas d'offrir le Saint Sacrifice; c'est la messe de la nuit de Pâques que l'on a avancée. Pour s'en convaincre, il suffit de lire les prières de la bénédiction du cierge pascal, où les gloires de cette heureuse nuit sont magnifiquement célébrées.

Autrefois, dit Vasquez [1], on ne célébrait qu'une seule messe. Elle était solennelle et ne commençait qu'après minuit, c'est-à-dire à la première heure du jour de la résurrection. Plusieurs auteurs sont de cet avis ; mais le cardinal de Lugo affirme qu'ils se trompent. Il résulte des témoignages de tous les anciens écrivains ecclésiastiques, que la messe du samedi saint commençait après le coucher du soleil, lorsque la première étoile se montrait au ciel. En attendant cette heure, on lisait les prophéties, on bénissait les fonts, on catéchisait et on baptisait les catéchumènes; puis, dès que la première étoile avait annoncé le commencement de la nuit de la résurrection, on chantait la messe avec une grande joie. Telle était la pratique de l'Église romaine au temps de Charlemagne [2] ;

1. Vasquez, disp. ccxxxiii, cap. ii.

2. Postea modico intervallo, ut fuerit prima stella in cœlo visa, sonant signa, et incipiunt canere Litanias ad Introitum, et postquam finierint Litaniam, dicit sacerdos : Gloria in excelsis Deo. (*Ordo romanus*, apud De Lugo, *de Euchar.*, disp. xx, sect. 1.)

telle elle était encore, un siècle plus tard, lorsque Raban Maur écrivait ses *Institutiones clericorum* [1]. Un peu plus tard, Hugues de S. Victor constatait que la faiblesse des santés ne permettant plus un jeûne aussi prolongé, on s'était vu dans l'obligation d'avancer l'heure des offices [2].

A notre époque, ce n'est plus vers le soir, mais avant l'heure de midi, que l'office du samedi saint est célébré. Ces avancements progressifs de l'heure fixée pour la messe de ce jour laissent bien quelque probabilité, quoique le cardinal De Lugo en dise, à l'opinion de Vasquez, d'après laquelle la messe qu'on célèbre aujourd'hui le samedi saint avait lieu la nuit de la résurrection, comme tout l'ensemble de l'office l'indique, et qu'elle commençait après l'heure de minuit. Rien n'empêchait alors le prêtre qui devait la célébrer, de rompre le jeûne vers le soir, avant le commencement des longues cérémonies qui précèdent la messe. Mais cette nuit, passée tout entière à l'Église, a pu paraître une préparation trop pénible aux joies de la fête de Pâques, et l'on a avancé tout l'office, de manière à ce qu'il s'achevât le samedi dans la soirée, au lieu du dimanche matin. Il en était ainsi au VIIIe siècle, époque la plus éloignée à laquelle remontent les divers témoignages que nous avons cités à la suite du savant cardinal. Peu à peu, les constitutions devenant moins robustes et l'austérité chrétienne s'affaiblissant plus encore, on en est venu où nous en sommes aujourd'hui.

Dans tous les cas, les messes privées ne pouvaient être que de rares exceptions. Si dans les premiers siècles, la messe était reportée après l'heure de minuit de la nuit de Pâques, aucun autre prêtre, à moins de circonstances toutes particulières, ne pouvait avoir la pensée de célébrer une messe privée qui l'aurait mis dans l'impossibilité de dire celle de la fête de Pâques.

Lorsque la messe fut célébrée à la chute du jour, le samedi, il était bien tard, après tant de fatigues et un jeûne si prolongé, pour célébrer des messes privées. Cependant on pouvait le faire, et plu-

1. Hac autem die inclinante ad vesperam, statuta celebratio noctis Dominicæ in Ecclesia incipitur. (RABAN. MAUR., lib. II *de Instit. cleric.*, c. XXXVIII.)

2. Quoniam sicut diximus (scilicet cap. præcedenti, ubi dixerat diem Paschæ a vespere præcedenti incipere) vespere illa ad diem sequentem pertinet, et vere antiqui jam fere transacto die sabbati officium hoc celebrabant (scilicet die prout distinguitur a nocte); sed modernorum debilitas ad epulas festinans tempus prævenit constitutum. (HUG. A S. VICTORE, lib. III *de Specialibus missarum observation.*, cap. XXI.)

sieurs prêtres le faisaient, comme on le voit par le *Micrologue*, livre qui fut écrit vers l'an du Seigneur 1080, et qui jouit d'une grande autorité [1]. Les difficultés qui s'opposaient à la célébration des messes privées les firent tomber de plus en plus en désuétude, et complètement interdire à la fin, pour ne rien abandonner aux caprices individuels en une matière si grave.

Suarez demande s'il y aurait péché mortel à célébrer une messe privée le jour du samedi saint. Il dit que la faute eût été certainement grave lorsqu'on ne célébrait aucune messe ce jour-là, ni privée ni publique, mais que l'on attendait pour le faire le milieu de la nuit de la résurrection. Mais dès que l'on eut avancé cette heure, et considéré le samedi comme faisant moralement partie de cette nuit glorieuse, il n'était pas plus prohibé en soi de dire des messes basses, que de célébrer solennellement le Saint Sacrifice. Si donc il n'y avait aucune loi de l'Église qui l'interdît positivement, on pourrait dire des messes privées le samedi saint. Mais il y a des prescriptions qui défendent de le faire sans un indult du Siège apostolique; cette condition indique l'extrême gravité que l'Église attache à cette défense, et il serait difficile sinon impossible d'excuser de faute mortelle celui qui la violerait.

IV.

DEVOIR PARTICULIER DES CURÉS ET DES AUTRES SUPÉRIEURS D'ÉGLISES, DE CÉLÉBRER LE SAINT SACRIFICE DE LA MESSE A CERTAINS JOURS

Tous les prêtres sont tenus de célébrer, au moins de temps en temps, la sainte messe; tous font bien de la célébrer chaque jour, autant qu'il leur est possible; mais nous avons déjà dit qu'il existe une obligation particulière pour ceux qui ont charge d'âmes ou qui remplissent certaines fonctions. Il est nécessaire de revenir sur ce point qui n'a été indiqué qu'en passant. Nous le ferons à la suite du savant pape Benoît XIV [2].

L'obligation pour les curés de célébrer la sainte messe les dimanches et les jours de fête, ou de la faire célébrer par un autre

1. Post Baptismum presbyteri demum possunt missam, si necesse fuerit, privatim celebrare, quia jam renati sunt, de quibus in missa specialiter agere debemus ; nec postea a lectionibus, quas jam audivimus, sed a Litania incipere solemus. (*Microlog.*, cap. LIII, *de Sabbato sancto*, apud DE LUGO, disp. XX, n. 18.)
2. Voir BENEDICTI XIV papæ, *de Sacrificio missæ*, lib. III, cap. III.

prêtre, s'ils ne peuvent s'acquitter personnellement de ce devoir, ne peut pas être mise en question, si l'on admet que les fidèles sont tenus ces jours-là d'assister à la messe paroissiale. La même conclusion ressort de la loi qui est faite aux curés d'offrir le Saint Sacrifice pour leur paroisse. Nous reviendrons plus tard sur cette seconde considération : disons ici un mot de la première.

Le saint concile de Trente, session XXII, dans le décret *de observandis et evitandis in celebratione missæ*, s'exprime ainsi : « Que les Ordinaires avertissent aussi le peuple de se rendre sou- « vent dans leurs églises paroissiales, surtout les dimanches et les « jours de grandes fêtes [1]. » On lit de même dans les actes de la session XXIV : « Que l'évêque rappelle soigneusement au peuple « l'obligation qu'il y a pour chacun de se rendre à sa paroisse « lorsqu'il peut le faire sans trop d'inconvénient, pour entendre « la parole de Dieu [2]. » Or le saint concile déclare en plusieurs autres passages que c'est un devoir pour le pasteur d'annoncer lui-même à son peuple la parole de Dieu pendant la célébration de la messe [3].

L'invitation pressante faite aux fidèles d'assister à la messe, chacun dans sa paroisse respective, les dimanches et jours de fête, et l'obligation imposée au pasteur d'annoncer la parole de Dieu pendant la célébration de ce saint office, suffisent pour que l'on soit en droit de conclure que le curé doit offrir le Saint Sacrifice ces mêmes jours. Et s'il lui est impossible ou difficile de le faire, il doit veiller à ce qu'un autre prêtre le remplace. Puisque le peuple est tenu d'assister à la messe, le curé n'est pas obligé moins

1. Moneant (ordinarii) etiam eumdem populum, ut frequenter ad suas parochias saltem diebus dominicis et majoribus festis accedant. (*Concil. Trid.*, sess. XXII, *decretum de observ.*, etc.)

2. Moneatque episcopus populum diligenter teneri unumquemque parochiæ suæ interesse, ubi commode id fieri potest ad audiendum verbum Dei. (*Id.*, sess. XXIV, cap. IV *de Reform.*)

3. Mandat sancta synodus pastoribus, et singulis curam animarum gerentibus, ut frequenter, inter missarum celebrationem, vel per se, vel per alios, ex iis quæ in missa leguntur aliquid exponant, atque inter cætera sanctissimi hujus sacrificii mysterium aliquod declarent, diebus præsertim dominicis et festis. (*Concil. Trid.*, sess. XXII, cap. VIII.)

Præcepit sancta synodus.... nec non ut inter missarum solemnia aut divinorum celebrationem, sacra eloquia, et salutis monita, eadem vernacula lingua singulis diebus festis vel solemnibus explanent ; eademque in omnium cordibus, postpositis inutilibus quæstionibus, inserere, atque eos in lege Domini erudire studeant. (*Id.*, sess. XXIV, *de Reform.*, cap. VII.)

étroitement de lui en fournir les moyens, même s'il s'agissait d'un jour où l'intention de sa messe ne doit pas être nécessairement appliquée à la paroisse [1]. Il faut que les paroissiens puissent remplir leur devoir, et ils ont un droit incontestable d'exiger que la messe soit dite les jours où il leur est ordonné d'y assister, dans l'église paroissiale, pour entendre en même temps les instructions de leur pasteur, comme le veut le saint concile de Trente [2].

L'obligation de célébrer la messe peut naître aussi, soit pour les curés, soit pour d'autres prêtres, de circonstances particulières; par exemple, s'il est nécessaire de donner le saint viatique à un malade et que l'on n'ait pas d'hostie consacrée en réserve. Certaines fonctions, la possession de bénéfices auxquels la célébration de la messe est attachée, peuvent créer le devoir d'offrir le Saint Sacrifice même tous les jours, soit personnellement, soit par d'autres [3].

1. Tenentur quidem omnibus festis et dominicis, ac pro locorum consuetudine, etiam quibusdam aliis diebus missam in Ecclesia parochiali facere. Sed aliud est teneri ad eam dicendam, ut parochiani possint illam audire, aliud vero ad offerendum particulariter pro ipsis. Si vel infirmitate vel alia quapiam justa causa impediantur a celebrando, certum est quod tenentur providere ut per alium celebretur, ita ut parochiani possint missam audire. (SYLV. *in III p. D. Thom.*, q. LXXXIII, art. 1, q. 17.)

2. Parochi qui curam habent animarum sacrum facere tenentur quoties populus audire obligatur. Nam iniqua esset conditio ejus qui audire cogeretur, ubi nemo dicere perstringitur. Quod et in aliorum sacramentorum administratione eamdem retinet veritatem. Tenentur enim parochi sacramenta administrare, quæ populus tenetur suscipere. Quare saltem diebus festis eadem obligatione perstringuntur, nisi legitime fuerint impediti. (SOT., in IV *Sentent.*, dist. XIII, q. II, art. 2.)

3. Quod attinet ad canonicos aliosque sacerdotes cathedralibus seu collegiatis ecclesiis addictos, eorumque obligationem cantandi missam, item ad eos qui beneficium seu capellaniam habent cum onere missæ quotidie celebrandæ, apertissimæ sunt canonum sanctiones. Honorius III in cap. *Cum creatura* de celebratione missarum, jussit in omnibus cathedralibus et collegiatis quotidie cantari missam conventualem : *Mandamus, quatenus in vos nullum torporem negligentiæ obrepere permittatis quominus et pro anniversariis defunctorum, et pro festo vel feria secundum temporum congruentiam, missarum solemnia conventualiter celebretis.* Videatur clericatus, decis. XXXVIII *de Sacrif. missæ*, n. 11 et seq., ubi loquitur de obligatione quam habent juxta rubricas canonici cathedralium et collegiatarum ecclesiarum, cantandi missam conventualem, et aliquando etiam duas, quemadmodum præscribit Rubrica Missalis, part. I, tit. III, num. 1. Quapropter in synodo provinciali Mediolanensi, sub S. Carolo Borromæo, quam Sedes Apostolica approbavit, ita statuitur : *Quibus diebus ex Missalis romani rubricarum præscripto, in ecclesiis cathedralibus et collegiatis duas missas conventuales celebrari oportet, ex ambæ cantentur. Quod si capitulum præstare omiserit, neglexeritve, non solum illius diei in quo huic*

Non seulement les curés sont tenus de dire la messe les jours où leurs paroissiens doivent y assister en vertu des lois de l'Église, mais de plus il y a obligation pour eux de la dire à leur intention.

Le concile de Trente, parlant de ceux qui ont charge d'âmes, s'exprime en ces termes : « Il est ordonné par un précepte divin « à tous ceux qui sont chargés du soin des âmes, de connaître « leurs brebis et d'offrir pour elles le Saint Sacrifice [1]. » On a demandé si ces mots : *Offrir pour elles le Saint Sacrifice*, signifient seulement l'obligation de célébrer la messe, ou bien imposent à celui qui a charge d'âmes le devoir d'en appliquer le fruit à ses ouailles. La Sacrée Congrégation a toujours répondu à cette question en ce sens que celui qui a charge d'âmes est tenu d'appliquer le fruit de la messe à ceux dont il est chargé, les jours du dimanche et des fêtes de précepte. Ce devoir est le même pour un prêtre régulier que pour un prêtre séculier, pour un curé amovible que pour un curé inamovible, que ses fonctions soient largement rétribuées ou qu'elles le soient d'une manière insuffisante. Tout ce que la Sacrée Congrégation a accordé sur ce point c'est qu'un

muneri defuerit, verum etiam alterius diei distributionibus mulctetur. Videndus etiam Meratus, in egregio ejus opere ad Gavantum, part. II, tom. II, p. 783 ; ubi abunde ostendit stricte obligari canonicos cathedralium et collegiatarum ecclesiarum, ad cantandas duas missas conventuales quando præscribitur a Rubrica. Clemens V in sua Clementina I, *de celebratione missarum*, statuit ut quotidie in cathedralibus, regularibus et collegiatis ecclesiis, horæ canonicæ recitentur : *Nec non ut in cathedralibus regularibus et collegiatis ecclesiis devote psallentur.* Et quamquam missa sub horarum canonicarum nomine non continetur per textum in cap. *Presbyter*, de Celebrat. miss. *septenarius numerus a nobis impletur, si matutini, primæ, tertiæ, sextæ, nonæ, vesperæ et completorii tempore nostræ servitutis officia persolvamus :* tamen sub divini officii nomine continetur, ut probat textus in can. *De iis*, dist. XII : *Cætera officia publica, id est vesperas, matutinum, sive missam, aliter quam in principali ecclesia celebrare non liceat :* atque inde illud manat quod in cathedralibus et collegiatis Ecclesiis obligatio sit divini officii celebrandi, non modo cathedrales, sed et collegiatæ ad missam conventualem quotidie celebrandam obligentur : *Canonici cathedralium et collegiatarum accipiunt fructus suorum canonicatuum sub honore inserviendi ecclesiæ in celebratione divinorum officiorum, quæ celebratio non importat solum horas canonicas, sed etiam missam conventualem tanquam præcipuam partem.* Verba sunt Merati, part. II, tom. I ad Gavant., p. 796, n. 30. Diximus de obligatione celebrandi, nam de onere offerendi inferius sermonem habebimus. (BENEDICT. XIV, *de Sacrif. missæ*, lib. III, cap. III.)

1. Cum præcepto divino mandatum sit omnibus quibus animarum cura commissa est, oves suas agnoscere, pro his sacrificium offerre. (*Concil. Trid.*, sess. XXIII. cap. I.)

prêtre véritablement pauvre puisse dire la messe un jour de dimanche ou de fête à une intention pour laquelle on lui aurait remis une aumône, pourvu que cette messe soit célébrée dans l'église paroissiale, et qu'il dise un jour de la semaine la messe pour la paroisse qui a été omise [1].

1. Quæritur II. Quibus diebus teneatur Parochus applicare missam pro populo? Ante sanctionem SS. N. P. Benedicti XIV, de qua mox infra dicemus, n. 325, olim plures adfuerunt sententiæ : *Prima* sententia dixit teneri quotidie si reditus sint pingues ; si vero tenues, teneri tantum diebus festis. Ita Ronc., *de Sacrif. missæ*, c. II, q. VIII ; et probat ex pluribus decretis S. C. id decernentibus; et hoc etiamsi Parochus non habeat congruam ; nec satisfieri, ait *Ronc.* cum *Passer.* si applicetur pro populo missa conventualis, cum hæc sit applicanda absolute pro benefactoribus, ex cap. *Cum creatura, de Celebrat. miss.*, cum *Pignatelli.* — *Secunda* vero sententia dixit, 1. nullum esse dubium quod aliquoties in anno teneatur Parochus jure divino celebrare pro populo, ut Salm., *de Sacrif. miss.*, cap. V, n. 6, cum *Laym., Barbos., Conc.* et communiter ; et infertur ex Tridentino, sess. XXIII, cap. I, ubi : *Cum præcepto divino mandatum sit omnibus quibus animarum cura commissa est, oves suas agnoscere, pro his sacrificium offerre*, etc. Dixit 2. e converso non teneri Parochum de se quotidie pro populo missam applicare ; nam sic teneretur quotidie celebrare, quod nullibi præceptum est. Ita *Salm.*, *ibid.*, n. 50, cum *Suarez, Vasquez, Barb., Bon.*, etc. Imo præciso pacto, consuetudine aut synodo in contrarium, dicunt *Nav., Suar., Barb. et alii* cum *Salm.*, n. 52, nec omnibus diebus festis teneri pro populo celebrare sed tantum aliquoties in anno, arbitrio prudentium, ut *Salm.*, n. 52, vel in præcipuis festis Domini, et diebus dominicis, aut saltem semel in hebdomada, ut *Bonac. Tertia* sententia dixit, quod ex vi parochiæ non teneatur parochus applicare missam specialiter pro ovibus. Ita *Pal.*, tract. XXII, disp. unic., part. XIII, cum *Nav., Suar., Vasq., Coninck*, etc. Item *Lug., Reg., Steph.* et *Gob.*, apud *Croix*, qui probabilem putat, l. III, part. V, n. 762. Ratio istorum quia officium curati est pascere oves verbo, exemplo, sacramentorum administratione, et sacrificii dispensatione. Hoc autem dixerunt fieri, si illud generali tantum applicatione pro omnibus fidelibus, et præcipue interessentibus applicatur, et ita censuerunt intelligendum esse Tridentinum. Hinc intulerunt pro omnibus illis missis posse quotidie parochum accipere stipendium, nisi tamen ex fundatione aut consuetudine, vel prælati præcepto alias teneretur pro populo sacrificare.

325. — Verum hodie ex Epistola Encyclica SS. nostri Pontificis Bened. XIV, edita die 19 augusti 1754, quæ incipit : *Cum semper*, sancitum habemus omnes parochos teneri applicare missam pro populo, saltem in diebus festis, etiamsi congruam non habeant, his verbis : « Ista mens nostra, et sententia « est, sicuti etiam pluries a prælaudatis Congregationibus Concilii resolutiones « nostram approbationem et confirmationem extendimus ; et quatenus opus « sit, auctoritate Apostolica iterum tenore præsentium decernimus, et declaramus quod licet parochi seu alii ut supra.... congruis redditibus destituantur, quamvis immemorabili consuetudine in eorum parochiis obtinuerit, ut « missa pro populo non applicaretur, eadem nihilominus omnino in posterum « ab ipsis debeat applicari.

« Et quamvis (additur) alias a Congregatione Concilii responsum fuerit, pa- « rochum nempe pinguibus redditibus dotatum quotidie pro populo celebrare

Que doit faire, demande S. Alphonse de Liguori, un curé ou un évêque malade, car ce qui convient au curé convient à plus forte raison à l'évêque, qui est dans l'impossibilité de célébrer la messe pour les âmes dont il est chargé? Doit-il prier un autre prêtre de remplir pour lui cette obligation, ou bien l'obligation disparaît-elle par le fait même de l'impossibilité où il se trouve de la remplir ? Le saint docteur dit qu'il a consulté plusieurs savants théologiens sur cette question que nul des anciens auteurs n'a traitée. Les uns ont répondu qu'il n'était tenu à rien, car l'obligation d'offrir le Saint Sacrifice pour la paroisse se confond avec celle de prier pour elle ; c'est un devoir tout personnel dont on est exempt dès lors qu'il n'est pas possible de le remplir. Mais d'autres sont d'un avis tout à fait opposé, et c'est leur opinion que S. Liguori adopte. Le curé n'est pas seulement obligé de célébrer la messe pour que ses paroissiens puissent y assister ; il est obligé de la célébrer pour eux, de leur en appliquer le fruit. C'est, d'après le concile de Trente, un précepte divin qui leur impose ce devoir : *Cum præcepto divino mandatum sit omnibus quibus animarum cura commissa est, oves suas agnoscere, pro his sacrificium offerre*, etc. Ce précepte est renfermé dans les paroles de Jésus-Christ que rapporte S. Jean : *Pasce oves meas : Paîs mes brebis* [1]. De même que le pasteur est obligé de paître les brebis du Seigneur dont il est chargé par la prédication, l'administration des sacrements, la correction, il est tenu de le faire aussi par l'application du fruit du sacrifice. Par conséquent, s'il est obligé de se faire remplacer par quelqu'un lorsqu'il ne peut prêcher ou administrer les sacrements lui-même, il est tenu aussi de faire appliquer par un autre à son troupeau le fruit du Saint Sacrifice pour ne pas le priver d'un bien si précieux.

Si les curés, dit encore S. Alphonse de Liguori, et tous ceux qui ont charge d'âmes doivent célébrer la messe et en appliquer le

« et applicare debere, etc., tamen cum nobis perspectæ sint controversiæ su-
« pra hoc ipso exortæ, idcirco opportunum censemus declararè nobis abunde
« satis esse posse, dum ii qui animarum curam exercent, sacrificium missæ
« pro populo celebrent, atque applicent in dominicis, aliisque per annum die-
« bus festis de præcepto. »

Item declarat ibi Pontifex hoc valere pro iis locis et diebus, in quibus populus missæ interesse debet, et aliunde servilibus òperibus vacare potest. (S. Liguor., lib. VI, tract. *de Euchar.*, cap. III, n. 324, 325.)

1. *Joann.*, XXI, 17.

fruit à leur peuple, tous les dimanches et jours de fête, nul n'y est plus tenu que les évêques en leur qualité de principaux pasteurs.

V.

OBLIGATION DE CÉLÉBRER LA MESSE RÉSULTANT DES HONORAIRES REÇUS

Une autre obligation d'offrir le Saint Sacrifice à l'intention, soit d'une communauté, soit d'une personne particulière, est celle qui résulte de l'acceptation des honoraires de messes.

Les honoraires de messes étaient déjà en usage au VIIIe siècle, car la règle de S. Chrodegand en fait mention.

Les saints canons permettent de recevoir des honoraires pour la célébration de la messe, mais ils sont très sévères pour ceux qui chercheraient à en faire un trafic. La constitution *Apostolicæ Sedis*, de Pie IX, frappe d'excommunication *latæ sententiæ* « ceux qui « reçoivent des honoraires de messes au plus haut prix et qui en « tirent profit, en faisant célébrer ces messes dans des lieux où les « honoraires sont d'un prix inférieur. » Cette formule ne fait pas de distinction entre les clercs et les laïques qui agiraient ainsi : les uns et les autres sont également frappés d'excommunication.

Cependant la censure n'est pas encourue pour ce qui est des messes de fondation, lorsque le fondateur consent à ce que le prêtre retienne une partie des deniers qu'il lui a donnés pour faire dire des messes, son intention étant de gratifier ce prêtre et de lui donner le surplus de ce qui est fixé pour l'honoraire des messes.

La Sacrée Congrégation du concile a publié, le 25 mai 1893, un décret qui renouvelle la défense faite par le décret du 9 septembre 1874, de trafiquer des honoraires de messes, et y ajoute une sanction, en frappant les contrevenants de peines spirituelles. Ainsi les prêtres encourent, *ipso facto*, la suspense *a divinis* réservée au Saint-Siège ; les clercs non encore promus au sacerdoce, la suspense quant aux ordres reçus, et l'inhabileté à recevoir les ordres supérieurs ; les laïques enfin, l'excommunication *latæ sententiæ* réservée à l'évêque. De plus, pour éviter toute cause de ce trafic, toutes les messes qui n'ont pu être dites à la fin de l'année doivent être envoyées aux ordinaires, qui les remettront aux prêtres de leur diocèse ou à d'autres prêtres connus, ou les enverront à d'autres ordinaires ou au Saint-Siège. La Sacrée Congrégation révoque en outre tous les indults et privilèges concédés jusqu'ici

et qui sont contraires aux dispositions du présent décret, et charge tous les ordinaires de communiquer ce dernier à leurs prêtres et de veiller surtout dans la visite pastorale à son observation [1].

Quand un prêtre accepte un honoraire de messe, il est tenu, en justice, de la célébrer et de l'appliquer suivant l'intention du donateur; il ne pourrait donc pas, en ne disant qu'une seule messe, satisfaire aux obligations contractées par la réception de plusieurs honoraires.

1. Nous ne donnons que la traduction des différents doutes soumis à la S. C. du Concile et résolus par elle dans le décret dont on trouvera le texte intégralement reproduit dans le tome IV, p. 283 et suivantes, du *Dictionnaire de droit canonique*, etc., édition de 1894, auquel nous empruntons ces quelques notions.

I. dubium. — Faut-il regarder comme un trafic honteux, et les évêques doivent-ils blâmer et, s'il en est besoin, réprimer par des peines ecclésiastiques la conduite de ces libraires ou marchands qui se servent publiquement d'invitations et de récompenses, ou de tout autre moyen, pour réunir des honoraires de messes, et donnent en retour aux prêtres à qui ils les confient pour être célébrées non de l'argent, mais des livres ou d'autres marchandises ?

II. — Cette conduite peut-elle être légitimée par le fait que les collecteurs d'honoraires, sans diminuer le nombre des messes, en font acquitter autant qu'on leur a confié d'honoraires, ou bien qu'ils trouvent par là le moyen d'assister des prêtres pauvres qui manquent d'honoraires ?

III. — Cette perception et cette distribution d'honoraires doivent-elles être blâmées et réprimées par l'évêque, comme ci-dessus, lorsque le gain provenant de l'échange de marchandises contre des honoraires ne profite pas aux collecteurs, mais est employé en faveur et au profit de pieuses institutions et de bonnes œuvres ?

IV. — Sont-ils coupables de honteux trafic et par conséquent doivent-ils, comme ci-dessus, être blâmés et punis par l'évêque, ceux qui, ayant reçu des fidèles ou de pieuses institutions des honoraires de messes, les livrent à des libraires, à des marchands ou à tous autres collecteurs, s'ils reçoivent d'eux ou ne reçoivent pas quoi que ce soit qu'on puisse appeler une récompense ?

V. — Sont-ils coupables de honteux trafic et par conséquent doivent-ils, comme ci-dessus, être blâmés et réprimés, ceux qui reçoivent des susdits libraires et marchands, pour des messes à acquitter, des livres ou autres marchandises, que le prix des honoraires ait été diminué ou ne l'ait pas été ?

VII. — Les évêques peuvent-ils, sans une autorisation spéciale du Saint-Siège, détourner quelque chose des honoraires de messes que les fidèles ont l'habitude de déposer dans les sanctuaires célèbres, afin de pourvoir au décor et à l'ornementation de ces églises, alors surtout qu'elles n'ont pas de revenus propres ?

Dans une session spéciale de l'année 1874, la Sacrée Congrégation a répondu :

Au 1er doute : *Affirmative.*

Au IIe : *Negative.*

Aux IIIe, IVe et V^e : *Affirmative.*

Au VIIe : *Negative,* à moins que les donateurs n'y consentent.

Ces décisions sont péremptoires et interdisent formellement tout ce qui ressemble à un trafic touchant les honoraires.

L'obligation qui résulte de la réception d'un honoraire oblige sous peine de péché, mais les théologiens ne sont pas d'accord sur sa gravité. Billuart veut que la gravité du péché ne corresponde qu'à la perte temporelle qui en résulte pour le donateur ; or comme l'honoraire ne dépasse pas ordinairement deux francs, il n'y aurait pas souvent péché mortel. S. Liguori et Lehmkuhl sont d'un avis contraire, parce que la chose promise dans le contrat est d'une valeur incommensurable. Les conciles provinciaux du moyen âge eurent à réprimer de nombreux abus qui s'étaient introduits à ce sujet. Quelques-uns, dit Benoît XIV, croyaient que l'effet du Saint Sacrifice pouvait être appliqué d'une manière égale, aussi bien à plusieurs qu'à un seul ; d'autres, se fondant sur la distinction entre les trois fruits de la messe, pensèrent qu'ils pouvaient appliquer le fruit spécialement et exclusivement réservé au célébrant, à une autre intention, et recevoir ainsi un deuxième honoraire. Urbain VIII condamna cette pratique dans un décret promulgué en 1625, et Alexandre VII confirma cette condamnation en réprouvant deux propositions qui la faisaient renaître.

La taxe de l'honoraire de messe doit être déterminée par l'usage, les constitutions synodales ou les statuts de l'évêque.

Benoît XIV dit, avec Juvenin, qu'une coutume qui fixerait la taxe de l'honoraire à une somme suffisante pour l'entretien journalier du prêtre ne serait pas raisonnable, parce que l'honoraire de messe ne doit fournir qu'une partie de ce qui est nécessaire à la sustentation quotidienne.

L'honoraire de la messe peut cependant excéder la taxe légale : 1° si celui qui l'offre désire prouver par là sa bienveillance au prêtre ; 2° si une coutume légitime le veut ainsi ; 3° s'il y a fatigue extraordinaire, comme pour les messes tardives, ou les messes célébrées dans une chapelle éloignée.

L'évêque peut défendre de recevoir des honoraires inférieurs à la taxe ordinaire pour éviter le dommage qui en résulterait pour les prêtres qui n'agiraient pas de la même manière.

Une autre question se présente touchant les honoraires de messes. Est-il permis au prêtre qui célèbre deux messes un jour de fête ou de dimanche de recevoir deux honoraires ?

Nous répondrons à la suite du *Dictionnaire de droit canonique*[1] :

1. T. IV, art. *Binage*.

La condition la plus essentielle apposée dans toutes les facultés de binage, est que, lorsqu'un curé est chargé de deux paroisses, les deux messes doivent être appliquées aux paroisses respectives, et cette obligation subsiste, nonobstant l'exiguïté des revenus (S. C. C., 25 sept. 1858). Dans les autres cas, il est toujours défendu, sauf indult particulier, de recevoir un honoraire pour la seconde messe. Si la célébration de cette seconde messe devait occasionner une grande fatigue au prêtre, l'évêque peut lui permettre de recevoir une juste compensation ; mais cette compensation ne peut être donnée et acceptée que *ratione laboris extraordinarii*, mais non *ratione stipendii* (S. C. C.. 23 mars 1861).

Nous venons de dire qu'un indult particulier déroge quelquefois à cette règle, et le Saint-Siège autorise alors les prêtres chargés de biner à recevoir un honoraire. Les raisons alléguées sont les suivantes :

1° *L'extrême pauvreté du prêtre.*

Ce cas se présente surtout dans les missions. La Congrégation du concile l'admet, mais rarement. C'est ainsi qu'elle a permis, le 27 août 1892, à un vicaire chargé d'appliquer la messe paroissiale au nom de son curé très pauvre, de recevoir un honoraire pour son autre messe : *Attentis peculiaribus circumstantiis, durante parochi impotentia et sub conditione ut vicarius nullum percipere valeat emolumentum missæ pro populo.* L'évêque peut aussi permettre à des curés reconnus pauvres d'accepter un honoraire pour une messe célébrée un jour de dimanche ou de fête de précepte, en leur imposant l'obligation de transférer la messe pour le peuple à un jour de la semaine suivante.

La coutume autorise la perception d'un honoraire pour chacune des trois messes de Noël, et un prêtre avec charge d'âmes n'est tenu qu'à l'application d'une messe pour ses paroissiens ; il peut célébrer les deux autres à une intention particulière, et recevoir pour chacune un honoraire. Tel est le sentiment général des théologiens et des canonistes. Benoît XIV [1] dit que rien n'a été décidé à ce sujet par l'Église ou les Congrégations romaines, mais l'usage général de recevoir des honoraires pour les trois messes a prévalu.

Tels sont les principaux détails pratiques qu'il est utile et né-

1. *De Sacrificio missæ,* lib. III, cap. IX, n. 9.

cessaire de connaître. Ajoutons avec Suarez, à la suite de S. Thomas, qu'un prêtre, même très riche, ne pèche pas en acceptant des honoraires pour les messes qu'il dit aux intentions qu'on lui demande. Dire la messe est un acte du ministère pour lequel il a droit à une rétribution, lorsqu'il l'accomplit. Ses richesses ne sont qu'un accident qui ne lui ôtent rien de son droit. C'est ainsi qu'un soldat a droit à la rétribution que l'État lui accorde, quelle que soit d'ailleurs sa fortune personnelle. Mais tout ce qui est permis n'est pas pour cela parfait ni digne de louanges, à moins que la charité ne vienne s'ajouter à la stricte justice.

VI.

EST-IL PERMIS A UN PRÊTRE DE CÉLÉBRER PLUSIEURS FOIS LA MESSE LE MÊME JOUR?

« S'il y eut des prêtres qui par humilité ou pour tout autre motif, dit l'abbé Corblet [1], ne célébraient que le dimanche, il y en eut d'autres qui, par dévotion, à certains jours du moins, disaient successivement plusieurs messes. C'est ce que nous constatons comme un usage libre, du VIe au XIe siècle, surtout en Angleterre, en Espagne et en Allemagne.

« En Afrique, du temps de Tertullien (*De corona*, c. III), le prêtre célébrait deux fois par jour le Saint Sacrifice, le matin et le soir.

« Le concile de Mérida (666) fait une obligation du binage aux prêtres qui desservaient plusieurs églises.

« Au IXe siècle, dans les mêmes contrées, il y avait des partisans d'une seule messe, et d'autres, du binage.

« Un concile du XIe siècle [2] défend aux prêtres de célébrer plus de trois messes par jour.

« Alexandre II, à cette même époque, ne condamne nullement le binage, comme l'ont supposé quelques auteurs; il expose simplement la pratique de son temps, et ne condamne que les motifs de cupidité qui inspiraient parfois le binage.

« Innocent III défend de dire deux messes, si ce n'est pour une raison de nécessité; la raison la plus ordinaire, comme on le voit par d'autres prescriptions, c'est l'occurrence d'un enterrement.

1. J. CORBLET, *Histoire du sacrement de l'Eucharistie*, t. I, p. 418.
2. *Concil. Salegunstadiense*, ap. THOMASSIN.

« Aujourd'hui, d'après les instructions de la Sacrée Congrégation de la Propagande, pour qu'on puisse être autorisé à biner, il faut 1° la permission de l'évêque; 2° l'impossibilité de pourvoir autrement aux besoins spirituels des fidèles; 3° l'absence d'un prêtre qui puisse dire la messe; 4° l'occurrence d'un dimanche ou d'une fête d'obligation [1].

« Certains jours que l'on appelait *polyturgiques* restèrent longtemps privilégiés sous ce rapport. A certaines fêtes qui avaient leurs vigiles, les fidèles passaient presque toute la nuit dans l'église en chantant l'office qui se terminait au point du jour par la messe. On ne trouva pas juste que ceux qui n'avaient pu assister à cet office nocturne fussent privés de messe et de communion. De là vint l'usage, en certaines contrées, de dire une seconde et même une troisième messe, à certaines fêtes de l'année, comme Noël, l'Épiphanie, le jeudi saint, Pâques, les Quatre-Temps de la Pentecôte, la Nativité de S. Jean-Baptiste, les fêtes de S. Pierre et S. Paul, de l'apôtre S. Jean, de sainte Félicité, S. Marc, S. Victor et à quelques autres jours où coïncidaient deux fêtes.

« Depuis Innocent III, Noël est resté la seule fête polyturgique dans toute l'Église. Dès le temps de S. Grégoire le Grand, le pape, à Noël, célébrait une messe de minuit à Sainte-Marie-Majeure; une seconde messe vers l'aurore à Sainte-Anastasie; et une troisième à Saint-Pierre du Vatican. Cette triplicité ne s'introduisit en France que sous le règne de Charlemagne.

« Sur la demande de Ferdinand VI, roi d'Espagne, et de Jean V, roi de Portugal, Benoît XIV accorda à tous les prêtres séculiers et réguliers de ces deux États le privilège de célébrer trois messes, le jour de la commémoration des morts, en les appliquant indistinctement à tous les fidèles défunts. C'est ce qui se fait également dans l'Amérique espagnole. La même faveur est sollicitée aujourd'hui pour toute la catholicité, par un grand nombre d'évêques.

« Le 20 décembre 1879, la Sacrée Congrégation de la Propagande a autorisé l'archevêque de Mexico à donner à quelques prêtres la permission de célébrer trois messes les dimanches et les fêtes. »

Après cet exposé historique emprunté à la savante *Histoire du sacrement de l'Eucharistie*, de l'abbé Corblet, nous pouvons con-

1. Tachy, *Étude canonique sur le binage*, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, numéro de février 1883.

clure que, régulièrement et de droit commun, tout prêtre ne doit offrir le Saint Sacrifice qu'une fois par jour, quoique cette règle générale admette quelques exceptions. Le droit naturel ne s'opposerait pas à la célébration de plusieurs messes en un jour, car elle ne répugne en rien à la nature du sacrifice. On ne voit rien non plus dans la Sainte Écriture qui y soit contraire, et c'est pourquoi l'Église a pu tolérer longtemps que les prêtres suivissent librement l'attrait de leur piété en multipliant les messes ; mais au fond, l'esprit dont elle fut animée de tout temps se résume très bien dans ces paroles du pape Alexandre II : « Il suffit à un prêtre « de célébrer une messe en un jour, parce que Jésus-Christ a souf- « fert une fois pour racheter ainsi le monde. Dire une messe n'est « pas une petite affaire; bienheureux celui qui peut en célébrer « dignement une seule [1] ! » Pour montrer que le mot *sufficit* qu'il emploie contient plus qu'un conseil, le saint pontife ajoute : « Je ne crois pas que celui qui, pour de l'argent ou pour être « agréable aux séculiers, ose célébrer plusieurs messes en un jour, « échappe à la damnation [2]. » Le pape Honorius III, qui, à la suite d'Innocent III, confirme cette interdiction, dit qu'elle regarde tout prêtre, quelle que soit d'ailleurs la dignité dont il est revêtu.

Deux principaux motifs ont déterminé la sainte Église à se montrer d'abord peu favorable à la multiplication des messes célébrées le même jour par un prêtre. Le premier est mystique : c'est qu'il suffit d'un seul sacrifice eucharistique pour représenter pleinement le sacrifice sanglant de Jésus-Christ sur la croix. Le second est moral. La fragilité des hommes est telle, ils sont parfois si accablés par les affaires et les sollicitudes de ce monde qu'ils peuvent à peine se recueillir et se préparer d'une manière suffisante, pour offrir une seule fois le Saint Sacrifice. Leur permettre de le faire plusieurs fois serait les exposer au danger de n'y apporter pas toute la piété nécessaire. A ces deux motifs il faut en ajouter un troisième que Suarez ne donne pas, mais que S. Thomas, citant le décret d'Alexandre II rapporté plus haut, se garde bien d'omet-

1. Sufficit sacerdoti unam missam in una die celebrare, quia Christus semel passus est, et totum mundum redemit : non modica res est unam missam facere, et valde felix est qui unam digne celebrare potest. (ALEXAND. papa, in cap. *Sufficit, de Consecratione.*)

Qui vero pro pecuniis aut adulationibus sæcularium una die præsumat plures facere missas, non æstimo evadere damnationem. (ID., *ibid.*)

tre entièrement, quoiqu'il ne fasse que l'indiquer : c'est que le prêtre pourrait se laisser aller à célébrer une seconde ou même une troisième messe en vue des honoraires qu'il toucherait, ou par pure complaisance pour certaines personnes, ce que le pape Alexandre considère comme une faute mortelle.

L'exception faite en faveur de la fête de Noël s'explique naturellement par le mystère de ce jour. L'Église, par les trois messes qu'elle permet aux prêtres de célébrer, entend honorer la triple naissance de Notre-Seigneur. L'une de ces naissances est éternelle, dit S. Thomas, et elle demeure cachée à nos yeux; c'est pourquoi on chante la messe en son honneur, pendant les ténèbres de la nuit, et l'introït se compose de ces paroles du psaume : *Le Seigneur m'a dit : Vous êtes mon Fils ; je vous ai engendré aujourd'hui : Dominus dixit ad me : Filius meus es tu; ego hodie genui te.* (*Ps.* II, 7.) La seconde naissance de Jésus-Christ est temporelle et spirituelle; c'est celle par laquelle il naît dans nos cœurs en y faisant pénétrer sa lumière, comme le dit l'apôtre S. Pierre dans sa seconde épître, où il le compare aux premiers rayons du jour et à l'étoile du matin se levant dans les cœurs: *Donec dies elucescat et lucifer oriatur in cordibus vestris.* (*II Petr.*, I, 19.) Aussi cette messe se célèbre-t-elle au lever de l'aurore, et les paroles de l'introït sont celles-ci : *Lux fulgebit hodie super nos :* « La lumière resplendira sur nous aujourd'hui. » La troisième est sa naissance corporelle dans le temps ; par elle il naquit de la vierge Marie, visible et revêtu d'une chair comme la nôtre. C'est à la pleine lumière du soleil qu'il convient de célébrer ce mystère par lequel un Dieu se rend visible aux hommes, et l'Église ne pouvait mieux choisir qu'elle ne l'a fait les paroles de l'introït de la troisième messe : « Un enfant nous est né : *Puer natus est nobis.* » S. Thomas remarque que l'on pourrait dire aussi que la nativité éternelle s'accomplit dans la lumière infinie et que, pour cette raison, on lit à la troisième messe l'évangile de S. Jean : *In principio erat Verbum : Dans le principe était le Verbe.* De même la nativité corporelle du Seigneur eut lieu pendant les ténèbres de la nuit, parce qu'il venait pour illuminer les ténèbres dans lesquelles nous étions plongés. C'est pour cette raison qu'on lit à la messe de la nuit le récit de la nativité temporelle du Seigneur [1].

1. In die nativitatis plures missæ celebrantur propter triplicem Christi nativitatem. Quarum una est æterna, quæ quantum ad nos est occulta. Et ideo

Le petit nombre des prêtres souvent insuffisants pour rendre possible aux fidèles l'assistance à la messe les jours de dimanche et de fête, a paru à l'Église une cause assez grave pour autoriser la célébration d'une seconde messe, avec la permission de l'évêque, lorsque le besoin s'en fait sentir. Avant Benoît XIV on était plus large sous ce rapport ; il énumère jusqu'à sept circonstances dans lesquelles la nécessité paraissait assez pressante à quelques théologiens pour autoriser une seconde messe, pourvu que le prêtre fût encore à jeun et n'eût pas pris les ablutions de la première. La première concernait la fête de Noël dont nous venons de parler. La seconde était la nécessité de donner le saint viatique à un malade. La troisième était l'arrivée d'un évêque ou d'un prince, auquel il fallait donner le moyen de remplir son devoir d'assistance à la messe. La quatrième était la nécessité pressante et soudaine de dire la messe pour un défunt. La cinquième était l'occurrence en un même jour d'une fête et d'une vigile, ou de deux fêtes d'obligation. La sixième, encore admise, est lorsqu'un prêtre se trouve chargé de deux églises paroissiales et qu'il n'a personne pour le suppléer dans l'une d'elles. La septième, enfin, était la nécessité de bénir un mariage.

Il n'y a pas lieu de nous arrêter à examiner chacun de ces cas, puisque, sauf le premier et le sixième dont nous avons parlé, ils ne sont plus admis comme suffisants par l'Église. Mais on voit tout d'abord à combien d'abus ils pouvaient donner occasion. D'autre part, si le prêtre voulait, comme il y était tenu sous peine de péché mortel, ne célébrer la seconde messe que lorsqu'il n'avait pas pris les ablutions de la première, il se sera rarement présenté une circonstance dans laquelle il pût dire la seconde messe qu'on lui demandait. C'était une source de difficultés, de scrupules et

una missa cantatur in nocte, in cujus introitu dicitur : *Dominus dixit ad me : Filius meus es tu, ego hodie genui te.* Alia autem est temporalis, sed spiritualis, qua scilicet Christus oritur tanquam lucifer in cordibus nostris, ut dicitur *II Petr.*, I ; et propter hoc cantatur missa in aurora, in cujus introitu dicitur : *Lux fulgebit hodie super nos.* Tertia est Christi nativitas temporalis et corporalis, secundum quam visibilis nobis processit ex utero virginali, carne indutus. Et ob hoc cantatur tertia missa in clara luce, in cujus introitu dicitur : *Puer natus est nobis.* Licet e converso possit dici quod nativitas æterna secundum se est in plena luce, et ob hoc in Evangelio tertiæ missæ fit mentio de nativitate æterna. Secundum autem nativitatem corporalem, ad litteram natus est de nocte, in signum quod veniebat ad tenebras infirmitatis nostræ. (S. THOM., III, q. LXXXIII, art. 2.)

peut-être de fautes graves, qui maintenant a disparu, grâce aux ordonnances de Benoît XIV et des sacrées congrégations.

Les coutumes de l'Église d'Orient diffèrent sur ce point, comme sur plusieurs autres, de celles de l'Église latine. Aucun monument ne donne sujet de croire qu'un prêtre de l'Église d'Orient ait jamais été autorisé à célébrer la messe deux fois le même jour. Il est même de règle que deux messes ne soient pas célébrées le même jour au même autel par deux prêtres différents, sinon en cas de nécessité grave, ou bien en vertu d'une permission particulière obtenue de l'évêque. Cette coutume est approuvée à Rome, et il est ordonné de la garder [1].

VII.

HEURE A LAQUELLE ON PEUT OFFRIR LE SAINT SACRIFICE

« Le *Liber Pontificalis* attribue au pape Télesphore (127-138), dit l'abbé Corblet [2], la fixation de la messe à la troisième heure du jour, c'est-à-dire à neuf heures du matin. Nous ne croyons pas que cette prescription puisse remonter si haut. A cette époque de persécutions, les prêtres, pour mieux échapper aux inquisitions

1. In Orientali Ecclesia nullum reperire licuit monumentum quo appareat sacerdotem uno eodemque die plures missas celebrasse ; quinimo regulam apud orientales esse novimus, ne quisquam eodem die sacerdos missam celebret ad altare in quo alius antea celebraverit, dummodo non aliter gravis quædam necessitas fieri postulet. *Quæris an pluries in die super idem altare, ut Latinis mos est, missa celebretur? Respondeo semel tantum missam celebrari in die super idem altare, nisi vel adsit urgeatque necessitas aliqua, vel id episcopi obtineatur auctoritate :* verba sunt celebris Maronitæ Ekellemis, in Epistola ad Morinum, scripta anno 1654. De rebus Melchitarum jussu summi Pontificis singularis quædam habita fuit congregatio, anno 1729, in qua instante Cyrillo quodam patriarcha, proposita fuit quæstio an ad idem altare plures eodem die missas celebrare liceret ; cumque ea congregatio cognovisset rescriptum antea fuisse, anno 1716, id non esse permittendum, etiamsi nonnemo falsa de causa putaret ideo non licere quod altare, calix, planeta cæteraque sacra indumenta ad primam missam adhibita, si ad secundam adhiberentur, rumpant jejunium, censuit unam tantum missam ad idem altare eodem die celebrandam ; episcoporum vero esse omnem curam adhibere ut vel in templis plura essent altaria, vel sacerdotes juxta morem quem alibi memoravimus concelebrarent, et interim ex animis hominum errorem evellere niterentur, rumpi jejunium per secundam missæ ad idem altare celebrationem ; atque idem semper Sedes Apostolica censuit non modo anno 1729, sed etiam in eodem sensu temporibus quæ consecuta sunt, constantissima fuit. (BENEDICT. XIV, *de Missæ sacrif.*, lib. III, cap. v.)

2. *Histoire du sacrement de l'Eucharistie,* t. I, p. 399.

des païens, offraient le Saint Sacrifice pendant la nuit, et le plus souvent vers trois heures du matin. Aussi Tertullien appelle-t-il ces assemblées *cœtus antelucanos, nocturnas convocationes* [1].

« On sait que les Corinthiens s'assemblaient le soir pour participer aux divins mystères, exemple dont voulurent, longtemps plus tard, se prévaloir les Hussites. Ailleurs, il y avait tout à la fois, à certains jours, des messes du soir. Ces dernières ont persisté assez longtemps pour quelques fêtes, le jeudi saint, les vigiles de Pâques et de la Pentecôte, aux samedis des Quatre-Temps et à d'autres jours où le jeûne n'était rompu qu'après le coucher du soleil. Plusieurs anciens conciles prescrivent de ne célébrer pendant le carême qu'à trois ou quatre heures de l'après-midi [2], et c'est ce qui se fait encore en Abyssinie. Jusqu'au XIIIe siècle, le Saint Sacrifice a été généralement offert à neuf heures les jours de fête, à midi les autres jours, à trois heures pendant le carême et les autres jours de jeûne. A partir du XIIIe siècle et surtout du XIVe, la messe ne fut plus célébrée que depuis l'aurore jusqu'à midi. Toutefois c'était pendant la nuit qu'on disait celles de Noël, du samedi saint, de la fête de S. Jean-Baptiste, et du samedi des Quatre-Temps, où l'on conférait les Ordres. Nous n'avons conservé cet usage que pour la Nativité de Notre-Seigneur, tandis que les Maronites et les Arméniens perpétuent en outre l'office nocturne de Pâques et de l'Épiphanie.

« Benoît XIV et Clément XII ont permis de commencer la messe un tiers d'heure avant l'aurore. Quelques églises ont obtenu du Saint-Siège le privilège de célébrer une heure avant le jour et une heure après midi. Pie IX a même permis à un religieux de la Compagnie de Jésus de commencer la messe deux heures avant l'aurore, et deux heures après midi, mais seulement dans l'exercice de ses missions. »

D'après S. Thomas, la messe doit, à moins d'exception motivée, être célébrée pendant le jour et non pendant la nuit. Il en donne pour raison la présence dans cet adorable mystère de Jésus-Christ qui a dit : *Il faut que j'opère les œuvres de celui qui m'a envoyé, tandis qu'il est jour ; la nuit vient pendant laquelle per-*

1. *Ad uxorem*, c. III. Nous ferons remarquer que la persécution ne sévissait ni toujours ni partout à la fois, et que la prescription du saint pape n'obligeait que dans les circonstances où l'on pouvait s'y conformer.

2. Conciles de Brague (572), de Mâcon (782), d'Aix-la-Chapelle (807), etc.

sonne ne peut agir. Tant que je suis dans le monde, je suis la lumière du monde [1]. Le saint docteur ajoute que le jour, comme il faut l'entendre, ne commence pas à minuit ; il ne commence pas non plus précisément au moment où le soleil se montre au-dessus de l'horizon, mais avec les premières clartés de l'aurore qui révèlent la présence de cet astre et son prochain lever, ce qui permet de dire en un certain sens qu'il est déjà levé. C'est l'explication que donne S. Augustin de l'apparente contradiction que présentent les Évangiles de S. Marc et de S. Jean dans le récit de la venue des saintes femmes au tombeau de Notre-Seigneur. Le premier dit que le soleil était déjà levé, *orto jam sole*, tandis que d'après S. Jean les ténèbres n'étaient pas encore entièrement disparues : *Cum adhuc tenebræ essent* [2].

On peut dire, avec Suarez, que deux raisons principales ont déterminé la sainte Église à choisir le jour de préférence à la nuit pour l'oblation du Saint Sacrifice. La première est mystique. C'est dans l'oblation du sacrifice de l'Eucharistie que Dieu nous communique avec plus d'abondance ses célestes lumières ; il convenait donc de choisir pour cette oblation l'heure à laquelle le soleil matériel nous éclaire de ses rayons. La seconde raison est que, généralement parlant, il est plus facile d'offrir cet adorable sacrifice avec toute la convenance et tout le respect qui lui sont dus, pendant le jour que pendant la nuit. On est mieux disposé, et il y a moins d'inconvénients, de désordres à craindre. Les allées et venues nécessitées pour l'assistance à la messe, si on la célébrait ordinairement la nuit, seraient une source d'ennuis et de dangers de toutes sortes qui la rendraient impraticable.

1. Me oportet operari opera ejus qui misit me, donec dies est ; venit nox quando nemo potest operari. Quandiu in mundo sum, lux sum mundi. (*Joann.*, IX, 4, 5.)

2. Ad quartum dicendum, quod regulariter missa debet celebrari in die et non in nocte, quia ipse Christus est præsens in hoc sacramento, qui dicit *Joann.*, IX : *Me oportet operari opera ejus, qui misit me, donec dies est ; venit nox quando nemo potest operari. Quandiu in mundo sum, lux sum mundi.* Ita tamen quod principium diei accipitur non a media nocte, nec etiam ab ortu solis, id est quando substantia solis apparet super terram, sed quando incipit apparere aurora, tunc enim quodammodo dicitur sol ortus, in quantum claritas radiorum ejus apparet. Unde et *Marc.*, XVI, dicitur, quod mulieres venerunt ad monumentum, *orto jam sole,* cum tamen venerint, cum adhuc tenebræ essent ad monumentum, ut dicitur *Joann.*, XX. Sic enim hanc contrarietatem solvit Augustinus, in libro *de Consensu Evangel.* (S. THOM., III, q. LXXXIII, art. 2 ad 4.)

Le pape S. Télesphore, dans son *Épître décrétale*, dit que « les « messes ne doivent pas être célébrées avant la troisième heure du « jour, parce que c'est l'heure à laquelle le Seigneur a été crucifié, « et le Saint-Esprit est descendu sur les Apôtres [1]. » Au moment fixé par ce saint Pontife, près de quatre heures se sont écoulées depuis les premières clartés de l'aurore. On pourrait donc douter s'il est permis de dire la sainte messe aussitôt que le jour paraît.

S. Thomas et les autres docteurs admettent sans hésitation que l'on peut célébrer le Saint Sacrifice dès le point du jour, malgré ce texte de S. Télesphore que nous venons de rapporter. La coutume de l'Église est une raison suffisante de n'en pas douter. D'ailleurs pourquoi assignerait-on le lever de l'aurore comme le moment avant lequel il n'est pas permis de célébrer la messe, s'il n'était permis de le faire que quatre heures plus tard. Les raisons qui s'opposent à l'oblation du Saint Sacrifice pendant la nuit n'existent plus lorsqu'il fait jour, et la lumière brille assez pour rappeler le souvenir de la lumière surnaturelle que l'immolation de la divine victime fait naître dans les âmes. Le décret de S. Télesphore ne s'appliquait sans doute qu'aux messes solennelles, auxquelles une heure plus tardive convenait pour diverses raisons ; en tout cas, il tomba rapidement en désuétude. Peut-être dans les temps anciens commençait-on plus tard la célébration de la messe, parce que le nombre des prêtres était moins grand, et il était besoin de moins de temps pour qu'ils pussent s'acquitter tous de ce devoir sacré. De plus la dévotion des fidèles était plus ardente, et ils n'hésitaient pas à interrompre leurs occupations privées, n'importe à quelle heure de la journée, pour se rendre à l'église. Une autre raison encore était que l'on jeûnait plus facilement ; le premier repas du jour se prenait à une heure avancée, de sorte qu'il était facile d'achever la célébration des messes avant ce repas, même en commençant après l'heure assignée par S. Télesphore. Mais maintenant les circonstances ne sont plus les mêmes ; aussi ne doit-on pas s'étonner que l'heure habituellement choisie pour la messe soit avancée. Si l'on veut, comme le saint pape que nous avons cité, faire concorder l'heure de l'oblation du Saint Sacrifice avec celle de la passion de Notre-Seigneur, on peut dire que Jésus-Christ fut livré par les Juifs

1. Missæ non sunt celebrandæ, ante horam tertiam diei, quia et illa hora Dominus crucifixus est, et ad Apostolos Spiritus sanctus descendisse legitur. (S. TELESPHOR., epist. decret., cap. *Nocte sancta, de Consecratione,* dist. I.)

à Pilate et aux Gentils, du grand matin, et que par conséquent il a commencé de souffrir et en quelque sorte de mourir dès l'aurore.

Mais que faut-il entendre précisément par aurore, dans la question qui nous occupe ?

S. Thomas et tous les autres auteurs s'accordent à dire que l'aurore n'est pas le lever du soleil, mais qu'elle le précède ; ce sont les premiers rayons du jour qui va grandissant jusqu'à ce que le globe du soleil se montre enfin lui-même. D'après plusieurs théologiens s'appuyant sur Duns Scot, on pourrait licitement commencer la messe une heure ou une heure un quart avant le lever du soleil. Mais cette précision semble trop mathématique lorsqu'il s'agit d'une matière morale, d'autant plus que la durée de l'aurore, comme celle du crépuscule, varie avec les saisons et les contrées. On peut être en sûreté de conscience, si l'on commence la messe de manière à la terminer un peu avant ou après les premières lueurs de l'aurore [1].

1. In rubrica Missalis, n. 15, habetur : « Missa privata saltem post matutinum et laudes quacumque hora usque ad meridiem dici potest. » Non licet igitur celebrare ante auroram, quæ non jam intelligitur ortus solis, sed tempus illud quod est medium inter noctem et diem. Hinc dicunt *Salm.*, c. IV, n. 33, licitum esse inchoare missam fere per duas horas ante ortum solis. Sed melius aiunt *Croix*, l. VI, p. 1, n. 226 ; *Tourn.*, t. V, p. 793, q. I, et *Benedict. XIV*, notif. XII, n. 12, auroram computandam esse ex temporum varietate, juxta tabellas, quæ directoriis officii divini apponi solent. Idcirco asserunt *Croix* et *Tournely* in mense junii auroram incipere fere duabus horis cum quadrante ante ortum solis ; mensibus februar. et septembr., hora cum dimidia ; in mense martii hora cum quadrante, in reliquis vero mensibus hora et tribus quadrantibus circiter.

Omnes autem conveniunt cum Lugo, d. xx, n. 37, etc., quod nulla sit culpa missas teminare in aurora, et eas incipere parum ante meridiem. Ratio quia tempus tam auroræ quam meridiei non mathematice *sed* moraliter accipiendum. Et quamvis olim (ut fert Benedict. XIV, notif. XII, n. 3 et 4) Clemens XI secus præceperit, nihilominus postea cum hoc punctum rursus examini mandatum fuisset, Benedictus XIII annuit posse tolerari latitudinem tertiæ partis horæ tum ante auroram, tum post meridiem ; idque per edictum publicatum fuit sub Clement. XII.

Circa autem Religiosos affert Lugo plura privilegia, quibus regularibus conceditur celebrare duabus horis post mediam noctem. Item Salm., c. III, n. 32, asserunt privilegium Eugenii IV, celebrandi tertia hora post meridiem ex justa causa. An autem hujusmodi privilegia fuerint revocata per Tridentinum? Affirmat Fagundez cum aliis apud Lugo, n. 20, quia in præfato concilio, sess. XX, decret. *De vitandis in celebratione missæ*, sic præcipitur : « Ordinarii caveant, ne sacerdotes aliis quam debitis horis celebrent.... non obstantibus privilegiis quibuscumque. » At negant *Wigandt*, t. XV, n. 4 ; *Lugo*,

Une exception admise par tout le monde est faite à cette règle générale en faveur de la première messe de la Nativité de Notre-Seigneur. Elle peut être célébrée à minuit, heure à laquelle le Seigneur est né, mais on ne doit pas la commencer avant cette heure, parce que le jour de la fête de la Nativité ne commence que précisément à minuit. En vertu d'une coutume conservée dans l'Église de temps immémorial, on peut donc célébrer la messe de minuit le jour de Noël, après l'office des matines. Mais les deux autres messes que tout prêtre est autorisé à dire en cette fête solennelle peuvent-elles être célébrées aussi pendant la nuit, avant l'aurore?

Presque tous les théologiens refusent à la seconde et à la troisième messe de Noël le privilège que possède la première [1]. Elle seule peut être célébrée la nuit; les deux autres retombent sous l'empire de la loi générale. S. Thomas, en parlant de la fête de Noël, dit bien qu'*une messe* est célébrée la nuit de la Nativité, mais il ne parle que d'une seule. On pourrait cependant trouver des motifs plausibles pour étendre aux trois messes le privilège de la première. Suarez les expose longuement et s'y rallie jusqu'à un certain point. Mais nous ne le suivrons pas dans une discussion aujourd'hui inutile. Les rubriques du Missel tranchent la question. Il y est dit que la première messe est célébrée pendant la nuit; la seconde à l'aurore, et la troisième pendant le jour. *Prima missa*

ibid., cum *Rodrig. Salas. Diana* et aliis pluribus, et id putat probabile *Roncaglia*, c. v, q. VIII, cum *Tambur.* Ratio, quia Tridentinum ibi tantum imponit episcopis, ut prædicta curent observari; ergo ubi episcopi non repugnant, non est cur regulares suis privilegiis frui nequeant. Sed hoc non obstante, oppositum omnino tenendum est ex decreto Clementis XI, edito 15 decemb. 1703, ubi pontifex declarat privilegia regularibus concessa circa missarum celebrationem omnino revocata esse per concil. Trident., in decreto sess. XXII, cap. unic. (S. LIGUOR., lib. VI, n. 341 et 342.)

1. Ab hac regula excipitur primo dies natalis Domini in qua licet celebrare post mediam noctem. Sed dubium est an una solum missa, an vero tres possint in nocte celebrari. Negant plures posse absque peccato gravi dici duas missas in nocte, quos refert et sequitur Fagundez, ubi supra, c. XVIII, n. 3. ex quibus Nugnus, in præsenti, art. 2, vers. *Sed est dubium.* contrariam sententiam dicit improbabilem, quam tamen tradunt Suarez et Vasquez, in præsenti; Reginaldus, Conink, Putaneus, Sylvius, Molfesius, Zanardus, Layman et alii, quos refert et sequitur Diana, tractatus *de Celebratione missarum*, resol. XXXV, et habet pro se bonas rationes; et quidquid sit de illis, jam hodie est usu adeo recepta, ut non possit jam de ejus veritate dubitari. Adde in tanta sacerdotum multitudine, vix posse locum dari omnibus ad ter celebrandum illa die, quæ tunc in solstitio brevissima est, nisi per noctem etiam, quæ longior est, plures missæ a multis celebrentur. (DE LUGO, *de Euchar.*, disput. XX, sect. 1.)

dicitur in nocte, secunda in aurora, tertia in die. Un décret de la Sacrée Congrégation des Rites en date du 18 décembre 1702 dit expressément : « Il n'est pas permis, au milieu de la nuit de la « Nativité du Seigneur, de célébrer successivement les deux autres « messes, et d'y donner la sainte communion [1]. »

Une seconde exception existait autrefois, comme nous l'avons dit, pour la fête de Pâques. La messe n'était pas célébrée le samedi saint, mais reportée à la nuit du dimanche, de manière à faire coïncider la fin de la cérémonie avec l'heure de la résurrection de Notre-Seigneur. L'heure de cette messe a progressivement changé avec celle des offices qui la précèdent ; maintenant on la célèbre le samedi saint avant midi.

Il n'y a pas d'autre exception générale à la règle commune, mais des privilèges particuliers sont accordés en vertu desquels il est licite à plusieurs, particulièrement à des religieux, de célébrer la messe une heure ou deux avant l'aurore, c'est-à-dire avant le moment où la loi commune permet de le faire. De sorte que si le privilège accorde une heure d'anticipation, on pourra commencer la messe trois heures avant le lever du soleil, tandis que sans privilège on ne pourrait le faire que deux heures avant ce lever. S'il en était autrement, le privilège n'en serait plus un. Ces permissions ne sont pas générales mais personnelles, ou particulières aux religieux de tel ou tel ordre. C'est donc à chacun qu'il appartient de connaître de quels privilèges il jouit. Il ne faut pas omettre de dire ici qu'un évêque en voyage peut dire la messe avant l'aurore, ou donner à un autre la permission de la dire, afin d'y assister s'il ne peut pas la célébrer lui-même. Ce n'est pas à proprement parler un privilège, mais l'exercice d'un droit qui appartient régulièrement à l'évêque. Tous les auteurs, en effet, lui reconnaissent le droit de permettre à un prêtre d'avancer l'heure de la célébration de la messe ; à plus forte raison pourra-t-il le faire lui-même et le permettre au prêtre qui l'accompagne [2].

1. Non licet in media nocte Nativitatis Domini celebrare successive alias duas (missas) et communionem sacram exhibere.

2. Excipiuntur etiam qui privilegia habent, inter quos admittitur communiter episcopus, quod itineris causa possit vel ipse, vel alius coram ipso hora una ante auroram celebrare, sive ex consuetudine sive ex ordinaria potestate dispensandi. Sunt etiam religiosi plures qui eamdem facultatem habent, prout nostræ societati concessit Gregorius XIII, ut ex licentia superioris possimus itineris vel legitimi impedimenti causa id facere. Major vero est facultas, qua ex

De même qu'il est une heure avant laquelle il n'est pas permis, à moins de privilège, de célébrer la messe, il en est une aussi après laquelle il est interdit de le faire. Le temps fixé pour l'accomplissement de ce devoir sacré se compte depuis l'aurore entendue comme nous l'avons expliqué jusqu'à l'heure de midi. Toute messe doit être dite ou au moins commencée avant le milieu du jour. « Une messe privée, disent les rubriques du missel, peut « être dite, après matines et laudes, à toute heure de la matinée, « depuis l'aurore jusqu'à midi [1]. » Le concile de Trente recommande aux prêtres de ne célébrer la messe qu'aux heures marquées pour le faire [2] : or ces heures marquées ne peuvent être que celles qui s'écoulent depuis l'aurore jusqu'à midi, selon que le missel l'indique ; il n'est donc pas permis d'offrir le Saint Sacrifice après le milieu du jour. La faiblesse des santés a peut-être été pour quelque chose dans l'introduction de cette coutume, mais le besoin de sauvegarder la dignité des adorables mystères de nos autels y a contribué plus encore. Il convient, aussi bien pour le célébrant que pour les assistants, que le sacrifice de la messe précède le principal repas de la journée, pour que tout s'accomplisse avec plus de

concessionibus Alexandri VI relatis ab Eman. Rodriguez in bullario Regularium, bulla XIII Alexandri VI, possunt monachi Benedictini facere sacrum duabus horis post mediam noctem, quod licet concessum fuerit soli conventui de Monteserrato, postea tamen Clemens VIII in bulla XXII relata ubi supra, extendit facultates illius conventus ad totam congregationem. Et quidem, licet in aliis monasteriis non militet eadem ratio propter quam illud privilegium concessum fuit tali ecclesiæ, adhuc videtur concessum omnibus, quia Benedictini per communicationem participant privilegia familiæ Cisterciensis Hispaniæ ex concessione Clementis VIII, et Cistercienses illi participant privilegia ordinis S. Hieronymi, ex concessione Gregorii XIV. Huic autem ordini Pius IV concessit ut privilegia extenderentur ab uno conventu ad alios omnes, etiam non existente in illis eadem causa ; quare de primo ad ultimum ii qui participant privilegia dictæ congregationis Benedictinorum, videntur habere adhuc hoc privilegium.... Notandum tamen est quod facultas illa concessa monachis Montisserrati non fuit absoluta, sed ad celebrandum in ecclesia illius monastarii ; quare ex vi illius facultatis etiam per communicationem aliis monasteriis et religiosis factam, non poterunt in quolibet loco celebrare illa hora, sed solum in ecclesia sui monasterii : communicatio enim non intelligitur cum majori ampliatione quam gratia principalis quæ communicatur. (De Lugo, *de Euchar.*, disp. xx, sect. 1, n. 27, 30.)

1. Missa privata, saltem post matutinum et laudes, quacumque hora ab aurora usque ad meridiem dici potest.

2. Postremo, ne superstitioni locus aliquis detur, edicto et pœnis propositis caveant (episcopi) ne sacerdotes aliis quam debitis horis celebrent. (*Concil. Trid.*, sess. XXII, decret. *De observandis*, etc.)

piété et de dévotion ; l'habitude s'étant généralisée de prendre ce repas vers l'heure de midi, celle de ne pas différer la célébration de la messe au delà de cette heure s'est introduite naturellement et généralisée avec elle.

Les rubriques du Missel et le texte du saint concile de Trente que nous avons rapporté suffisent pour montrer que cette coutume de ne pas dire la messe après l'heure de midi a désormais force de loi. On peut y ajouter que le peuple chrétien ne verrait pas sans étonnement ni sans scandale que l'on agît autrement, à moins d'un privilège particulier ou d'une raison tout extraordinaire. D'ailleurs, si cette règle n'existait pas ou n'avait pas le pouvoir d'obliger, pourquoi les papes auraient-ils accordé par forme de privilège la permission à quelques prêtres de célébrer une heure ou deux après midi ? Pourquoi le saint concile de Trente recommanderait-il aux évêques de punir gravement les prêtres qui diraient la messe plus tard pour être agréables à quelques puissants personnages, comme il arrivait souvent surtout en Espagne, où l'on abusait étrangement de quelques privilèges obtenus, que Sixte-Quint crut devoir retirer ? Il n'y a donc pas à hésiter sur le caractère obligatoire de cette coutume ; elle a force de loi.

Il s'est trouvé cependant des auteurs graves pour dire qu'il est permis de célébrer la messe pendant toute l'heure de sexte, c'est-à-dire jusqu'à trois heures après midi [1]. Durand en cite plusieurs qui, dit-il, sont de cet avis ; mais ils ne s'expriment pas clairement et ne parlent pas d'une manière générale. Navarre appuie cette opinion sur deux motifs, le premier qu'il était permis de célébrer la messe vers l'heure de none, dans l'Église primitive, et le second que cette heure convient parfaitement à l'oblation du sacrifice de l'Eucharistie, parce qu'elle fut témoin de l'immolation sanglante de Notre-Seigneur sur la croix. La piété semble réclamer en faveur de l'heure de none, tandis que des raisons de commodité ont seules fait avancer jusque dans la matinée la célébration de la sainte messe. Mais ces motifs ont peu de valeur. Il n'est aucunement prouvé que l'heure de none ait été généralement adoptée en au-

1. Ita Navarrus *in Summa,* cap. XXV, n. 85, et libro *de Oratione,* cap. XXI, n. 22, in quam sententiam inclinant Scotus et Durandus, in quarto dist. XIII, quæst. II, et *Summa Angelica*, et Rossel. verbo *Missa,* n. 46, et alii quos refert Durandus supra, sed revera non id clare dicunt, nec generaliter. (SUAREZ, III, disp. LXXX, sect. 4.)

cun temps pour l'oblation du Saint Sacrifice. Déjà le pape S. Télesphore recommandait au milieu du IIe siècle la troisième heure, parce qu'elle concordait avec celle de la passion de Notre-Seigneur. Ce motif, joint au désir d'écarter tout ce qui pouvait compromettre le respect dû à cet adorable sacrifice, a déterminé, dès les premiers temps, le choix de l'heure de tierce dont parle S. Télesphore, ce qui n'exclut pas les raisons d'une plus grande commodité.

On ne peut donc pas, dans la pratique, suivre cette opinion. Pour célébrer le Saint Sacrifice après l'heure de midi, il faut une dispense ou bien quelque cas extraordinaire, comme celui d'une procession ou d'un sermon dont la prolongation imprévue obligerait à dire une seconde messe, une heure ou même deux après midi, pour ne pas priver une partie du peuple chrétien d'y assister un jour de dimanche ou de fête. Si cette nécessité était prévue, il conviendrait ou plutôt il serait nécessaire d'obtenir d'abord la permission de l'évêque [1].

La règle générale d'après laquelle la sainte messe ne doit pas être célébrée après l'heure de midi comporte donc des exceptions. Des privilèges sur ce point peuvent être et sont accordés de fait à certaines personnes ; l'évêque peut accorder des permissions particulières pour outrepasser l'heure de midi, comme il le fait pour devancer l'aurore, moyennant une cause raisonnable. Mais il ne lui est possible de concéder un privilège général ni dans l'un ni dans l'autre cas ; ce pouvoir est réservé au Souverain Pontife à cause de son autorité suprême. D'exception pour un cas s'étendant à toute l'Église, il n'en existe pas. Les anciennes coutumes qui ne s'accordaient pas avec l'usage suivi par l'Église et consacré depuis des siècles ont été abrogées, et personne ne peut les faire revivre de son autorité privée.

Entre l'aurore et le milieu du jour, toutes les heures peuvent

1. Adde 5. posse celebrari missam privatam post solemnem in festivitate, si solemnis protrahatur ad horam et amplius post meridiem, ut probabiliter dicunt *Wigandt.*, etc., etc. Admittunt etiam post duas horas posse celebrari, ne magna pars populi missa careat.... Sic etiam ex causa funeris alicujus magnatis.... Ex causa concionis.... Ex causa publicæ supplicationis.... Item quando Episcopus confert Ordines.... Ex his enim causis missa potest anticipari, ut supra, vel postponi per horam.

Adde si Episcopus dispenset in aliquo particulari casu ex rationabili causa; juxta quam facultatem possunt Episcopi secum etiam dispensare. (S. LIGUOR., lib. VI *de Euchar.*, cap. III, n. 344.)

être choisies indifféremment, selon la convenance de chacun ou les besoins des fidèles, pour la célébration des messes particulières. Mais pour la messe solennelle, tous les théologiens, d'accord avec S. Thomas, disent qu'il faut la célébrer à l'heure qui coïncide avec celle de la passion de Notre-Seigneur. Mais d'après S. Marc, Jésus-Christ a été crucifié à l'heure de tierce, d'après S. Jean à l'heure de sexte, et les quatre Évangiles sont unanimes à affirmer qu'il a rendu le dernier soupir à none. Comment expliquer ce désaccord apparent et par suite fixer d'une manière certaine l'heure qu'il faut choisir? Remarquons d'abord que les heures données par les Évangélistes ne sont pas les heures usuelles, telles qu'il en faut vingt-quatre pour former un jour. Ce sont les heures ou les divisions de la journée consacrées à la prière. *Prime* durait depuis le lever du soleil jusque vers neuf heures du matin, selon notre manière de compter; *tierce* depuis neuf heures jusqu'à midi; *sexte* depuis midi jusqu'à trois heures, et *none* depuis trois heures jusqu'au coucher du soleil. Lorsque S. Luc dit que Notre-Seigneur fut crucifié à l'heure de tierce, il entend que de neuf heures du matin jusque près de midi se déroulèrent les scènes de la passion qui aboutirent au crucifiement, et que le crucifiement lui-même eut lieu ou du moins fut commencé lorsque l'heure de tierce n'était pas encore complètement achevée. S. Jean dit que son Maître bien-aimé fut crucifié à sexte, parce que ce fut à cette heure que l'œuvre des bourreaux fut consommée, et que le Seigneur demeura vivant suspendu sur la croix pendant toute cette heure de sexte. Enfin il mourut à l'heure même où celle de none commençait. On peut donc compter six heures, pendant lesquelles il conviendrait de célébrer solennellement le Saint Sacrifice, si l'Église n'avait pas retranché les trois dernières, retranchement qui s'imposait pour les raisons que nous avons dites [1].

Une question s'impose ici à nous. Quelle faute commettrait un prêtre qui célébrerait la messe en dehors du temps assigné par l'Église pour l'accomplissement de cette sainte fonction?

Le cardinal De Lugo traite longuement ce point assez délicat;

1. A nobis celebratur hora Dominicæ passionis, scilicet diebus festis in *tertia*, quando crucifixus est linguis Judæorum, ut dicitur *Marc.*, XV; et quando Spiritus sanctus descendit super discipulos; vel diebus profestis in *sexta* quando crucifixus est in manibus militum, ut habetur *Joann.*, XIX; vel diebus jejuniorum in *nona*, quando voce magna clamans emisit spiritum, ut dicitur *Matth.*, XXVII. (S. THOM., III, q. LXXXIII, art. 2.)

nous ne le suivrons pas dans l'exposé des diverses opinions et des motifs sur lesquels elles s'appuient, il est plus simple et plus sûr d'emprunter à S. Alphonse de Liguori la solution pratique de ce cas.

Communément, dit le saint docteur, les théologiens admettent qu'il peut y avoir sur ce point légèreté de matière, de telle sorte que celui qui manque aux ordonnances de l'Église ne pèche pas mortellement; il peut même se faire qu'il ne pèche pas, même véniellement, s'il y a une cause avouable à son infraction, et que la messe ne soit terminée que peu de temps avant l'aurore, ou commencée que peu de temps après midi. Mais la difficulté est d'assigner ce qu'il faut entendre par ce *peu de temps*. Les uns pensent qu'on peut l'étendre jusqu'à vingt minutes, d'autres vont jusqu'à la demi-heure; plusieurs croient qu'il n'y a pas matière grave, pourvu que la messe soit commencée moins d'une heure avant l'aurore, et moins d'une heure après midi. C'est l'opinion qui paraît la plus probable à S. Liguori et à laquelle il se rallie [1].

Le cardinal De Lugo remarque ici que l'on pourrait peut-être être un peu plus large pour le temps qui suit l'heure de midi que pour celui qui précède l'aurore. La raison en est que pendant bien des siècles, ni les lois de l'Église, ni la coutume ne s'opposaient à ce que l'on offrît plus tard le Saint Sacrifice, tandis que jamais, à moins de privilèges ou de circonstances tout exceptionnelles, on n'a célébré les saints mystères pendant la nuit. Quoi qu'il en soit de cette réflexion, la rubrique du Missel ne distingue pas, et dans la pratique la faute contre l'obéissance serait la même [2].

1. Communius vero et probabilius censent *Sylvius*, q. LXXXIII, art. 2, q. 4, et alii.... non esse materiam gravem, nisi incipiatur missa hora ante auroram, vel hora post meridiem. (S. ALPH. LIGUOR., lib. VI, tract. III *de Euch.*, n. 346.)

2. Loquendo vero de usu et acceptione communi, negari non potest latius accipi meridiem quam auroram, et facilius excedi hunc terminum quam anticiparetur ille. Ratio autem hujus differentiæ esse potest, quia terminus ille meridianus olim non erat; imo missa dicebatur post meridiem, et aliquando post nonam; postea vero, quia hora fortasse prandii cœpit anteponi, et minus patienter sustinebatur jejunium, cœpit etiam anteponi hora celebrandi, aliquali tamen libertate retenta, præsertim cum non omnes ita tempestive prandere vellent, sed aliquando, vel propter negotia, vel propter festivitatem oporteret quod officia longius protraherentur, ideo illa antiqua libertas tardius celebrandi non fuit omnino reducta ad terminum indivisibilem. At vero terminus auroræ semper fuit præfixus; neque enim scimus unquam licuisse celebrare tempore nocturno, nisi ex speciali privilegio. Ideo aurora minus moraliter accipitur quam meridies. (DE LUGO, *de Euchar.*, disput. XX, sect. 1, n. 41.)

Enfin est-il permis à un prêtre de célébrer la sainte messe avant d'avoir récité les parties du Bréviaire qui précèdent l'office de *tierce?*

S. Liguori répond avec la plupart des théologiens qu'il n'y a aucune faute, pas même vénielle, à dire la messe avant la récitation de *prime*. De même, il n'y en aurait pas si, pour cause de santé, on se trouvait dans l'impossibilité de dire le Bréviaire et que l'on pût néanmoins célébrer la messe. Il n'y en a pas non plus à le faire avant d'avoir récité *matines* et *laudes*, pourvu que l'on ait une excuse même de peu de gravité; mais on commettrait une faute vénielle, si on le faisait sans quelque raison avouable. Mais, dit Benoît XIV, si un prêtre, sans aucune raison sérieuse, célébrait habituellement la messe avant d'avoir récité matines et laudes, de sorte que ce fût chez lui comme un parti pris, on devrait le regarder comme gravement coupable [1]. De même, lorsqu'il s'agit de

1. Prima opinio est eorum qui putant sacerdotem celebrando missam antequam matutinum et laudes recitet, peccare mortaliter ; hanc tuetur S. Antoninus, III, tit. XIII, cap. VI : *Missa non debet dici ab eo qui non dixit matutinum, licet possit audiri ; alias dicendo esset peccatum mortale, quia contra consuetudinem generalem Ecclesiæ.* Favet huic sententiæ Innocentii IV responsio in causa quam ad eum retulit Otho cardinalis episcopus Tiburtinus inter archiepiscopum Nicosiæ cum suis suffraganeis Latinis episcopis ex una parte, et episcopos Græcos regni Cypri ex altera : *Sacerdotes autem dicant horas canonicas more suo; sed missam celebrare, priusquam officium matutinale compleverint non præsumant.* — Altera est eorum opinio qui nullum hic neque mortale, neque veniale peccatum deprehendunt. — Tertia est eorum qui non nisi veniale peccatum committi putant. Clericatus, decis. L *de Sacrificio missæ,* primam sequitur opinionem, et quinque ac quinquaginta auctores affert qui graviter peccare eum existimant qui perpetuo et quasi ex habituali consuetudine semper missam celebret, quin unquam matutinum et laudes recitaverit. Si sermo sit de missa conventuali, videtur peccatum esse mortale eam ante matutinum et laudes celebrare ; id enim est contra generalem Ecclesiæ consuetudinem. In missis vero privatis si qua sit legitima causa, puta si princeps aut prælatus missam expeteret, videri posset a peccato etiam veniali immunis qui eam celebraret, non recitatis matutino et laudibus. Si vero absit causa perdifficile videtur ne veniali quidem peccato non esse locum, ut observat Meratus, *ad Gavantum,* tomo I, p. II, p. 799. Quod si quis nulla causa urgente, perpetuo id faceret ut videretur quasi statuisse animo nunquam celebrare dicto matutino et laudibus, tum cum illis quinque et quinquaginta auctoribus quos sententiæ suæ suffragatores affert Clericatus, et ex rationibus ab eo adductis concludi posset hujusmodi sacerdotem peccare mortaliter. Natalis Alexander, *Theol. dogm. et moral.,* lib. II *de Sacram. Euchar.,* c. VIII, art. 4, S. Antonini sequitur sententiam, sed declarat se non reprobare contrariam ; profitetur etiam se nullius peccati reum credere qui gravibus et necessariis charitatis officiis impeditus, puta administratione sacramentorum, antequam matutinum et laudes missam celebraret. (BENEDICT. XIV, *de Missæ sacrificio,* lib. III, cap. XIII.)

la messe conventuelle, il serait difficile de ne pas considérer comme une faute grave la célébration solennelle de cette messe avant que l'office des matines ait été dit au chœur, à moins qu'une cause vraiment sérieuse ne légitimât pour une fois cette infraction aux coutumes établies et respectées dans toute l'Église. Ce serait, en effet, porter une atteinte grave au culte public qu'il faut rendre à Dieu, nuire au bien commun, aller contre la discipline qui doit régner dans la maison de Dieu et scandaliser le peuple.

CHAPITRE X

DES LIEUX OU PEUT ÊTRE OFFERT LE SAINT SACRIFICE DE LA MESSE

I. Édifices particulièrement destinés à l'oblation du Saint Sacrifice et aux autres fonctions du culte. — II. Dédicace et consécration des églises. — III. Obligation de ne célébrer le Saint Sacrifice que dans des lieux bénits ou consacrés. — Exceptions que cette obligation comporte. — IV. Églises dans lesquelles il n'est plus permis de célébrer la messe. — V. Chapelles et oratoires privés.

I.

ÉDIFICES PARTICULIÈREMENT DESTINÉS A L'OBLATION DU SAINT SACRIFICE ET AUX AUTRES FONCTIONS DU CULTE

D'après Bellarmin [1], cité par Suarez, il faut diviser en deux classes les ennemis des temples consacrés au culte chrétien, et en particulier à l'oblation du Saint Sacrifice. Les premiers sont ceux qui manifestement hostiles à la religion de Jésus-Christ veulent son anéantissement et la destruction de ses temples; tels furent Dioclétien et les autres persécuteurs de la sainte Église. Sans doute ils se rendaient coupables d'impiété et de sacrilège en agissant ainsi, mais ils étaient conséquents avec eux-mêmes. Considérant la religion chrétienne comme mauvaise et condamnable, ils jugeaient nécessaire de détruire les temples où s'exerçait son culte. Nous agissons de même lorsqu'il est possible de le faire, et nous détruisons les temples des idoles. Le Seigneur disait autrefois au peuple d'Israël, au moment de l'introduire dans la terre promise : *Voici les préceptes et les ordonnances que vous devez pratiquer*

1. Bellarm., lib. III *de Cultu sanctorum,* cap. I. Voir pour tout ce chapitre, Suarez, III, disp. LXXXI.

dans le pays que le Seigneur Dieu de tes pères va te donner, afin que tu le possèdes durant tous les jours que vous marcherez sur la terre. Renversez tous les lieux dans lesquels les nations que vous allez posséder ont adoré leurs dieux, sur les hautes montagnes et sur les collines, ou sous les arbres couverts de feuillage. Détruisez leurs autels et brisez leurs statues; brûlez au feu leurs lieux sacrés et réduisez en poudre leurs idoles; effacez leurs noms de ces lieux [1]. Dieu agit de même lorsque la religion juive eut cessé d'être la religion véritable; il voulut que le temple de Jérusalem fût renversé et détruit jusqu'aux fondements. Plusieurs fois les juifs ont essayé de le restaurer, mais toujours leurs efforts sont restés impuissants; lorsque le cours naturel des événements n'a pas suffi pour les paralyser, ils l'ont été par des miracles. Tant que les ennemis de la religion chrétienne ne seront pas convertis à la foi, ils désireront que nos églises soient détruites ou du moins enlevées à leur sainte destination.

Les autres ennemis de nos temples ont été des hérétiques qui, tout en se disant chrétiens, prétendaient que l'érection des temples était contraire à la religion et que, par conséquent, loin d'élever de nouvelles églises, il fallait renverser celles qui existaient déjà. On vit paraître ces hérétiques pour la première fois au temps de l'empereur Constantin et du pape S. Sylvestre [2]. Les messaliens, les manichéens embrassèrent aussi cette erreur, et après eux les pétrobrusiens, les albigeois, les vaudois, les partisans de Wiclef, les luthériens, et l'on peut dire en général tous les hérétiques.

Mais tous les ennemis des édifices consacrés au culte de Dieu ne le sont pas de la même manière ni pour les mêmes motifs. Quelques-uns rejettent simplement et absolument toute sorte de temples, parce que, disent-ils : *Dieu est esprit, et il faut l'adorer en esprit et en vérité* [3]; ce n'est donc pas dans un lieu corporel dont l'espace est limité qu'il faut célébrer son culte. S. Paul n'a-t-il pas dit : *Le Dieu qui a fait le monde et tout ce qu'il contient, est le Seigneur du ciel et de la terre, il n'habite donc pas dans des temples*

1. Hæc sunt præcepta atque judicia, quæ facere debetis in terra, etc. (*Deut.*, XII, 1, 2, 3.)

2. Vide NICEPHOR., lib. IX *Hist.*, cap. XVI, et SOCRAT., lib. II, cap. XXXIII.

3. Deus spiritus est et eum in spiritu et veritate oportet adorare. (*Joann.*, IV, 24.)

construits par les mains des hommes [1]. D'autres n'admettent pas le sacrifice de la loi nouvelle, et ils refusent par suite aux édifices consacrés au culte le caractère qui fait d'eux des temples; car les temples, au témoignage de S. Augustin, sont, avant tout, des lieux de sacrifice, et c'est leur raison d'être; si donc il n'y avait pas de sacrifice dans l'Église, il n'y aurait pas non plus de temples proprement dits; néanmoins ces hérétiques admettent l'existence d'édifices publics où les fidèles peuvent se rassembler pour prier ou entendre la parole de Dieu : telles étaient les synagogues dans lesquelles se réunissaient les Juifs les jours de sabbat. D'autres enfin attaquent moins les temples eux-mêmes que leur consécration ou leur bénédiction et les ornements qui contribuent à leur splendeur; nous en parlerons plus tard.

Il nous suffira, pour répondre aux attaques des hérétiques et des infidèles, de montrer que la construction et la consécration d'édifices particuliers, au culte du Seigneur, n'a rien que de très conforme à la pratique de l'Église dès les premiers siècles, et aux exigences du culte public.

« Comme Dieu est présent partout, dit un savant auteur [2] du XVIIIe siècle, il est évident qu'on peut le prier et lui offrir partout des sacrifices, non seulement ceux d'un cœur contrit et humilié, de louanges et d'actions de grâces, mais même le sacrifice redoutable de la nouvelle alliance que Notre-Seigneur a institué. C'est pourquoi les saints évêques de l'Église primitive ne faisaient point de difficulté de le célébrer eux-mêmes, ou de le faire célébrer par des prêtres, non seulement à la campagne, dans les bois et dans les cavernes, mais dans les prisons mêmes où les fidèles étaient enfermés pour la foi. Cependant le sacrifice étant de sa nature le plus grand culte que l'on puisse rendre à Dieu, et celui de la loi nouvelle contenant en soi tout ce que notre sainte religion a de plus grand et de plus auguste, il était de la sagesse et de la piété de l'Église de ne pas laisser aux prêtres la liberté de l'offrir en tout lieu, mais de choisir et destiner certains lieux où les fidèles pussent s'assembler pour offrir en commun ce redoutable sacrifice, et pour y participer.

« Il n'y a guère d'apparence que les apôtres et leurs disciples

1. Deus qui fecit mundum et omnia quæ in eo sunt, hic cœli et terræ cum sit Dominus, non in manufactis templis habitat. (*Act.*, XVII, 24.)

2. Bocquillot, *Traité historique de la liturgie*, liv. I, ch. III.

s'assemblassent pour cela ailleurs que dans quelque maison particulière. Ils ne le pouvaient faire ni dans le temple de Jérusalem ni dans les synagogues; c'eût été exposer les saints mystères à une profanation certaine que de les célébrer aux yeux des Juifs infidèles. Ils n'avaient point d'édifices bâtis exprès et d'une forme particulière, qui fît connaître aux étrangers ce que c'était, et à quel usage ils étaient destinés. Ils n'auraient pu en bâtir de cette sorte dans toute la Judée, quand ils l'auraient voulu; car les Juifs ne l'auraient point souffert. Ils ne devaient pas même le vouloir, quand ils l'auraient pu, puisque cela seul les aurait fait passer pour des prévaricateurs de la loi, et aurait rendu toutes leurs prédications inutiles. Comme ils étaient obligés par un précepte exprès de Jésus-Christ de prêcher l'Évangile aux Juifs premièrement, ils devaient donc aussi les ménager en témoignant du respect pour le temple et pour la loi qui ne voulait qu'un seul temple. C'est en effet la conduite qu'ils ont gardée à l'égard des Juifs, pour ensevelir la synagogue avec honneur. Nous voyons dans les Actes qu'ils allaient à certaines heures du jour prier Dieu dans le temple; mais quand il s'agissait de l'Eucharistie, c'était dans quelque maison particulière qu'ils s'assemblaient. *Ils allaient*, dit S. Luc, aux *Actes des Apôtres*, *tous les jours au temple dans l'union du même esprit, et y persévéraient en prières; et rompant le pain dans les maisons, ils prenaient leur nourriture avec joie et simplicité de cœur, louant Dieu* [1]. Ce n'était pas apparemment dans toutes les maisons des fidèles qu'ils s'assemblaient, mais dans quelques-unes choisies exprès, tant pour la célébration des mystères que pour les festins de charité qu'ils faisaient ensemble.

« Lorsque les apôtres furent contraints de quitter la Judée et que, suivant l'ordre de Jésus-Christ, ils se répandirent parmi les nations pour leur prêcher l'Évangile, ils devaient aussi ménager l'esprit des Gentils, pour donner lieu aux fruits de leur prédication, et ne rien faire sans une évidente nécessité qui pût blesser l'autorité des magistrats. Or il n'était pas nécessaire de faire des édifices exprès pour tenir des assemblées publiques d'une religion si différente de la leur. Les fidèles des nations pouvaient s'assem-

1. Quotidie quoque perdurantes unanimiter in templo, et frangentes circa domum panem, sumebant cibum cum exultatione et simplicitate cordis, collaudantes Deum. (*Act.*, II, 46.)

bler aisément dans quelqu'une de leurs maisons, comme ceux de la Judée. Et cela leur suffisait dans ces commencements où leur nombre était petit. D'ailleurs, quand ils auraient voulu bâtir des églises, il est évident qu'ils ne l'auraient pas pu. Les princes, les magistrats, les philosophes, aussi bien que la populace, étaient attachés au culte des idoles, s'opposaient à l'établissement de l'Évangile, persécutaient le petit nombre de ceux qui en faisaient profession. Ils n'auraient donc jamais souffert qu'ils eussent bâti des édifices destinés aux assemblées publiques de gens qu'ils regardaient et persécutaient comme des impies. L'on peut conclure de toutes ces raisons que, dans les temps apostoliques, il n'y a pas eu d'édifices bâtis exprès pour la célébration des saints mystères, ni dans la Judée, ni parmi les nations, qui eussent figure de temples, ou qui fussent d'une forme particulière, qui désignât aux étrangers ce que c'était, et à quel usage ils étaient destinés. Mais si l'on voulait conclure de là qu'il n'y avait point aussi de lieux particulièrement consacrés à Dieu pour les assemblées des fidèles, pour y prier en commun et y offrir le sacrifice, cela ne serait pas raisonnable.

« Nous voyons que S. Paul, écrivant aux Corinthiens, distingue clairement le lieu où s'assemblaient les fidèles de cette ville de leurs maisons particulières, et qu'il donne à ce lieu le nom d'église. « *J'apprends*, dit-il, *que lorsque vous vous assemblez dans l'église, il y a des divisions parmi vous*. Et peu après il ajoute : *N'avez-vous pas des maisons pour boire et pour manger? ou méprisez-vous l'église de Dieu* [1]? » S. Jean Chrysostome. S. Ambroise et les autres commentateurs expliquent que l'église dont parle ici l'Apôtre n'est pas l'assemblée des fidèles mais le lieu même où ils se réunissaient pour participer au corps de Jésus-Christ. Il est évident qu'il fallait un local destiné à ces réunions, et que s'il faisait partie d'une demeure privée, il en était néanmoins parfaitement distinct par l'attribution sacrée qui en était faite. S. Paul le fait assez entendre, lorsqu'il dit aux Corinthiens : *Est-ce que vous n'avez pas des maisons pour manger? Que celui qui a faim mange dans sa maison*, dit-il encore [2]. *Que les*

1. Convenientibus vobis in Ecclesiam, audio scissuras esse inter vos.... Numquid domos non habetis ad manducandum et bibendum ? Aut Ecclesiam Dei contemnitis ? (*I Cor.*, XI, 18, 22.)
2. Si quis esurit domo manducet. (*Ibid.*, 34.)

femmes se taisent dans les églises; si elles ont quelque chose à dire, qu'elles interrogent leurs maris à la maison [1]. De ces divers textes S. Basile conclut que le mystère de l'Eucharistie ne doit pas être célébré dans une maison ordinaire mais dans l'église, comme les repas ordinaires ne doivent pas être pris dans l'église mais dans une maison privée [2]. Il est vrai que le sens propre du mot *église* est plutôt celui d'assemblée; mais il existe d'innombrables textes des anciens Pères, dans lesquels ce nom est transporté des assemblées elles-mêmes aux lieux où elles se tenaient [3]. »

On pourrait demander ici pourquoi l'on donna le nom d'*églises* à ces maisons de prières [4]. D'où vient qu'on ne leur donna pas plutôt le nom de *temples*, si usité parmi les Juifs et les Gentils? Il était naturel de donner le nom d'*église*, qui signifie *assemblée*, aux lieux où s'assemblaient les fidèles pour prier Dieu tous ensemble, célébrer les saints mystères et y participer. Au contraire, il n'était point naturel de leur donner le nom de *temple*, qui ne leur convenait point dans ces premiers siècles. Premièrement, ils

1. Mulieres in ecclesiis taceant; si quid autem volunt dicere, domi viros suos interrogent. (*I Cor.*, XIV, 34, 35.)

2. Quemadmodum Scriptura nullum vas commune permittit deferri in sancta, ita neque sancta in communi domo perfici, cum ex Dei jussu Testamentum vetus quidquam ejusmodi fieri non sinat. Cum autem Dominus dicat: *Plus quam templum est hic;* Apostolus item : *Numquid enim domos non habetis ad manducandum et bibendum? Quid dicam vobis? Laudabo vos? In hoc non laudo. Ego enim tradidi vobis quod et accepi*, etc. Hinc erudimur non debere neque communem cœnam in Ecclesia edere, aut bibere, neque dominicam cœnam in domo contumelia afficere, præterquam quis, necessitate cogente, locum aut domum puriorem delegerit in tempore opportuno. (S. BASIL. C.ES., *Regulæ brevius tractat.*, reg. CCCX.)

3. Hanc esse significationem hujus vocis valde usitatam constat ex antiquis Patribus et decretis. Nam licet *Ecclesia*, primæva significatione congregationem hominum significet, ut est commune apud Græcos, et notat Cyrill., *Catech.* XVIII, et patet ex illo *Act.*, XIX : *Erat Ecclesia confusa*, tamen inde translata est vox ad significandum locum continentem animatam Ecclesiam, ut ex prædicto loco Pauli notavit August., lib. III *in Levit.*, q. LVII, quæ significatio etiam in testamento veteri reperitur *Judith*, VI : *Et per totam noctem intra Ecclesiam oraverunt.* Unde est etiam illud Tertull., lib. *de Idololatria*, cap. VII : *Ingemens Christianum ab idolis in Ecclesiam venire, de adversaria officina in domum Dei venire.* ubi quam prius Ecclesiam, postea domum Dei appellat, et in sequentibus docet, in illa domo Eucharistiam sumi et distribui. Et ibi Pamelius multa alia loca congerit, tum ejusdem Tertulliani, tum etiam aliorum Patrum, et apud Clement., lib. VI, const. LXI et LXIII, est optimus locus : ibi enim, et illa vox *Ecclesia*, in utraque significatione sæpe utitur, et formam et modum Ecclesiastici templi describit. (SUAREZ, III, disput. LXXXI, sect. I.)

4. Voir BOCQUILLOT, *Traité historique*, etc.

n'avaient pas la figure de ce qui s'appelait *temple* parmi les Juifs et les Gentils. Secondement, ce nom, chez les païens, enfermait en soi l'idée des idoles et du culte qu'ils leur rendaient; il devait donc alors être odieux aux chrétiens, et ils l'avaient effectivement en horreur. En troisième lieu, S. Paul avait dit aux païens d'Athènes que *Dieu qui a fait le monde et tout ce qui est dans le monde, étant le Seigneur du ciel et de la terre, n'habite point dans des temples bâtis par la main des hommes* [1]; il ne fallait donc pas que les chrétiens donnassent le nom de temple aux lieux où ils s'assemblaient, de peur qu'on ne les crût dans la même erreur que les païens.

Nous avons une preuve évidente qu'il en était ainsi dans les reproches qu'on adressait souvent aux chrétiens et dans leurs réponses à de pareils reproches. Les idolâtres leur faisaient un crime de n'avoir ni temples ni autels, et concluaient qu'ils étaient impies et sans religion. Les chrétiens avouaient ingénument qu'ils n'avaient ni autels ni temples; mais ils niaient la fausse conséquence qu'on tirait de là, en faisant voir quel est le culte que Dieu exige de nous, et quels sont les temples où il habite. « Pensez-« vous, disaient-ils, que ce soit pour cacher ce que nous adorons « que nous n'avons ni temples ni autels? Quelle figure ferai-je à « Dieu, si l'homme même est sa figure? Quel temple bâtirai-je à « celui que le monde entier ne peut contenir? Comment enfer-« merai-je une si grande majesté dans un lieu si petit, moi qui « suis logé si au large dans ma maison ? Ne vaut-il pas mieux lui « bâtir un temple dans notre âme, et lui dresser un autel dans « notre cœur où il doit être adoré [2]? »

Ils disaient encore : « Adorons Dieu non dans les temples, mais « dans nos cœurs. Tout ce qui se fait de la main des hommes est « sujet à se détruire : purifions donc ce temple qui ne se souille ni « par la fumée ni par la poussière, mais par de mauvaises « pensées, et qui ne peut être illuminé que par les lumières de la « sagesse et non de celle des cierges allumés [3]. »

1. Deus qui fecit mundum et omnia quæ in eo sunt, hic cœli et terræ cum sit Dominus, non in manufactis templis habitat. (*Act.*, XVII, 24.)

2. Putatis nos occultare quod colimus, si delubra et aras non habemus? Templum quod Deo extruam, cum totus hic mundus ejus opere fabricatus eum capere non possit?.... Nonne melius in nostra dedicandus est mente, in nostro, imo, consecrandus est pectore. (MINUT. FELIX, *in Octav.*)

3. Sit nobis Deus non in templis sed in corde nostro consecratus. Destructi-

On conclurait volontiers de ces textes des anciens Pères qu'il n'y avait point encore d'églises bâties pour les chrétiens et reconnues pour telles par les Gentils au siècle où ils écrivaient ; mais Lactance, que nous venons d'entendre en dernier lieu, ne permet pas de tirer cette conséquence, parce qu'il nous fournit lui-même des preuves que, de son temps, les chrétiens avaient des églises publiques connues des idolâtres [1]. Parlant de la persécution de Dioclétien, qui commença à Nicomédie, où il était avec Galère Maximien, il dit que ces empereurs firent rompre les portes de l'église de Nicomédie et qu'ils la rasèrent après l'avoir pillée. L'église, dit-il, était en un lieu élevé, que l'on voyait du palais. Les deux empereurs, la regardant, délibérèrent longtemps s'il fallait la brûler. La peur qu'un si grand feu ne causât l'incendie d'une partie de la ville retint Dioclétien, et son sentiment fut suivi. Car l'église était environnée de toutes parts de plusieurs grandes maisons. Ils envoyèrent donc des soldats prétoriens qui, marchant en bataille avec des cognées et d'autres instruments, environnèrent l'édifice, et quoiqu'il fût fort élevé, en peu d'heures ils le rasèrent.

Nous voyons clairement dans ce récit de Lactance une église considérable connue des païens, et si haute qu'on la voyait du palais, quoiqu'elle fût entourée de grandes maisons. Eusèbe dit de plus qu'avant cette persécution, on avait bâti des églises dans toutes les villes et que les anciens bâtiments ne pouvant plus contenir le grand nombre des fidèles, il avait fallu en construire de nouveaux. Voici les paroles de cet historien : « Qui pourrait dire « combien de personnes venaient chaque jour faire profession de « la foi? Combien on élevait d'églises dans toutes les villes, et avec « quel concours les peuples rendaient à Dieu leurs hommages? « Les anciens édifices n'étant plus suffisants pour les contenir, il « fallut en faire de nouveaux [2]. » C'est donc un fait certain qu'il y avait plusieurs églises dans le IIIe siècle, nonobstant les persécutions, et qu'elles étaient publiques et connues même des païens. Mais on ne sait pas précisément quand on commença d'en bâtir.

bilia sunt omnia quæ manu fiunt : mundemus hoc templum quod non fumo, non pulvere, sed malis cogitationibus sordidatur ; quod non cereis ardentibus, sed luce sapientiæ illuminatur. (LACTANT., in fine lib. *de Ira Dei.*)

1. LACTANT., *de Mortibus persecutorum,* n. 12.
2. EUSEB., *Hist.,* lib. VIII, cap. I.

Quoi qu'il en soit, les Pères, les écrivains ecclésiastiques de tous les siècles, les conciles, les historiens, tous ceux, en un mot, qui eurent l'occasion de parler des lieux où les fidèles se rassemblaient, sont d'accord sur ce point qu'il existait des édifices particuliers auxquels on donnait les noms d'églises, de temples, de maisons de Dieu, de maisons de prière, où les fidèles se rassemblaient pour offrir le Saint Sacrifice et accomplir les autres fonctions du culte, et, sans entrer dans le détail de citations infinies, nous pouvons dire que ce que nous voyons aujourd'hui de nos yeux exista de tout temps dans la mesure que les circonstances le permettaient. Il y a loin sans doute des humbles chapelles des catacombes où se réunissaient les chrétiens des premiers siècles, à nos merveilleuses et immenses cathédrales; mais c'était toujours le lieu consacré à l'oblation du très saint et très adorable sacrifice de l'Eucharistie [1].

On ne voit pas, du reste, pourquoi il en serait autrement. Élever les temples pour la célébration du culte divin n'a rien de mal en soi ; au contraire, c'est un acte saint et parfaitement en rapport avec les exigences de la droite raison ; rien n'indique qu'il ait été interdit de le faire dans la Loi nouvelle, et ces édifices sacrés ne sont pas moins nécessaires à la religion chrétienne qu'à toute autre religion. Le premier soin de toute agglomération d'hommes, dès qu'elle a connu l'existence de Dieu, a été de lui élever un temple ; mais ce qui montre surtout qu'il est bien de le faire, c'est l'ordre que Dieu donna dans l'Ancien Testament, de lui en consacrer un. Les Manichéens prenaient même occasion de ce commandement pour prétendre que le Dieu qui tira les Israélites de l'Égypte et

1. Pour l'indication des auteurs à consulter, voir Suarez, comme ci-devant. Les *Constitutions apostoliques* nous donnent la description des églises des premiers siècles. L'auteur s'adresse à l'évêque et lui dit :

Cum ecclesiam Dei convocas, tanquam magnæ navis gubernator, jube cum omni prudentia congregari, præcipiens diaconis, velut nautis, ut loca fratribus tanquam navigantibus valde accurate et honeste disponant. Ac primum quidem sit ædes oblonga, orientem versus, navi similis. Sit solium episcopi in medio positum, et ex utroque ejus latere sedeant presbyteri, et astent diaconi succincti, et expediti sine multa veste ; sunt enim illi similes nautis, hi illis qui per foros navis cursitant. Adolescentes quidem seorsum sedeant, si locus sit ; si autem non sit, stent. Ætate vero provecti ordine sedeant ; pueros autem stantes patres et matres eorum suscipiant. Rursus adolescentulæ seorsum, si fuerit locus ; si vero non fuerit, post mulieres locentur. Nuptæ jam et matresfamilias item seorsum ; virgines autem et viduæ et anus, primæ omnium stent aut sedeant. (*Const. apost.*, lib. II, cap. LVII.)

qu'ils adorèrent n'était pas le vrai Dieu. Mais S. Augustin leur répond que le même Dieu qui avait ordonné d'élever le temple de Jérusalem en avait aussi pris la défense et protégé l'honneur, en disant de lui que c'était *sa maison, la maison de prière : Domus mea domus orationis est.* S. Ambroise, parlant des louanges que recevait le centurion de l'Évangile (*Luc.*, VII) parce qu'il avait construit une synagogue pour les Juifs, fait cette réflexion : « Celui qui a édifié une synagogue mérite d'être considéré par le « Seigneur : combien le sera plus encore celui qui a construit une « église [1] ! » Élever une église, un temple en l'honneur de Dieu, c'est donc accomplir un acte de piété et de religion ; c'est, de plus, répondre à un véritable besoin, car il est extrêmement utile, ou plutôt indispensable qu'il y ait des lieux, des édifices ainsi consacrés au culte du Seigneur. Il n'y a, pour s'en convaincre, qu'à se rendre compte des diverses nécessités auxquelles répondent ces édifices destinés au culte du Seigneur.

Les édifices consacrés au culte le sont premièrement et avant tout, pour que le Saint Sacrifice y soit offert. Ils doivent servir, en second lieu, pour l'administration des sacrements, pour les réunions des fidèles et la prière en commun, pour les instructions et les lectures publiques, pour y garder précieusement les reliques des martyrs et des autres saints, et leur rendre un culte particulier, enfin pour servir autant que possible de lieu de sépulture aux fidèles. La pratique de la sainte Église, depuis les premiers siècles jusqu'à nos jours, ne permet de mettre en doute aucun de ces usages pour lesquels nos temples sont érigés.

Le sacrifice a toujours été l'acte solennel par excellence du culte que l'on rend à Dieu. Cet acte visible et sacré demande, à moins d'impossibilité, à n'être pas accompli dans le premier endroit venu ; il faut un lieu saint, un lieu qui ne soit pas exposé aux profanations de tous les instants, un lieu qui se ressente de la grandeur des mystères dont il doit être le théâtre. Les païens eux-mêmes l'avaient compris et ils élevaient des temples pour offrir des sacrifices à leurs fausses divinités. Quand Dieu eut délivré son peuple de la servitude d'Égypte, il ordonna à Moïse de construire le tabernacle destiné à servir de temple dans le désert et plus tard dans la terre promise, jusqu'au temps où les circonstances permettraient à Salo-

1. Commendatur a Domino qui ædificavit synagogam ; quanto magis commendandus est, qui ædificavit ecclesiam. (S. AMBROS., serm. LXXXVIII.)

mon d'ériger enfin, à la gloire du Seigneur, le temple de Jérusalem, la merveille du monde.

Si les païens sentaient le besoin de temples pour offrir des sacrifices à leurs vaines idoles, si Dieu lui-même ordonnait à David et à Salomon de lui en élever un dans lequel seul il serait permis de lui offrir des sacrifices, il faut bien que nous ayons aussi des temples, nous qui possédons le sacrifice par excellence dont les autres n'étaient que d'imparfaites images, nous dont les prêtres immolent chaque jour, dans toutes les régions que le soleil éclaire, la victime immaculée qu'annonçait le prophète Malachie. Aussi en avons-nous et voyons-nous ce nom de temple donné à nos églises par les conciles, les Pères et les écrivains ecclésiastiques de tous les siècles [1].

Il n'y a pas de temple sans sacrifice et il n'y a pas de sacrifice sans autel. Ce qui frappe d'abord les regards dans nos églises, c'est l'autel, parce qu'elles sont les temples destinés à l'immolation quotidienne de l'Agneau de Dieu voilé sous les espèces eucharistiques. C'est vers l'autel que tout converge, il est le centre de tout, comme le divin sacrifice auquel il sert est le centre et la base de tout le culte que nous rendons à Dieu. L'église peut être pauvre comme l'étable de Bethléem, ou, avec de vastes proportions, offrir à l'admiration de tous des merveilles d'architecture, d'art et de

1. Templum dicit quamdam habitudinem ad sacrificium : ob eam enim causam, sicut sacrificium soli Deo offertur, ita et templum illi soli proprie dicatur, ut ex Augustino supra dictum est, qui idem habet epist. XLIX, q. III; et libro contra serm. Arianorum, cap. XX ; sed Ecclesiæ christianorum eriguntur ut sint vera templa Deo dicata : ergo eriguntur ut in eis sacrificium offeratur. Minor constat ex modo loquendi sanctorum omnium, qui eo nomine nostras ecclesias appellant, ut supra ex Hilario notavi, et idem habet Ambros., lib. II *de Officiis,* cap. II et cap. XXVIII, vocat templum Dei et aulam Domini. Augustinus, citatis locis, et VIII *de Civitate Dei,* cap. XXVII, de Christianis loquens dicit non erigere templa martyribus, sed Deo, quia non sacrificant martyribus, sed unum inquit Deo illic offertur sacrificium christianorum; Idem, serm. CCLXII et CCLV de tempore. Et eodem modo loquitur Hieronym., in cap. VII *Jerem.*, et Salvianus, lib. IV *de Providentia, Ecclesia,* inquit, potius *templum;* Euseb., lib. III *de Vita Constantini,* cap. XXIX, XXX et LXIII ; et Nicephorus, lib. *Histor.,* cap. XXXIX de Philippo et Bartholomæo refert, in Syriæ et Asiæ civitatibus templa construxisse, et cap. XL, XLI et XLII, idem refert de Thoma, Andrea, et Matthæo in suis regionibus. Chrysostomus, hom. XVIII *in Acta,* hortatur fideles ad templa Christo extruenda. Idem, hom. *Quod Christus sit Deus,* et eodem modo loquitur, LI in Matth. et Basil., Ps. CXIV, et Nazianz., orat. XI in Gorgoniam sororem, et Gregor. Nyssen., orat. penult. in Theod. Martyrem, etc. (SUAREZ, III, disp. LXXXI, sect. 1.)

richesse ; ce qui lui donne le caractère d'église, de temple du Seigneur, c'est l'autel ; sans lui le reste ne serait rien ; avec lui l'humble chaumière que les missionnaires construisent de leurs mains, au milieu de peuplades sauvages, est véritablement la maison et le temple de Dieu.

Cependant le sacrifice n'est pas le seul acte de religion que nous ayons à remplir ; les autres qui se rattachent à lui n'exigent pas moins impérieusement un lieu propre à les accomplir. Ils sont saints ; par conséquent ce lieu doit être saint. Pourquoi en chercher un autre que celui où l'adorable Victime s'immole chaque jour ? Et si, par impossible, on ne voyait pas de graves inconvénients à célébrer nos saints mystères dans le premier endroit venu, pourquoi ne pas profiter, pour le faire, des lieux consacrés que les autres actes du culte exigent ?

Aussi voyons-nous dès l'origine tout le culte divin se concentrer dans nos églises. Avec l'autel où s'offre le sacrifice, il y a le baptistère, où les néophytes sont régénérés dans les eaux sacrées du Baptême et deviennent ainsi dignes d'assister et de participer au sacrifice de la messe. Il y a la table de communion, où les fidèles reçoivent le pain de vie ; il y a le tribunal de la Pénitence, où ils obtiennent le pardon de leurs fautes. Il y a la chaire de vérité, d'où le ministre de Dieu leur fait entendre les leçons de l'Évangile.

S. Paul nous montre les fidèles de Corinthe se rassemblant dans leur église pour participer au sacrement de l'Eucharistie comme on le fait de nos jours. La distribution de cet adorable sacrement serait-elle possible sans église ? Serait-il possible de le conserver pour la communion en viatique des mourants, pour les autres besoins du culte et pour la légitime satisfaction de la piété des fidèles ? Les autres sacrements pourraient avec plus de facilité être donnés, même dans des lieux communs et profanes : mais n'est-il pas plus digne de leur sainteté et du respect qui leur est dû, qu'on les confère et les reçoive, autant qu'il est possible, dans un lieu particulièrement consacré au culte de Dieu ? Il faut donc des églises.

Il en faut aussi pour les prières publiques. Notre-Seigneur Jésus-Christ, rappelant les paroles du prophète Isaïe, disait du temple de Jérusalem : « Ma maison sera appelée une maison de « prière : *Domus mea domus orationis vocabitur ;* » les Juifs s'y rassemblaient pour prier.

Au jour de l'inauguration solennelle de ce temple, le roi Salomon avait demandé à Dieu qu'il daignât exaucer les prières qui lui seraient adressées dans son enceinte, et Dieu l'avait promis. Il avait dit : *Mes yeux seront ouverts et mes oreilles attentives à la prière de celui qui priera en ce lieu, car j'ai choisi et j'ai sanctifié ce lieu afin que mon nom y soit à jamais, et que mes yeux et mon cœur y demeurent tous les jours* [1]. La promesse de Dieu était conditionnelle, et les églises chrétiennes ont recueilli l'héritage dont fut dépouillé le temple de Jérusalem à cause de l'infidélité des Juifs. Nous n'avons pas moins besoin que ces derniers de prières privées et publiques, et il nous fallait comme à eux des lieux particulièrement destinés à présenter nos louanges et nos supplications au Seigneur. Lorsque les disciples de Jésus-Christ étaient encore peu nombreux, ces lieux consacrés à la prière étaient peu vastes et recevaient le nom d'*oratoires* ou de *maisons de prières*. A mesure que le nombre des fidèles augmenta, il fallut leur donner de plus grandes proportions, et la coutume se généralisa de les appeler *églises*. Cependant S. Augustin se sert encore parfois du mot *oratoires* en parlant des églises.

Sans doute on peut prier en tout lieu et il est bien de le faire, n'importe où l'on soit, puisque Jésus-Christ nous a recommandé la prière continuelle : *Il faut toujours prier et ne jamais se lasser* de le faire, nous dit-il, et S. Paul donne le même avis : *Priez sans interruption*. Dans l'Évangile de S. Matthieu il est aussi recommandé à chacun de se renfermer chez soi pour prier : *Entrez dans votre chambre, et la porte fermée, priez votre Père en secret*. Mais ces précieuses recommandations ne sont que des conseils qu'il faut s'efforcer de suivre, autant que le permettent les circonstances et la faiblesse humaine. Il n'en est pas moins vrai que la prière faite en commun, comme celle des apôtres après l'Ascension en attendant la venue du Saint-Esprit, jouit d'une grande puissance auprès de Dieu, surtout si elle est faite dans un lieu spécialement consacré à ce pieux usage. On y prie avec plus de dévotion, comme le remarquaient S. Chrysostome et S. Basile. Cela vient-il de la disposition et de l'ornementation particulière

1. Oculi quoque mei erunt aperti et aures meæ erectæ ad orationem ejus qui in loco isto oraverit. Elegi enim et sanctificavi locum istum ut sit nomen meum ibi in sempiternum, et permaneant oculi mei, et cor meum ibi cunctis diebus. (*II Paral.*, VII, 15, 16.)

des lieux choisis pour ces pieuses assemblées? Faut-il l'attribuer à l'édification mutuelle qui en résulte? L'une et l'autre cause y contribuent, mais au-dessus d'elles il y a la promesse de Dieu qui s'est engagé à exaucer les prières qui lui sont adressées dans son temple. On s'y sent plus parfaitement en la présence de Dieu parce qu'on est dans sa maison, dans le lieu où il accomplit les œuvres les plus excellentes de sa miséricorde et de sa grâce. De plus il ne faut pas oublier qu'outre les prières privées il doit exister dans l'Église une prière publique, et que l'accomplissement de ce devoir, l'offrande de ce sacrifice de louanges au Seigneur, exige un lieu qui lui soit particulièrement consacré. Quel peut-il être, sinon celui où l'on offre à Dieu le sacrifice de la messe, sacrifice de louanges par excellence, comme l'indique son nom, *Eucharistie?* Les mêmes ministres de Dieu chargés de lui offrir ce double sacrifice ont besoin, pour le faire et pour y convier le peuple, d'un lieu bien en rapport avec cette double destination.

Le peuple chrétien doit entendre la parole de Dieu ; ses pasteurs sont chargés de l'instruire, de l'exciter à marcher dans la voie du bien, de le reprendre lorsqu'il s'en écarte : où le feront-ils s'ils n'ont pas un lieu d'assemblée? et quel lieu sera plus favorable que celui consacré à la célébration des offices divins? Aussi Tertullien dit-il dans son Apologie (chap. XXXIX), que les fidèles s'assemblent dans l'église, premièrement pour la prière, et en second lieu pour écouter les instructions qui leur sont faites. Les Pères nous montrent souvent les églises servant à ces divers usages, la prière, l'oblation du Saint Sacrifice, la participation aux mystères sacrés, l'instruction et l'édification des fidèles, par des instructions ou de pieuses lectures. Il le fallait bien dans les premiers siècles comme il le faut de nos jours. On ne peut pas instruire chacun des fidèles en particulier, ni leur donner tous les avis qui leur sont nécessaires ; il a fallu de tout temps prêcher la parole de Dieu, comme Jésus-Christ l'a ordonné à ses apôtres, mais on ne peut pas toujours le faire dans les rues et sur les places publiques ; des lieux d'assemblée sont indispensables, et il n'en est pas de plus propres à l'enseignement de la religion que ceux où s'accomplissent les principales fonctions du culte. Il y a des palais pour rendre la justice, des écoles pour enseigner les connaissances humaines ; pourquoi n'y aurait-il pas des églises pour que Dieu y fasse connaître ses lois, qu'il y exerce sa justice toute miséri-

cordieuse et qu'il y enseigne la science de ses grandeurs et de ses mystères ?

Les églises servent encore à conserver et à honorer les reliques des saints et des martyrs ; aussi S. Augustin les appelle-t-il quelquefois *Mémoires des martyrs*, et les autres Pères usent d'expressions analogues. Le cinquième concile de Carthage (can. 14) décréta que nulle église ne serait dédiée sous le nom d'un martyr si elle ne possédait pas ses restes précieux, ou si l'on n'avait des preuves certaines qu'il eût habité le lieu où l'église était construite, ou qu'il y eût enduré le martyre.

Suarez fait remarquer ici que ce qui est vrai des martyrs l'est aussi des autres saints. On conservait précieusement et on honorait leurs reliques dans des églises qui portaient leurs noms. Les Pères ne parlent généralement que des martyrs, parce que leur genre de mort équivalait à la canonisation, tandis que pour les simples confesseurs, il fallait une sainteté tout à fait éminente, à l'abri de toute contestation, et de longues années s'écoulaient ordinairement, comme de nos jours, avant qu'il fût permis de les honorer d'un culte public. S. Grégoire, dans ses *Dialogues*, parle de deux églises construites par S. Benoît, l'une en l'honneur de S. Jean et l'autre en l'honneur de S. Martin, évêque de Tours. Partout aussi s'élevaient d'innombrables églises en l'honneur de la sainte Vierge. C'était à Dieu que l'on érigeait ces églises ou ces temples, mais on le faisait en l'honneur des saints dont les reliques y étaient conservées, ou dont on voulait particulièrement glorifier le souvenir et les vertus. « Nous ne bâtissons pas des « temples à nos martyrs comme à des dieux, » disait S. Augustin. « mais des monuments commémoratifs comme à des hommes « morts, dont les âmes vivent auprès de Dieu [1]. » Rien en cette conduite ne déroge au culte suprême dû à la divinité ; au contraire, Dieu est honoré d'une manière plus parfaite, en même temps que les saints le sont selon leur mérite. Leurs reliques, trésor sacré, ne peuvent être renfermées dans des lieux plus dignes d'elles. Ajoutez que souvent nous implorons le secours des saints dans nos prières, et que les orateurs sacrés doivent faire entendre leurs louanges et redire au peuple chrétien les admirables exemples

1. Nos martyribus nostris non templa, sicut Diis, sed memorias, sicut hominibus mortuis, quorum spiritus apud Deum vivunt, fabricamus. (S. August., *de Civit. Dei*, lib. XXII, cap. x.)

qu'ils ont laissés. Où le ferait-on mieux que dans des temples consacrés en leur nom, au Dieu qu'ils ont aimé jusqu'à vivre et mourir pour lui ?

Enfin les églises étaient (car aujourd'hui elles ne le sont plus que par de très rares exceptions) des lieux de sépulture pour les fidèles défunts. « Personne, dit S. Ambroise, ne peut trouver mal « que l'on ait élevé un temple au Seigneur, personne ne peut s'in« digner parce qu'un large espace a été réservé pour l'inhumation « des restes des fidèles [1]. » Cependant dès les premiers siècles, il fut interdit, par respect pour le lieu saint, de creuser les tombes des fidèles dans l'enceinte même des églises; on le fit à l'ombre de leurs murailles, dans les cimetières qui les entouraient; il n'y avait d'exception que pour les évêques, les abbés, quelques autres prêtres et quelques fidèles dont le mérite particulier ou le rang justifiaient cette faveur [2]. On comprend combien il est avantageux aux fidèles défunts que leurs corps soient ensevelis dans l'église, ou au moins dans le cimetière qui l'entoure. Si leurs âmes sont en purgatoire, elles ont une part plus abondante au fruit du Saint Sacrifice et à tous les actes du culte, à toutes les prières publiques qui se font dans le lieu saint; on peut les regarder encore, jusqu'à un certain point, comme faisant partie de l'assistance. Si elles sont déjà en possession de la gloire, elles ont droit à l'honneur que l'on fait à leur dépouille mortelle. En tout cas, il est juste que des corps qui ont été les temples de l'Esprit-Saint et qui sont destinés à la résurrection glorieuse, soient traités avec la vénération que réclament les choses saintes.

On voit par là combien il est utile et nécessaire que des temples soient élevés pour y célébrer la messe et pour satisfaire aux autres exigences de notre sainte religion.

L'objection de ceux qui disent que Dieu est esprit et qu'il ne convient pas d'honorer un pur esprit dans des espaces limités, dans des églises quelles qu'elles soient, ne signifie rien. Sans doute Dieu n'a pas besoin pour lui-même de nos temples; c'est nous qui en avons besoin. Nous sommes composés de corps et d'âme, et si

1. Nemo potest accusare, quod templum Dei ædificatum est; nemo potest indignari, quia humandis fidelium reliquiis spatia laxata sunt. (S. AMBROS., lib. II *de Officiis,* cap. XVIII.)

2. Nullus mortuus intra Ecclesiam sepeliatur, nisi episcopi aut abbates, aut digni presbyteri, aut fideles laici. (*Conc. Mog.*, cap. LII.)

nos âmes, en leur qualité de substance spirituelle, peuvent être indifférentes à l'espace et aux choses extérieures, elles ne le sont pas en réalité à cause de leur union avec le corps. Que sauraient-elles? que feraient-elles sans les sens? Et les sens leur communiqueraient-ils quelque chose s'ils n'étaient pas eux-mêmes frappés par les objets extérieurs? De plus Dieu est le maître souverain du corps aussi bien que de l'âme; il a donc droit à ses hommages; il a droit à un culte extérieur et corporel qui doit être rendu dans un lieu approprié à la nature du corps qui le rend. Il faut adorer Dieu en esprit et en vérité, mais il ne faut pas moins l'adorer visiblement et dans des lieux consacrés à son culte. Dans la céleste Jérusalem, dans l'Église triomphante, il n'y aura pas de temple, selon la parole de l'Apocalypse : *Et templum non vidi in ea* [1], mais l'Église militante ne peut s'en passer, pour l'oblation du Saint Sacrifice, l'administration des sacrements, l'instruction des fidèles, la prière publique et tout ce qui concerne le culte qu'il faut rendre à Dieu. Aussi *les assemblées* des fidèles adorant le Seigneur, et la désignation d'un lieu déterminé pour y accomplir les choses saintes, sont-elles aussi anciennes que la foi en Dieu. Tout chrétien fidèle aime à fréquenter son église; car on y célèbre non le culte des œuvres extérieures, des formes vides et de la lettre morte, mais le culte de l'adoration en esprit et en vérité auquel la foi convie tous les fidèles. Ils disent avec David : « Seigneur, « que j'aime la gloire de votre maison et le lieu où règne votre « majesté souveraine! *Domine, dilexi decorem domus tuæ et* « *locum habitationis gloriæ tuæ.* » (*Ps.* XXV, 8.)

II.

DÉDICACE ET CONSÉCRATION DES ÉGLISES

Les principaux objets employés au culte du Seigneur doivent être sanctifiés, bénits, consacrés : telle a toujours été la pratique du christianisme; il pourrait donc sembler inutile de démontrer que les églises destinées aux cérémonies les plus augustes du culte ont besoin d'une consécration particulière. Cependant des hérétiques ont trouvé abusive cette consécration; ils ont dénoncé comme une superstition condamnable, empruntée aux Gentils et aux Juifs, les

1. *Apoc.*, XXI, 22.

cérémonies qui inaugurent le culte de Dieu dans un nouvel édifice. Nous devrons donc nous arrêter un moment à montrer l'inanité de leurs attaques. L'esprit de contradiction auquel ils obéissent ne leur a pas permis de considérer qu'elles ne se justifient par aucun motif sérieux. L'inauguration solennelle, ou la dédicace des lieux destinés aux cérémonies du culte remonte à la plus haute antiquité. On l'a toujours faite avec toute la pompe et l'éclat que permettaient les circonstances ; on en a célébré l'anniversaire par une fête particulière, qui s'est étendue à toute l'Église, pour la dédicace de plusieurs des temples les plus anciens et les plus vénérables. Il en est ainsi pour la basilique du Très-Saint-Sauveur, pour celle de S. Pierre et S. Paul, pour celle de Sainte-Marie-Majeure. Le Bréviaire et le Missel romain contiennent un office particulier et une messe pour la dédicace et l'anniversaire de la dédicace des églises, et pour l'octave de cette fête. On peut, sans chercher ailleurs, trouver dans cet office de magnifiques passages des Pères de l'Église, de S. Augustin et de S. Jean Chrysostome en particulier, qui montrent avec quelle piété on la solennisait. S. Augustin a laissé quelques sermons sur ce sujet ; nous en avons six de S. Bernard, un de S. Jean Chrysostome, un de S. Grégoire de Nazianze. S. Gaudence, dans un traité sur la dédicace, parle d'une réunion de plusieurs évêques qui avait eu pour objet celle d'une église ; Sozomène rapporte quelque chose de semblable [1] ; Eusèbe décrit la pompe et les cérémonies de la dédicace de quelques églises, par exemple de celle de Jérusalem. On pourrait citer de nombreux témoignages du IVe siècle.

Rien de plus conforme au sentiment religieux ou plutôt à la vertu de religion que la dédicace solennelle des églises. Lorsqu'un édifice doit servir à l'exercice du culte, à l'accomplissement des grands mystères de notre sainte religion en présence du peuple chrétien et au nom de toute l'Église, ne convient-il pas que le peuple tout entier prenne part à l'acte solennel qui inaugure ce culte ? Ne faut-il pas qu'il en soit témoin, qu'il y concoure au moins par le consentement qu'il y donne et la joie qu'il en témoigne?

Que pourrait-on objecter contre la solennelle dédicace des églises? Peut-être que les Juifs et les Gentils eux-mêmes avaient

1. Lib. IV, cap. XIII.

célébré la dédicace de leurs temples? Mais qu'importe qu'ils l'eussent fait, si tous les anciens Pères trouvaient bon que l'Église le fît aussi. Les Juifs avaient eu raison d'accomplir avec un éclat extraordinaire la dédicace du temple de Jérusalem ; les merveilles dont elle fut accompagnée le prouvent suffisamment. Ils eurent raison aussi de célébrer l'anniversaire de ce grand acte, aussi longtemps que leur temple fut véritablement la maison de Dieu parmi les hommes. Les Gentils étaient guidés par la raison naturelle et par un instinct religieux louable en soi, s'il ne l'était pas dans son application. L'Église a bien fait d'imiter leur exemple, parce qu'il ne s'agit pas d'une cérémonie figurative, mais d'un acte moral que la raison naturelle inspire, aussi bien que la religion et la reconnaissance; car Dieu nous accorde une grande grâce en permettant que nous ayons des lieux particulièrement dédiés à son culte [1]. En même temps, c'est pour nous l'occasion de montrer que nous avons à cœur de l'honorer dignement. Enfin le Seigneur a déclaré que sa maison est une maison de prière ; il nous entend de partout, mais il écoute avec plus de bienveillance, et, si l'on peut parler ainsi, avec plus d'attention, les prières qui lui sont adressées dans les lieux consacrés à son culte, ainsi qu'il le déclarait lui-même à Salomon pour le temple de Jérusalem : *Mes yeux seront ouverts et mes oreilles attentives à la prière de celui qui priera en ce lieu* [2]. Il est donc bien, en soi, de célébrer avec solennité la dédicace des églises et autres lieux consacrés au culte du Seigneur, et il n'y a rien, dans cette pieuse pratique adoptée par l'Église, qui soit contraire à quelque loi divine ou humaine.

Mais les édifices où doivent s'accomplir les cérémonies du culte chrétien, et particulièrement l'oblation du très saint sacrifice de l'Eucharistie, ont besoin de quelque chose de plus qu'une simple dédicace, telle que celle du temple de Jérusalem. Il convient et il est nécessaire qu'ils soient consacrés et bénits.

1. Nam si illi suis falsis Diis, deceptoriisque cæremoniis sua templa sacrabant, multo magis nos templa nostra et altaria nostræ religionis indicia Deo Salvatori nostro per illibata et vera sacramenta dedicare curemus, ut cum nostræ devotionis officiis divinæ Majestati placeamus, et ipse nos semper invisere, et mansionem sibi in nobis facere dignetur, qui per prophetam dicit : Pavete ad sanctuarium meum. (Walafrid Strabo, *de Rebus eccles.*, cap. ix.)

2. Oculi quoque mei erunt aperti, et aures meæ erectæ ad orationem ejus qui in loco isto oraverit. (*II Paral.*, vii, 15.)

L'usage de la consécration des églises est d'une haute antiquité. Le cardinal Bona [1] admet qu'elle soit d'institution apostolique, tout en faisant observer que certains auteurs ont attribué cette institution au pape S. Évariste, qui régna de l'an 112 à 121. S. Basile, mort en 379, recommande de ne pas célébrer les mystères dans des lieux non consacrés [2], ce qui fait supposer une pratique antérieure. Mais nous n'avons de preuves certaines et historiques de l'usage de la consécration des églises qu'à partir du temps où Constantin le Grand donna la liberté à l'Église. Dès lors la consécration se fit avec solennité. Il n'est pas vraisemblable que l'antiquité chrétienne ne se soit pas conformée à cet égard aux usages traditionnels de l'ancienne alliance; on ne peut croire que les chrétiens restèrent en arrière des Juifs et des idolâtres eux-mêmes, pour consacrer le lieu de leurs réunions religieuses, d'ailleurs si vénérables à leurs yeux.

« Les cérémonies de cette consécration, dit un savant docteur allemand [3], se développèrent peu à peu; elles atteignirent leur forme complète et dernière dans le *Pontifical romain*. On voit, dans une lettre de S. Ambroise à sa sœur, combien, dès le IVe siècle, on estimait, sous ce rapport, le rite de l'Église romaine [4]. Nous pouvons conclure de là, entre autres, que le dépôt des reliques était une des conditions et des cérémonies principales, auxquelles s'ajoutaient, d'après Grégoire Ier, qui veut que les églises soient consacrées avec des cérémonies *convenables* [5] : 1° l'aspersion du temple avec de l'eau bénite; 2° d'après d'autres, diverses onctions et prières, parmi lesquelles, dans les sermons 336 et 337 de S. Augustin, le psaume CIX est nommé; 3° d'après le Sacramentaire de Grégoire, la double inscription de l'alphabet latin. Nous trouvons le rite de l'ancienne Église fixé dans le Sacramen-

1. BONA, *Rer. liturg.*, lib. I, cap. XIX.

2. Periculum est quoque ne nos præter locum mandatum conficiamus, maxime si sacerdotii mysteria celebremus in profanis locis, cum ejusmodi res contemptum ostenderet in celebrante, et alii esset offendiculo pro alia variaque affectione, ob diversam multorum in harum rerum cognitione infirmitatem. (S. BASIL., *de Baptismo*, lib. II, q. VIII, n. 2.)

3. FRICK, *Dict. encycl. de la théol. cathol.*, au mot *Dédicace*.

4. Cum ego basilicam dedicare vellem, multi tanquam uno ore interpellare cœperunt : sicut in Romano, sic basilicam dedices ? Respondi : Faciam si martyrum reliquias invenero. (S. AMBROS., epist. ad sororem suam *Marcell.*, epist. XXII.)

5. Lib. XIV, epist. XVII.

taire de Grégoire, les cérémonies successivement arrêtées dans les rituels (*ordo*) dont Martène a fait une collection provenant de diverses époques et de divers diocèses.

« En général, dans tous ces rituels, ce sont les mêmes cérémonies ; seulement les psaumes, les antiennes, les oraisons diffèrent. Le Pontifical romain a conservé les anciens usages, en ajoutant quelques parties et en modifiant quelques autres.

Martène dit bien à ce sujet : « Parmi tous les usages solennels « de l'Église institués pour nourrir la piété des fidèles, peu de « rites surpassent celui de la dédicace. Qu'on considère l'objet de « la consécration, ou la foule des cérémonies usitées, ou la dignité « des ministres de l'autel, tout respire la sainteté, tout exhale « l'esprit de la religion chrétienne qui enlève merveilleusement « le cœur aux pensées terrestres pour le transporter au ciel. »

« Le rite de l'Église grecque, qui, sauf l'encensement de l'église et l'onction des murailles ou des colonnes, se restreint presque tout entier à la consécration de l'autel, manque de la grandeur et de la richesse du rite et des symboles de l'Église catholique. »

Aujourd'hui les cérémonies essentielles de la consécration d'une église se font de la manière suivante [1]. D'abord, l'évêque, qui est l'envoyé du Seigneur, bénit l'eau dans le vestibule ; il implore ensuite l'assistance de l'Église triomphante par la récitation des litanies des saints, fait une première fois le tour de l'église, asperge l'extérieur de l'édifice qui est encore profane, et le consacre au nom de la sainte Trinité. Dans l'intérieur de l'église, douze cierges brûlent devant autant de croix représentées sur les murs. Ils désignent les douze apôtres qui se sont dispersés dans l'univers encore plongé dans les ténèbres, pour y répandre la lumière de l'Évangile. Dans l'église même on ne trouve que le diacre, qui désigne le fort armé dont parle l'Évangile ; car le corrupteur de l'ancien monde est encore puissant, mais le Christ, qui est plus fort que lui, survient, pour prendre possession de ce que l'autre avait usurpé, et pour écraser la tête du serpent. En revenant, l'évêque frappe avec la crosse, qui est le sceptre de sa puissance, sur les poteaux de la porte qui est encore fermée, en récitant ces paroles du psaume XXIII : *Élevez vos portes, vous qui êtes puissants ; que les portes éternelles s'ouvrent, et le roi de gloire entrera,* » c'est-

1. Voir KREUSER, *le Saint sacrifice de la messe,* ch. XI, *de la Consécration des églises*, traduit par l'abbé A. THIERRY.

à-dire Jésus-Christ qui règne non seulement dans le ciel mais aussi sur la terre et dans les enfers. L'église est fermée, et le diacre qui se trouve dans l'intérieur demande : « Qui est ce roi de gloire? » L'évêque répond : « Le Seigneur plein de force et de puissance, le « Seigneur qui est puissant dans le combat livré à l'ennemi éter-« nel, qui désormais ne doit plus régner dans son église. » L'évêque fait encore deux fois le tour de l'église pour la bénir, la consacrer et implorer l'assistance de Dieu. On en ouvre ensuite la porte, et après en avoir marqué le seuil du signe de la croix, l'évêque entre dans l'intérieur qu'il bénit en répétant les paroles du Seigneur : « *Que la paix soit dans cette maison,* » car le Seigneur donna au monde sa paix qui n'est pas celle que donne le monde. Il se prosterne ensuite contre terre, et prie comme Jésus-Christ au Jardin des Olives. Il ne dit pas ainsi qu'à l'ordinaire : « Que le « Seigneur soit avec vous, » car ce lieu n'appartient pas encore au Seigneur, puisqu'il a besoin d'être consacré à cet effet. On invoque le Saint-Esprit et tous les saints, et comme le christianisme et la doctrine de la croix furent principalement annoncés dans la langue latine et dans la langue grecque, on répand en forme de croix, sur les dalles de l'église, des cendres ou du sable, sur lequel l'évêque trace l'alphabet grec et l'alphabet latin. Il trace d'abord l'alphabet grec, de gauche à droite, en allant du sud-ouest au nord-est, et l'alphabet latin de gauche à droite, en partant du sud-est. De cette manière, les deux alphabets se présentent sous la forme d'une croix, telle que la figura Jacob en étendant les mains sur Éphraïm et Manassé, parce que les deux Églises d'Orient et d'Occident, par leur union, n'en forment qu'une seule, et que cette union se fait dans la croix, comme celle des deux Testaments se fit au moment où le Sauveur s'écria sur le Calvaire : *Tout est consommé.* Après cette cérémonie on commence la consécration proprement dite, en implorant le secours du Seigneur (*Deus, in adjutorium meum intende*) et en chantant le *Gloria Patri*, à l'exclusion de l'*Alleluia*, qui est un cri d'allégresse ; car le démon n'est pas encore expulsé, et la cité de Dieu n'est pas encore solidement fondée. On mêle de l'eau avec du vin et l'on ajoute à ce mélange du sel et des cendres. L'eau et le vin désignent les deux natures dans le Seigneur : le sel, comme préservatif contre la corruption, désigne la sagesse de Dieu, et les cendres, la pénitence qui est le point fondamental de la morale chrétienne. C'est avec cette eau que l'évêque commence à

expulser l'ennemi du salut et qu'il bénit l'édifice, puis il consacre par la croix les portes d'entrée en haut et en bas, ainsi que le milieu et les quatre coins de l'autel, pour signifier que le monde, dans toutes les directions, a été délivré du péché par le Seigneur Comme le Saint-Esprit doit régner dans l'église avec ses sept dons, on asperge aussi sept fois l'autel ; ensuite on traverse trois fois l'intérieur de l'église et l'on continue à expulser les ennemis du salut en chantant des psaumes et en aspergeant les murs. Après la consécration des murs, on bénit dans toutes les directions les dalles de l'église ; ensuite on se rend à l'autel, on prépare le mortier et l'on verse le reste de l'eau bénite précisément au côté de l'autel, qui est la source de toutes les grâces et le but de toute construction d'église. L'autel ne devient chrétien que par les reliques d'un martyr ou par une particule de la sainte croix du Sauveur, le roi des martyrs. On renferme dans la table du sacrifice les saintes reliques, et souvent de très petites parcelles seulement ; ce n'est que lorsque le martyr, après avoir reçu l'onction du Saint-Chrême, se trouve placé dans son tombeau, sur la pierre de l'autel, que l'on peut donner à celui-ci le nom d'autel chrétien. On l'essuie alors avec du linge blanc, qui n'arrive à cette blancheur qu'après avoir été broyé et travaillé, comme le Seigneur n'est arrivé à sa gloire qu'après avoir enduré les souffrances et la mort. On le bénit ensuite et on l'encense, afin de le rendre propre au sacrifice, puis on l'oint avec l'huile des catéchumènes et le Saint-Chrême, car il y a une double onction, celle du sacerdoce et celle de la royauté, et l'Église reçoit toujours l'onction du Saint-Esprit. Lorsque la consécration de l'autel est terminée, on fait aussi l'onction sur les douze croix qui se trouvent sur les murs ; le Seigneur a pris possession de sa demeure ; on se met à préparer les vases sacrés, à couvrir l'autel, à allumer les cierges, puis on offre le sacrifice mystérieux. Telles sont à peu près les principales cérémonies de la consécration des églises.

Non seulement il convient que nos églises où s'accomplissent les augustes cérémonies du culte de Dieu soient bénites et consacrées pour être dignes d'une fin si sublime, mais cette consécration est pour nous une source d'avantages précieux.

S. Thomas [1] énumère ainsi les effets de la consécration : « On

1. Ad tertium dicitur, quod Ecclesia, et altare et alia hujusmodi inanimata consecrantur, non quia sint gratiæ susceptiva, sed quia ex consecratione adi-

consacre les églises, les autels et les objets inanimés, non qu'ils puissent recevoir la grâce, mais parce que les prières de l'Église y impriment une vertu spirituelle qui les rend aptes au culte divin ; elle leur donne la propriété d'inspirer, quand l'irréligion n'y met point obstacle, la piété qui dispose aux choses célestes. Nous lisons dans le IIe livre des Machabées : *Il y a vraiment une vertu divine dans ce lieu ; car celui qui a son habitation dans le ciel le visite et le protège.* On conçoit donc qu'on exorcise et qu'on purifie le lieu saint, avant sa consécration, pour en chasser la vertu de l'esprit mauvais.... De là, se fondant sur cette parole du psaume LXXXIV : *Vous avez béni, Seigneur, votre terre ; vous avez remis l'iniquité de votre peuple*, plusieurs docteurs regardent comme probable que l'entrée dans une église consacrée remet, comme l'aspersion de l'eau bénite, les péchés véniels. » En d'autres termes, d'après le Docteur Angélique, la consécration produit les effets de la grâce prévenante, qui dispose à l'adoration, au désir de la Jérusalem céleste, etc.; elle affranchit de l'obsession des mauvais esprits, et il est probable que l'on obtient, en entrant dévotement dans une église consacrée, la rémission des péchés véniels, et par conséquent, dit Suarez, à la suite de S. Grégoire le Grand [1], une augmentation de la grâce sanctifiante. Mais ces effets précieux ne s'obtiennent que par des prières qui puisent leur efficacité dans la sainteté du lieu même d'où elles montent vers le Seigneur. C'est ce que le roi Salomon demandait à Dieu au jour de la dédicace du temple de Jérusalem, lorsqu'il lui adressait cette humble requête : *Portez vos regards sur la prière de votre serviteur et sur ses supplications, Seigneur mon Dieu ; écoutez l'hymne et la prière que votre serviteur fait devant vous aujourd'hui, afin que vos*

piscuntur quamdam spiritualem virtutem, per quam apta redduntur divino cultui, ut scilicet homines devotionem quamdam exinde percipiant, ut sint paratiores ad divina, nisi hoc propter irreverentiam impediatur. Unde et Machabæorum lib. II, cap. III, dicitur : *Vere Dei virtus quædam est in loco, nam ipse qui habet in cœlis habitationem, visitator et adjutor est loci illius.* Et inde est quod hujusmodi ante consecrationem emundantur et exorcizantur ut exinde virtus inimici pellatur. Et eadem ratione ecclesiæ quæ sanguinis effusione, aut cujuscumque semine, pollutæ fuerint, reconciliantur, quia per peccatum ibi commissum apparebit ibi aliqua operatio inimici.... Unde et quidam probabiliter dicunt, quod per ingressum ecclesiæ consecratæ, homo consequitur remissionem peccatorum venialium, sicut et per aspersionem aquæ benedictæ, inducentes, quod in *Ps.* LXXXIV dicitur : *Benedixisti, Domine, terram tuam, remisisti iniquitatem plebis tuæ.* (S. THOM., III, q. LXXXIII, art. 3 ad 3.)

1. *III Dial.*, cap. XXX.

yeux soient ouverts sur cette maison nuit et jour, sur la maison de laquelle vous avez dit : Mon nom sera là; afin que vous exauciez la prière que vous fait en ce lieu votre serviteur ; afin que vous exauciez la prière de votre serviteur, et de votre peuple Israël, quelque chose qu'ils demandent en ce lieu [1]. Ce que Salomon réclamait pour le temple de Jérusalem, l'Église l'obtient plus largement encore, pour les temples de la loi nouvelle. Ainsi l'ont compris les saints de tous les siècles [2] et ils ont répété avec un pieux enthousiasme ces paroles du Roi-Prophète : *Qu'ils sont aimables vos tabernacles, Seigneur des armées! Mon âme désire avec ardeur et languit après les parvis du Seigneur. Parce que mieux vaut un jour passé dans vos parvis que des milliers dans d'autres* [3].

La dédicace et la consécration d'une église se confondent en une seule cérémonie. C'est à l'évêque du diocèse, accompagné, s'il se peut, d'autres évêques, qu'il appartient de procéder à la consécration. Si, pour quelque raison grave, la consécration proprement dite ne devait pas avoir lieu, l'évêque pourrait déléguer un simple prêtre [4]. Le rite de la bénédiction est naturellement beaucoup plus simple, mais toutefois propre à inspirer le respect qui est dû à la maison du Seigneur.

« L'importance de la dédicace des églises ressort bien claire-

1. Respice ad orationem servi tui et ad preces ejus, Domine Deus meus : audi hymnum et orationem quam servus tuus orat coram te hodie : ut sint oculi tui aperti super domum hanc nocte ac die ; super domum de qua dixisti : *Erit* nomen meum ibi ; ut exaudias orationem quam orat in loco isto ad te servus suus. *Ut exaudias deprecationem servi tui et populi tui Israel, quodcumque oraverint in loco isto.* (*III Reg.*, VIII, 28-30.)

2. Te nunc, Domine, deprecor ut supra hanc domum tuam, supra hæc altaria, quæ hodie dedicantur, super hos lapides spiritales, quibus sensibile tibi in singulis templum sacratur : quotidianus præsul intendas, orationesque servorum tuorum, quæ in hoc loco funduntur, divina tua suscipias misericordia. Fiat tibi in odorem sanctificationis omne sacrificium quod in hoc templo fide integra, pia sedulitate defertur, etc. (S. AMBROS., *Exhort. virginitatis*, circa finem.)

3. Quam dilecta tabernacula tua, Domine virtutum! Concupiscit et deficit anima mea in atria Domini.... Quia melior est dies una in atriis tuis super millia. (*Ps.* LXXXIII, 1, 2, 11.)

4. Generatim missa in templis est celebranda quæ episcopus consecravit, vel ipse saltem, aut sacerdos aliquis mandato episcopi benedixerit. Eorum enim benedictio mandari potest ei qui episcopus non sit : consecratio vero non item, quæ ab ipso episcopo, vel ipsius mandato ab alio episcopo est peragenda. (BENEDICT. XIV, *De sacrosancto missæ sacrificio*, cap. I.)

ment, dit le docteur Frick [1], de la part qu'y prenaient les évêques, les grands et le peuple, et de la pompe avec laquelle elle était célébrée, et que nulle autre ne dépassait. Et c'était à juste titre; car une église nouvelle est un foyer nouveau de grâces, obtenu par bien des sacrifices; c'est une victoire dont tous peuvent se réjouir; c'est un foyer de vie d'où découleront, pour les générations futures, d'inépuisables dons spirituels; c'est le mémorial permanent de l'alliance d'une communauté chrétienne avec Dieu. Rien n'est isolé dans l'Église, et ce n'est pas fortuitement, et sans motif, que l'évêque est précisément le ministre de cette solennité. Dépositaire de la puissance apostolique, il est le cœur de l'Église; c'est par lui que l'église nouvelle est incorporée dans l'organisme de l'Église universelle. La dédicace est comme le jour de baptême d'une communauté, et c'est ce qui explique l'importance spéciale de cette cérémonie. La fête de la Dédicace est double de première classe avec octave. Diverses indulgences y sont attachées.

« La fête liturgique a, comme les grandes solennités, une vigile. Le consécrateur et la paroisse sont tenus au jeûne. Le clergé récite l'office du jour de la Dédicace, *officium diei Dedicationis*. Cet office, sauf de très petites parties, est fort ancien. Durand en a donné, dans son *Rationale* [2], une bonne explication. Pie V y a ajouté des leçons particulières pour toute l'octave ; cette octave a un privilège que n'a aucun autre commun des saints, *commune sanctorum*. Les psaumes de matines sont des chants de joie et de gratitude et un développement lyrique du texte de l'Apocalypse : *Vidi sanctam civitatem Jerusalem novam descendentem de cœlo* (*Apoc.*, XXI, 2); les hymnes décrivent la construction du temple spirituel. Cet office est un des plus beaux du Bréviaire. Autrefois on passait toute la nuit en veille et en prière; aujourd'hui on dit simplement matines et laudes de l'office du saint dont les reliques seront déposées dans la nouvelle église, et qui sont, en attendant, gardées soit dans une église voisine, soit sous une tente dressée à cet effet devant l'église que l'on va consacrer....

« Le jour de la dédicace, d'après le concile d'Auxerre de 688, devrait être un dimanche; mais il peut, d'après le Pontifical, être un jour quelconque, toutefois plutôt un dimanche ou un jour de fête qu'un autre jour. La cérémonie, dont nous avons donné plus

1. Voir *Dict. encycl. de la théol. cathol.*, art. *Dédicace*.
2. Lib. VII, cap. XLVIII.

haut une description sommaire, se termine par la célébration du Saint Sacrifice. L'épître et l'évangile de la messe décrivent le bonheur qu'ont les chrétiens de posséder une nouvelle maison du Seigneur.

« La Dédicace comme anniversaire, *anniversarius Dedicationis*, ne peut naturellement être célébrée que dans les églises déjà consacrées ; quand il est douteux que la consécration ait eu lieu, ou certain qu'elle n'a pas été faite, on ne célèbre pas l'anniversaire de la fête de la Dédicace. La bénédiction d'une église n'a ni octave ni anniversaire. La dédicace arrive annuellement le jour de la consécration ; au moment même de la dédicace, l'anniversaire peut être changé par l'évêque, ce qu'il ne peut faire en dehors de l'acte de consécration, sans l'avis favorable du siège apostolique.

« En France, en vertu du Concordat de 1801, la fête de la Dédicace est célébrée dans toutes les églises, le dimanche après l'octave de la Toussaint. Il n'y a d'exception que pour la cathédrale diocésaine.

« Le sens de cet anniversaire se rapporte non seulement à la paroisse spéciale qui se réjouit de posséder une maison de Dieu, avec les grâces et les mérites dont elle est le sanctuaire, mais à l'Église entière. C'est de ce point de vue qu'il faut considérer cette solennité, soit qu'un diocèse célèbre l'anniversaire de la dédicace de sa cathédrale, soit que l'Église concentre pour ainsi dire toute la dévotion sur un seul point, dans la fête de certaines églises, particulières, telles que les dédicaces que désigne le martyrologe romain [1].

« Il y a quelque chose de grand dans cette pensée unique qui dirige le regard de tous les diocèses de la catholicité vers le siège du dépositaire suprême de la puissance apostolique, pour renouveler, par cette communion spirituelle de toutes les Églises avec l'Église mère, l'antique alliance que Pierre a contractée à Rome avec l'Église universelle. Cette unité spirituelle, principe de force, de grandeur et de durée, devant laquelle disparaissent les considérations particulières de temps et de lieux, n'appartient qu'à l'Église catholique. »

1. Dedicatio *S. Mariæ ad Martyres*, Romæ, 13 maii ; — dedic. *Basilicæ S. Martini Turonis*, 4 julii ; — *S. Petri ad Vincula*, Romæ, 1 augusti ; — *Basilicæ S. Mariæ ad Nives*, Romæ, 5 augusti ; — *Basilicæ Salvatoris*, Romæ, 9 novemb. ; — *Basilicarum Petri et Pauli*, Romæ, 18 novemb.

III.

OBLIGATION DE NE CÉLÉBRER LE SAINT SACRIFICE QUE DANS DES LIEUX BÉNITS OU CONSACRÉS. — EXCEPTIONS QUE CETTE OBLIGATION COMPORTE.

L'Église, en consacrant au culte divin des édifices particuliers, impose aux prêtres l'obligation d'y accomplir les cérémonies de la liturgie et particulièrement d'y célébrer le sacrifice de la messe [1].

L'obligation de ne célébrer ordinairement le Saint Sacrifice que dans des lieux particulièrement bénits ou consacrés à cet effet, n'est mise en doute par aucun théologien catholique. Cette obligation est grave, et la violer, en dehors des exceptions que l'Église approuve, serait une faute mortelle, selon l'opinion commune. En effet, elle a sa raison d'être dans la vénération due au très saint et très adorable sacrifice de l'Eucharistie, qui doit être entouré, autant que possible, de toutes sortes de respect. La piété du peuple chrétien le demande aussi, et l'on blesserait profondément son sentiment religieux si l'on célébrait la messe, sans nécessité, dans

1. Sacratissimum missæ sacrificium primo in ecclesia consecrata offerri potest, et quidem olim solum in hac offerri poterat. — Secundo in ecclesia, seu publico oratorio benedictis. — Tertio in oratorio privato non benedicto, quod tamen ad sacrificii usum veluti permanenter, deputatum sit. — Quarto in loco decenti, licet profano, ab habente ad hoc potestatem, designato, qui ad sacrificium celebrandum, veluti actualiter, semel, aut iterum, seu quoties expediens fuerit deputetur.

Extra hæc loca celebrare, quidquid aliqui dicant, mortale erit; quia res est ex se gravis, et ita indicatur ex omnium fidelium sensu. Nulla autem incurritur pœna, saltem ipso facto, ut ex ipsis sacris Testibus quod aliqui in contrarium afferunt, constare poterit.

Excipitur tamen communiter casus necessitatis, in quo potest extra dicta loca sacrificari. Indicatur autem a doctoribus casus necessitatis, *primo,* quando aliqui peregrinantes, diu, puta per mensem, missa caruissent, immo, et ne in solemnioribus festis, eadem carere cogantur. *Secundo* quando est magnus populi concursus ad Imaginem miraculis coruscantem, vel quando multi conveniunt ad solemnitatem et non capit eos ecclesia. *Tertio* similiter in castris, pro militibus, et in littore pro navigantibus. Potest enim in his, similibusque occasionibus, vel juxta ecclesiam, vel intra ipsam etiam dirutam, vel sub dio, sacrum fieri. Quod si adsit ordinarius, fiat cum ejus licentia. Si non adsit, non est de ea laborandum, cum ipsa necessitas illam sufficienter tribuat; semper autem exigitur altare in quo superponatur Ara sacra, cum cæteris necessariis ornamentis ut hic et in consequentibus supponimus.

Posse in navibus præsertim grandioribus, etiam dum navigant ex licentia pontificis, docet De Lugo. At vero sufficere solam episcopi licentiam, Coninck negat, affirmat Granado, inclinatque idem De Lugo. Omnes probabiliter. (Tamburini, *de Sacrificio missæ opuscul.*, cap. IV.)

le premier endroit venu. Il y a même menace de suspense pour le prêtre qui oserait célébrer dans un lieu non consacré par l'évêque [1]. S. Basile dit qu'il n'est pas plus permis de célébrer les saints mystères dans une maison ordinaire que d'employer des vases profanes à un usage sacré, ce que Dieu avait expressément défendu dans l'ancienne loi. Ce serait donc, ajoute-t-il, faire outrage au Saint Sacrifice que de l'offrir sans nécessité dans une demeure privée [2]. Il ne suffirait pas, comme l'ont pensé certains théologiens, à la suite de Soto, que l'on pût célébrer sans scandale hors de l'église et qu'on ne le fît point par mépris, pour être exempt de péché mortel, il faut une raison véritablement grave, autrement le moindre motif de commodité personnelle serait assez pour qu'il n'y eût pas même de faute vénielle à dire la messe secrètement et de sa propre autorité, chacun chez soi, ce qui est absolument inacceptable. Pour que la faute commise en célébrant le Saint Sacrifice ailleurs que dans une église consacrée au culte divin soit grave, il n'est pas nécessaire qu'il y ait scandale ni mépris; la transgression du précepte ecclésiastique suffit [3].

1. Nullus presbyter missas celebrare præsumat, nisi in sacratis ab episcopo locis, qui sui particeps de cætero voluerit esse sacerdotii. (SYLVEST., apud SUAREZ, disp. LXXXI, sect. 3.)

2. Quemadmodum Scriptura nullum vas commune permittit deferri in sancta, ita neque sancta in communi domo perfici, cum ex Dei jussu Testamentum vetus quidquam ejusdem fieri aperte non sinat. Cum autem Dominus dicat : *Plus quam templum est hic;* Apostolus item : *Numquid enim domos non habetis ad manducandum et bibendum? Quid dicam vobis? Laudabo vos? In hoc non laudo. Ego enim tradidi vobis, quod et accepi*, etc., hinc erudimur non debere neque communem cœnam in ecclesia edere, aut bibere, neque dominicam cœnam in domo contumelia afficere, præterquam si quis necessitate cogente, locum aut domum puriorem delegerit in tempore opportuno. (S. BASIL., *Regul. brevius tractat.*, regul. CCCX.)

3. Addit vero Sylvester, verbo *Missa*, 1, q. III, § 5 : *Qui celebrant vel celebrare faciunt nisi in locis a jure concessis*, esse ipso facto interdictos ab ecclesiæ ingressu, citatque cap. Episcoporum de privilegiis, in VI. Sed ibi non est sermo de omnibus qui celebrant, vel celebrare faciunt propria auctoritate in loco non sacro ; sed de his tantum qui celebrant vel celebrare faciunt in loco interdicto per specialem Ecclesiæ censuram. Itaque illa pœna imposita est contemptoribus seu transgressoribus illius censuræ, non vero transgressoribus ejus præcepti de quo modo disputamus. Unde verba illa quæ in illo textu interponuntur : *Nisi quatenus eis a jure conceditur*, non intelliguntur generaliter de quocumque celebrante alicubi, *nisi quatenus ei a jure conceditur* sed specialiter de celebrante in loco interdicto, *nisi quatenus ei a jure conceditur*, id est nisi in eis casibus vel temporibus in quibus de jure licitum est, in loco interdicto celebrare ; de hoc enim erat sermo in prædicto textu, et non de celebrante in quocumque loco. (SUAREZ, III, disp. LXXXI, sect. 3.)

Telle a été la constante et perpétuelle discipline de l'Église ; toujours elle a voulu que le sacrifice de la messe fût célébré dans des églises consacrées. S. Basile explique que les meilleurs actes deviennent nuisibles et même coupables si on les accomplit dans des lieux qui n'y sont pas destinés. Il donne pour exemple les sacrifices des Juifs, qui ne pouvaient être agréables à Dieu que s'ils étaient offerts dans le temple de Jérusalem, et sur l'autel dressé dans le temple. Il en est de même pour nous, dit-il, et nous agirions mal si nous célébrions les mystères confiés au sacerdoce dans des lieux profanes, malgré le commandement qui nous est fait. Cet acte serait un indice de mépris dans le célébrant, et pour les autres une occasion de scandale [1]. S. Cyrille d'Alexandrie exprime la même vérité avec plus de concision et de force. « Le don, ou « l'oblation mystique que nous offrons à Dieu, ne peut lui être offert « que dans les temples sacrés des orthodoxes, et nulle part ail- « leurs. Ceux qui agissent autrement violent ouvertement la loi [2]. » Toute l'apologie que S. Athanase adresse à Constantin pour justifier sa conduite a principalement pour objet de démontrer qu'il n'a pas célébré la messe dans une église non consacrée, comme ses ennemis l'en accusaient. Partout, dans l'antiquité, on retrouve des vestiges de cette loi en vertu de laquelle toute église devait être consacrée avant de servir à la célébration de nos divins mystères.

Si l'on s'en tenait rigoureusement aux anciennes règles du droit

1. Multa invenies præter locum periculose aut etiam vitiose fieri. Rursus autem memores Apostoli, qui dixit : *Hæc in figura contingebant illis : scripta sunt autem propter admonitionem nostri, in quos fines sæculorum devenerunt* (*I Cor.*, x, 11); videamus num ea quæ sancita sunt a Deo ad pietatem, et quæ societatem inter se habent, differentiam inviolabiliter servarint. Alia enim assignata erant Jerosolymis, et qui extra fecissent, periclitabantur ; alia vero, eaque plura, et in ipso templo, et in altari, et in ipsa Jerusalem áliisque locis, erant ad cultum Deo exhibendum selecta ; nec quisquam quæ in templo et altari fiebant, in aliis Hierosolymæ locis facere audebat, neque quæ in aliis locis fiebant, etiam in templo fieri permittebatur. Periculum est quoque, ne nos præter locum mandatum conficiamus, maxime si sacerdotii mysteria celebremus in profanis locis, cum ejusmodi contemptum ostenderent in celebrante ; et aliis esset offendiculo pro alia variaque affectione, ob diversam multorum in harum rerum cognitione infirmitatem. (S. Basil., *de Baptismo*, lib. II, c. viii, n. 2.)

2. Donum sive oblatio quam mystice celebramus, in solis orthodoxorum sanctis templis offerri debet, neque alibi omnino. Qui secus faciunt aperte legem violant. (S. Cyrill. Alexand., lib. *Adversus Anthropomorphitas*, cap. xii.)

ecclésiastique il ne serait donc permis de célébrer la sainte messe que dans des églises *consacrées*. Mais toutes les églises ne peuvent pas facilement l'être, et l'usage a prévalu de n'exiger la consécration que pour les cathédrales et les autres principales églises. Il est maintenant de droit commun et d'usage ordinaire de dire la messe dans des églises qui sont simplement bénites, et qui jouissent des privilèges attachés à la consécration, pourvu que le souverain pontife ou l'évêque du diocèse ait permis d'y administrer les sacrements.

La règle générale de n'offrir le Saint Sacrifice que dans des édifices consacrés ou bénits pour ce saint usage souffre des exceptions. La première résulte du droit que possèdent les évêques d'accorder à un prêtre la permission de célébrer la messe dans une maison particulière, ou dans un oratoire qui n'est ni consacré ni bénit.

Autrefois, ce droit des évêques était absolu et sans restriction ; mais il ne semble plus possible de le leur reconnaître tel, après le décret du concile de Trente où il est recommandé aux évêques de ne pas permettre que le Saint Sacrifice soit offert par des prêtres réguliers ou séculiers en dehors de l'église ou des oratoires privés, exclusivement réservés au culte, désignés et visités par eux [1]. D'après ce texte, le pouvoir des évêques sous ce rapport ne serait donc plus absolu. Suarez l'entend en ce sens qu'ils ne peuvent plus permettre sans quelque raison grave à un prêtre de célébrer le Saint Sacrifice dans sa propre maison ou dans quelque autre lieu non destiné au culte. Mais ils peuvent toujours, sans que la nécessité le réclame et selon qu'il leur plaît, permettre de le célébrer dans des églises ou des oratoires particuliers. Cependant le saint concile ne leur enlève pas le pouvoir d'accorder la permission d'offrir le Saint Sacrifice, lorsqu'il y a des raisons sérieuses de le faire, dans un lieu qui n'est pas exclusivement destiné au culte, et qui doit retourner aussitôt après à un usage profane, pourvu que ce lieu soit convenablement disposé et qu'il n'y ait là rien d'indigne de la sainteté qui convient à la célébration de nos sacrés mystères. Le concile de Trente a posé le principe général, mais il n'a pas dit que l'on dût l'appliquer même lorsqu'il y a

1. Neve patiantur (Ordinarii) privatis in domibus atque omnino extra ecclesiam, et ad divinum tantum cultum dedicata oratoria, ab eisdem Ordinariis designata et visitanda, sanctum hoc sacrificium a sæcularibus aut regularibus quibuscumque peragi. (*Concil. Trid.*, sess. XXII, decret. *De observandis*, etc.)

quelque nécessité d'agir d'une autre manière. Il n'a pas privé les évêques du droit ordinaire qu'ils ont de dispenser en ces sortes de choses, lorsqu'il est moralement nécessaire d'accorder une telle dispense. Il se présente en effet bien des cas où l'on peut offrir le Saint Sacrifice hors d'une église ou d'un oratoire exclusivement consacré au culte, sans qu'il y ait la moindre irrévérence, tandis que des inconvénients sérieux surgiraient de la non-célébration. C'est à l'évêque qu'il appartient de juger, et de dispenser ou de permettre s'il y a lieu de le faire.

Même sans la permission de l'évêque, il est permis à tout prêtre de célébrer la messe hors d'une église, d'un oratoire, et même de tout édifice, lorsque la nécessité de le faire est flagrante. S. Thomas le dit en propres termes, en citant un ancien décret qui accorde la permission de le faire aux prêtres qui voyagent dans des contrées où il n'y a pas d'églises [1]. Une simple tente suffit, ou, à défaut de tout abri, la voûte du ciel, pourvu que l'on ait à sa disposition une pierre d'autel consacrée et les autres objets indispensables. Que de fois n'arrive-t-il pas aux missionnaires qui vont porter la foi dans des contrées païennes, d'offrir le Saint Sacrifice dans de misérables cabanes ou en plein air ! Quelquefois même des martyrs ont pu le faire au fond de leurs cachots. Peut-être ne faudrait-il pas rechercher trop curieusement l'origine de ce droit, car on trouverait qu'il n'est fondé sur aucun décret ni des souverains pontifes, ni des conciles généraux, mais seulement sur un décret de Gratien et sur un autre d'un concile provincial tenu à Tibur. Mais si l'origine de ce droit ne suffit pas pour qu'il s'étende authentiquement à toute l'Église, la coutume générale lui a donné l'autorité qui lui manquait d'abord, et d'ailleurs il est conforme à la raison qu'il en soit ainsi ; la nécessité ne connaît pas de loi, et

1. Ad primum ergo dicendum, quod regulariter hoc sacramentum celebrari debet in domo, per quam significatur Ecclesia, secundum illud, *I ad Tim.*, III : *Ut scias quomodo oporteat te in domo Dei conversari quæ est Ecclesia Dei vivi.* Extra Ecclesiam enim non est locus veri sacrificii, ut Augustinus dicit : « Et « quia Ecclesia non erat concludenda sub finibus gentis Judaicæ, sed erat in « universo mundo fundanda, ideo passio Christi non est celebrata intra civita- « tem Judæorum, sed sub dio, ut sic totus mundus se haberet ad passionem « Christi, ut domus. » Et tamen ut dicitur *de Consecratione*. distinct. I, cap. *Concedimus :* In itinere positis si ecclesia defuerit, sub dio, seu in tentorio, si tabula altaris consecrata, cæteraque sacra mysteria ad id officium pertinentia, ibi affuerint, missarum solemnia celebrari concedimus. (S. THOM., III, q. LXXXIII, art. 3 ad 1.)

du moment que le respect dû à nos saints mystères n'est pas blessé, rien ne s'oppose à ce qu'on les célèbre dans de telles conditions, Cependant ce droit commun créé en faveur de la nécessité ne semble pas s'étendre jusqu'à la messe célébrée sur des vaisseaux. A cause du danger de répandre le précieux sang, on ne peut y offrir le Saint Sacrifice qu'avec une permission particulière du Pape ou de l'évêque, d'autant plus qu'il est presque toujours possible de prévoir à l'avance le besoin de cette permission et de se mettre en mesure de l'obtenir [1].

Mais, dira-t-on, s'il est permis ainsi à tout prêtre de célébrer la

1. Dès les premiers siècles de l'Église, les prêtres qui naviguaient disaient la sainte messe sur la mer, lorsqu'ils pouvaient le faire. (Voir De Lugo, *de Euchar.*, disp. xx, sect. 3.) Surius rapporte, à la date du 20 mars, que S. Wulfran, archevêque de Sens, étant en mer, voulut offrir le Saint Sacrifice à l'heure accoutumée. La patène glissa des mains du diacre qui l'assistait et tomba à la mer ; mais le saint pria Dieu, et la patène, remontant du fond des eaux, se présenta à la portée du diacre, qui la reprit. Le cardinal Baronius rapporte le même fait qu'il croit être arrivé vers l'an 700, et il en tire cette double conclusion que les saints prêtres ne manquaient pas de célébrer la messe, même sur mer, lorsque le temps le permettait, et que cette pratique était agréable au Seigneur, puisqu'il la favorisait au besoin par des miracles. *Ex quibus, præter insignis miraculi virtutem, intelligis, lector, non destitisse sanctos viros in mari etiam, cum tranquillitas esset, religata anchoris navi, celebrare ibi sacrosanctum sacrificium missæ, Deo maxime gratum, quod ipse tanti editione miraculi patefecit.* (Baron., *Annal.*, t. VIII, anno 700.) Dans une lettre à Hierax que rapporte Eusèbe, S. Denys d'Alexandrie, qui mourut en 264, dit qu'au temps des persécutions, alors qu'on les recherchait partout pour les mettre à mort, les chrétiens n'en célébraient pas moins avec joie les solennités religieuses ; ils se rassemblaient où ils pouvaient, dans les champs, les forêts, les déserts, les hôtelleries, les vaisseaux agités par les flots, et même les cachots horribles ; tout leur était bon pour y tenir leurs réunions et s'y réjouir dans le Seigneur. *Cum ab omnibus persecutione agitati essemus, et morte mulctati, festum lætis animis celebravimus, et singula loca ad singula afflictionum genera nobis præstituta, ut ager sylvestris, solitudo deserta, navis fluctibus jactata, diversorium publicum et horridus carcer, opportuna videbantur in quibus celebres conventus maximo cum gaudio ageremus.* (Dionys. Alex., *ad Hierac.*, apud Euseb., lib. VII, cap. xvii.) Le cardinal Baronius (*anno Christi* 57) dit que ces réunions avaient pour objet la lecture des livres saints, de pieux entretiens et la participation à la Sainte Eucharistie. C'était aussi la coutume d'emporter avec soi la Sainte Eucharistie lorsqu'on s'embarquait pour quelque longue navigation. S. Grégoire dans ses *Dialogues* (lib. III, c. xxxvi) et S. Ambroise dans l'oraison funèbre de son frère Satyre nous en ont laissé des preuves. Il n'est pas admissible que les saintes espèces n'aient pas été renouvelées lorsque le voyage sur mer durait un certain temps, d'autant plus que l'on y communiait même sous l'espèce du vin. S. Grégoire rapporte en effet que, sur le point de faire naufrage, les chrétiens qui étaient sur le vaisseau dont il parle reçurent en viatique non seulement le corps, mais le sang du Sauveur.

messe en dehors d'un lieu consacré, lorsqu'il est en voyage ou pour toute autre nécessité, que devient le privilège particulier concédé sur ce point aux évêques? Ne rentre-t-il pas dans le droit commun ?

Le privilège des évêques subsiste, et ce qui leur est permis diffère de ce que la coutume et le droit accordent aux autres prêtres. Les simples prêtres ne peuvent célébrer ainsi la messe qu'en cas de nécessité, tandis que les évêques le peuvent sans nécessité aucune. Pour qu'un simple prêtre le fasse licitement, il faudrait par exemple qu'autrement il fût privé pendant plusieurs jours d'offrir le Saint Sacrifice, ou que le peuple chrétien n'y pût assister un jour de dimanche ou de quelque grande solennité. Pour l'évêque, il n'en est pas de même, il suffit qu'il soit mieux à sa convenance d'en agir ainsi. Le privilège demeure donc tout entier.

D'autres exceptions ont été faites encore en faveur des religieux et principalement des ordres mendiants, sans parler du pouvoir qui leur est accordé de bénir eux-mêmes, mais non de consacrer leurs églises et leurs oratoires privés.

Les privilèges des religieux, d'après Tamburini, se réduisent à trois principaux. Le premier est qu'ils peuvent célébrer de fait (*per modum actus*) n'importe en quel endroit, lorsqu'ils sont dans les pays de missions, pourvu que le lieu où ils le font soit décent. Ce privilège fut accordé par le pape Grégoire XIII en dérogation au décret du concile de Trente qui avait annulé tous les privilèges anciens. Il le fut aux religieux de la Compagnie de Jésus et aux autres religieux, en vertu de la communion des privilèges de cette sorte qui existe entre les divers ordres. Grâce à ce privilège, ils peuvent célébrer la messe sur un autel de voyage, n'importe en quel pays, même dans les campements de troupes, pourvu qu'il soit possible de le faire avec tout le respect que réclame un acte si solennel, et que l'endroit où on le fait, quoique profane, soit convenable et sûr, au jugement des supérieurs [1]. Les religieux en mission peuvent donc célébrer la messe partout, même dans les de-

1. Ut possint patres in missionibus, quæ a superiore fiunt, sacrificium missæ super altari viatico ubique gentium, cum debita reverentia, et honore celebrare etiam in castris militum, modo loca, etsi communia, et profana, tuta et honesta sint, et Præpositus Generalis, aut per eum Provincialis, eo utendum fore, judicaverint, et posse ibidem sacram Eucharistiam fidelibus ministrare. (Gregor. XIII papa, apud Tamburini, opuscul. *de Sacrif. missæ*, cap. III, § 3, n. 3.)

meures privées des séculiers; mais ce privilège n'est que pour eux, et les autres prêtres qui les accompagneraient et les aideraient dans leurs travaux apostoliques ne pourraient pas en user.

Mais les simples fidèles qui assisteraient un jour de dimanche ou de fête à une messe dite dans de telles conditions, par un religieux, accompliraient-ils le devoir qui leur incombe d'assister à la messe? Il n'y a pas de raison d'en douter. Le précepte d'entendre la sainte messe est général et n'oblige pas à l'entendre dans un lieu plutôt que dans un autre. Il y a bien la recommandation d'assister à la messe de paroisse, mais le précepte de le faire est depuis longtemps abrogé par l'usage. Lorsque les Souverains Pontifes entendent que l'assistance à la messe dans un oratoire particulier ne suffit pas pour remplir l'obligation imposée par l'Église, ils ont soin de le dire bien expressément dans le Bref qui permet d'y célébrer la messe.

Un second privilège accordé aux Ordres mendiants est celui de pouvoir célébrer la messe n'importe en quel lieu, même en dehors du temps et des pays des missions. Ce privilège fut accordé aux Frères Prêcheurs par le pape Honorius [1], et confirmé par Innocent IV, Paul IV et d'autres pontifes [2]. Comme le précédent, il ne s'arrête pas aux seuls religieux auxquels il a été concédé, mais les autres le partagent avec eux.

C'est une question parmi les théologiens et les juristes de savoir si ces privilèges accordés par le pape Honorius n'ont pas été révoqués par le concile de Trente. Plusieurs le pensent; d'autres, en

1. Mirari compellimur quod cum fratribus prædicatoribus, et minoribus duxerimus indulgentiam, ut ubique fuerint, sine parochialis præjudicio, cum altari valeant viatico celebrare, quidam nimis stricte interpretando indulgentiam nostram, nituntur asserere quod, per eam, prædicti fratres, præter prælatorum assensum, facere hoc non possint : propterea quod eos celebrare, juxta indulgentiam Apostolicam, non permittunt. Cum autem nihil eis conferret memorata indulgentia sine qua, id prælatis annuentibus, liceret eisdem : Fraternitati tuæ mandamus, quatenus interpretatione hujusmodi reprobata, dum tamen ab aliis, quæ jure parochiali proveniunt, prorsus abstineant, datam eis licentiam celebrandi authoritate nostra non differas publicare, ita quod dicti fratres aliquando ex indulgentia nostra videant in hoc gratiam consecuti. (HONOR., apud TAMBURINI, ut supra.)

2. Liceat præpositis, et de eorum etiam facultate universis fratribus et sociis societatis, in quibus degunt, et eos pro tempore morari contingeret, habere oratoria, et in eis, ac quocumque alio honesto et congruenti loco, in altare portatili, cum debita reverentia et honore celebrare. (PAULUS III, apud TAMBURINI, ut supra.)

plus grand nombre, sont d'un avis contraire. On a demandé encore si les Pères de la Compagnie de Jésus jouissent de ces privilèges accordés par Honorius et Paul III. Ils pourraient en jouir, dit Tamburini, en vertu de la communication des privilèges, mais par le fait ils n'en jouissent pas. La raison en est que tous les privilèges de la Société, qu'ils lui soient particuliers ou qu'elle les partage avec d'autres, doivent être communiqués aux Pères par leur Général, pour qu'il leur soit permis d'en faire usage; et d'autre part le Général a déclaré qu'il n'est permis aux Pères de faire usage d'aucun privilège qui ne soit rapporté dans le relevé des privilèges de la Société. Or ceux qui ont été concédés par les papes Honorius et Paul III ne s'y trouvent pas, et tant que le supérieur général ne l'aura pas permis, les religieux de la Société de Jésus ne pourront pas en user.

Nous parlerons plus loin du troisième privilège dont jouissent les religieux.

IV.

ÉGLISES DANS LESQUELLES IL N'EST PLUS PERMIS DE CÉLÉBRER LA MESSE

La sainteté du sacrifice adorable de l'Eucharistie exige que les lieux destinés à son oblation soient consacrés par l'évêque ou au moins bénits. Mais il peut arriver, par la faute des hommes ou autrement, qu'ils perdent le privilège que leur confère cette consécration, et qu'il ne soit plus permis d'y offrir le Saint Sacrifice. Ils peuvent être profanés et souillés; ils peuvent aussi subir de telles dégradations ou de tels changements que leur caractère sacré disparaisse, et qu'ils ne soient plus propres à la célébration des saints mystères. Dans l'un et l'autre cas, l'exercice du culte y est interdit.

Une église peut être polluée de telle sorte qu'il soit défendu d'y dire la messe, et l'interdiction persiste tant qu'elle n'a pas été réconciliée par l'évêque ou par un prêtre qui en a reçu la mission. Autrefois une nouvelle consécration était considérée comme nécessaire, mais l'usage a prévalu de se contenter d'une simple bénédiction.

Une église est polluée et devient impropre à l'oblation du Saint Sacrifice, premièrement par la perpétration d'un homicide, qu'il se fasse avec ou sans effusion de sang. Il ne suffit pas que la vic-

time du meurtre vienne mourir dans l'église, il faut qu'elle y soit mortellement frappée. D'autre part, il ne paraît pas nécessaire que la mort ait lieu dans l'église même. La blessure ne fût-elle qu'une contusion sans effusion de sang, l'église est polluée par la mort qu'elle a causée ; telle est du moins l'opinion généralement admise. Il est évident que ce qui est vrai pour le meurtre ne l'est pas moins pour le suicide, qui est un homicide plus criminel encore que le meurtre ordinaire.

La seconde cause de pollution pour une église est une effusion de sang assez considérable causée par une blessure, dont l'auteur, en la faisant, s'est rendu coupable d'une faute mortelle. Une blessure qui n'occasionne pas d'effusion de sang ne souille pas l'église; elle le ferait néanmoins si le sang ne commençait de couler qu'après que la victime en est sortie. Mais il n'y aurait pas de pollution si le meurtrier était dans l'église et que celui qui est blessé fût dehors.

Un acte d'impureté très grave, commis dans une église et connu du public, serait une troisième cause qui ne permettrait plus d'y célébrer la messe [1].

En quatrième lieu, une église serait polluée par l'inhumation du corps d'un excommunié. Cependant, depuis le concile de Constance, il est nécessaire qu'il s'agisse d'un excommunié publiquement dénoncé comme tel, ou de quelqu'un connu pour avoir grièvement blessé un ecclésiastique. Suarez dit que dans les contrées septentrionales, les prêtres peuvent célébrer dans des églises où des hérétiques ont été ensevelis. Il le faut bien, dit-il, car au-

1. Tertio polluitur ecclesia per voluntariam seminis humani effusionem extra actum conjugalem, qui necessitate urgente, juxta communiorem sententiam, potest aliquando in ecclesia exerceri, quando nimirum cogitur conjux diu ibi residere, nec potest alio divertere : tunc enim ob incontinentiæ periculum vitandum, licitus erit matrimonii usus. Requiritur etiam in hoc casu culpa mortalis ut ecclesia polluatur, et effusio copiosa seminis, non unius, vel alterius guttæ. Denique in prædictis casibus requiritur notorietas facti, quod publice constet ; alias non censetur ecclesia polluta etiam respectu eorum qui quacumque notitia id sciunt, vel ipsius qui delictum patravit, qui nullo modo obligatur ad se manifestandum. Nec desunt qui dicunt requiri quod ecclesia denuntietur a judice tanquam polluta, propter extravagantem : *Ad evitanda scandala* ; in quibus similis denuntiatio exigitur, ut obligemur ad vitandos eos qui censuras occurrerunt. Quod ut probabile videtur admittere Suarez in præsenti § *Secundo dubitari solet*.... In praxi in hac urbe Romana, ecclesiæ reconciliantur, etiamsi pollutio denuntiata non fuerit. (De Lugo, *de Euchar.*, disp. xx, sect. 2, n. 55.)

trement ils ne pourraient le faire presque nulle part; et d'ailleurs la tolérance des évêques, sous ce rapport, équivaut à une permission. Mais le cardinal De Lugo fait remarquer avec raison qu'il n'est même pas besoin de recourir à ce motif, attendu que les hérétiques qui ont été ensevelis dans ces églises n'étaient pas nominativement excommuniés. La sépulture d'un prêtre interdit, même par sentence personnelle et publique, ne serait pas un motif suffisant pour suspendre les fonctions du culte dans une église.

La sépulture d'un infidèle, c'est-à-dire de quelqu'un qui n'a pas reçu le Baptême, serait une cinquième cause de pollution. Sous ce nom d'infidèle, il faut comprendre même le petit enfant qui vient de naître, tant qu'il n'a pas reçu le Baptême. L'hérétique n'est pas un infidèle, car s'il ne garde pas la vraie foi, il l'a cependant reçue et professée par le Baptême.

Dans ces deux derniers cas, la sépulture d'un excommunié ou celle d'un infidèle, l'église est polluée, même si les auteurs de ces actes n'ont pas commis de péché en les accomplissant. Dans les trois premiers, au contraire, il n'y a pas de pollution s'il n'y a pas eu de faute grave.

Sous le nom d'*églises*, il faut entendre ici les églises proprement dites, destinées au culte public, qui ont été solennellement consacrées ou bénites, et non pas les oratoires privés, même autorisés par l'évêque ou le Souverain Pontife. Il faut entendre aussi les cimetières bénits, lorsqu'ils sont attenants à l'église. Ils partagent le sort de l'église, parce qu'ils en sont un accessoire; ils sont donc violés avec elle, et réconciliés avec elle. Mais si le cimetière seul était profané, cette profanation n'atteindrait que lui et ne rejaillirait pas sur l'église.

Un prêtre n'a pas le droit de célébrer la messe dans une église profanée comme nous venons de le dire, mais qu'arriverait-il si, dans l'ignorance de cette profanation ou de la défense qui est faite d'y célébrer, il y offrait de bonne foi le Saint Sacrifice?

Quelques auteurs ont pensé que la célébration de la messe dans ces conditions suffirait pour la réconciliation de l'église, et qu'il ne serait pas besoin d'autre cérémonie. Mais d'autres refusent d'admettre qu'il en soit ainsi, et ils en donnent plusieurs raisons. D'abord, disent-ils, cette opinion n'est fondée ni sur le droit ni sur la raison, car si la dignité du Saint Sacrifice suffit pour la réconciliation d'une église violée, cette dignité est la même lorsque le

prêtre qui l'offre est de mauvaise foi, et la célébration de la messe devrait, même en ce cas, produire le même effet. En second lieu elle le produirait à plus forte raison lorsque, en cas de nécessité, le prêtre dirait la messe avec dispense de l'évêque, dans cette église violée. Troisièmement, elle le produirait encore si la pollution avait lieu au commencement du canon de la messe, que le prêtre serait obligé d'achever. Enfin une dernière conséquence : d'après cette opinion, il faudrait dire que si une église n'était encore ni bénite ni consacrée, il suffirait qu'un prêtre y dît la messe pour rendre superflue toute consécration ultérieure. En effet, de même que le sacrifice de l'Eucharistie l'emporte en dignité sur toute cérémonie ayant pour but la réconciliation d'une église profanée, il l'emporte aussi sur toute consécration et toute bénédiction.

Les théologiens font remarquer ici que l'évêque peut, en cas de nécessité, permettre de célébrer la messe dans une église polluée, avant sa réconciliation. La raison, d'après Suarez et plusieurs autres, est que l'évêque peut permettre de le faire dans un lieu qui n'est consacré en aucune manière; il le peut donc tout aussi bien pour un autre qui a perdu en quelque sorte sa consécration. Mais cette raison seule ne suffit pas, si la nécessité ne s'y ajoute, parce que la condition de l'église polluée ne ressemble pas à celle d'un lieu qui n'a pas été consacré. Celui-ci est indifférent par lui-même à l'usage que l'on veut en faire : rien ne l'y dispose, mais rien non plus ne contrarie positivement cet usage. L'église polluée est au contraire devenue positivement indigne de servir à l'oblation du Saint Sacrifice ; il y a en elle quelque chose de profondément antipathique à cet usage si saint. Elle est comme l'homme en état de péché mortel, comparé à l'enfant qui n'a pas reçu le baptême ; aussi est-ce à l'évêque qu'il appartient, en droit, de réconcilier une église consacrée, s'il arrive qu'elle soit profanée, tandis que la bénédiction d'un simple prêtre suffit pour celle qui n'est pas consacrée, tant est grave l'empêchement provenant de la profanation. Cependant l'évêque peut, en cas de nécessité, permettre d'y célébrer la messe. On le ferait même licitement sans son autorisation, s'il n'était pas possible de l'obtenir assez tôt et que la nécessité fût très pressante, comme celle, par exemple, de ne pas priver toute une population chrétienne de l'assistance au Saint Sacrifice un jour de fête.

Une église perd sa consécration lorsqu'elle est détruite par un incendie ou par toute autre cause, au point qu'il devienne nécessaire de la reconstruire entièrement. La nouvelle église qui succède à l'ancienne doit être consacrée à son tour comme l'avait été la première. « La consécration des églises, dit le docteur Eiselt [1], est « un baptême symbolique qui leur imprime un caractère sacré « qu'elles ne peuvent perdre que par l'exécration. Celle-ci a lieu « quand les parties principales du bâtiment tombent en ruine, « quand les murailles de l'église sont démolies en entier ou en ma- « jeure partie, quand l'église est consumée au dedans par le feu, « ou quand le bâtiment perd sa destination première. Si la ruine ou « le changement n'affecte que les parties extérieures du bâtiment, « ou si l'église n'est qu'agrandie et peu à peu améliorée, ses mu- « railles primitives demeurant intactes, quand même les répara- « tions faites seraient assez considérables pour donner à l'église « l'aspect d'un nouvel édifice, il n'y a pas d'exécration. De même, « il ne peut être question d'une exécration proprement dite, lors- « que des églises perdent leur destination première et sont à « jamais changées en édifices profanes ; car le caractère sacré « qu'elles ont reçu par la consécration leur demeure inhérent d'une « manière indélébile, comme le caractère baptismal reste à jamais « empreint dans l'âme dont l'église est le symbole. L'Église, qui « frappe de peines graves toute atteinte criminelle portée aux « bâtiments religieux, n'a pas de rite général pour une exécra- « tion de ce genre, et les cérémonies que, dans certains pays, on « pratique à la suite d'une profanation de ce genre, ne peuvent « être justifiées que par la condescendance que l'on doit néces- « sairement avoir pour les opinions et les besoins religieux du « peuple. »

On comprend ce qui distingue l'exécration de la pollution d'une église. Dans l'exécration, la sainteté des bâtiments servant au culte a été complètement détruite ; elle n'est que troublée dans la pollution, et dès lors il faut, dans ce dernier cas, non pas une nouvelle consécration mais une expiation et une purification. La pollution affecte directement la sainteté de l'édifice sacré, son caractère moral, et elle résulte de certaines actions criminelles spécifiées par la loi, tandis que l'exécration attaque directement la substance

1. *Dict. encycl. de la théolog. cathol.*, au mot *Profanation.*

extérieure de l'église et peut être le résultat d'un événement naturel. On pourrait dire : la pollution, c'est le péché ; l'exécration, c'est la mort.

Si l'on demande maintenant quel péché commettrait un prêtre qui célébrerait la messe dans une église profanée, comme nous l'avons dit, ou dépouillée entièrement de sa consécration, tous les docteurs s'accordent à dire que la faute serait mortelle. La raison en est évidente, si l'on considère que ce serait violer une ordonnance très grave de l'Église, faite en vue de sauvegarder le respect dû à nos mystères sacrés. Il est vrai, comme nous l'avons dit aussi, que l'évêque peut permettre de célébrer la messe dans une église polluée, avant sa réconciliation, mais il ne le peut que pour une raison grave, ou plutôt pour cause de nécessité.

S'il y a faute mortelle à célébrer dans une église polluée, à moins d'une grave nécessité, il n'y a pas néanmoins de censure ni d'irrégularité, attachée directement et immédiatement à cet acte ; la raison en est qu'il n'en a été prononcé aucune ni par les conciles ni par les Souverains Pontifes. Il y a bien ce principe général de droit, d'après lequel célébrer dans un lieu interdit c'est encourir l'irrégularité. Mais l'église polluée n'est pas sous le coup d'un interdit ou d'une censure quelconque. Elle est devenue impropre à l'oblation du Saint Sacrifice, pour quelqu'un des motifs que nous avons énoncés, ce qui est bien différent de l'interdiction.

Une dernière question. Que devrait faire le prêtre si, pendant qu'il célèbre le Saint Sacrifice, un crime était commis dans l'église ? Devrait-il continuer la messe malgré la pollution résultant de l'acte criminel ?

Si le canon de la messe est commencé, le prêtre doit achever le Saint Sacrifice ; mais s'il ne l'est pas encore, il doit s'interrompre jusqu'à ce que l'église soit réconciliée. Si l'église était seulement bénite, il pourrait la réconcilier lui-même aussitôt par l'aspersion de l'eau bénite et quelques cérémonies courtes et faciles que l'on trouve dans le rituel. Mais s'il ne pouvait pas le faire il n'aurait plus qu'à quitter les vêtements sacrés et à omettre de célébrer la messe. C'est toujours ce dernier parti qu'il faut prendre pour une église consacrée, parce qu'elle ne peut être réconciliée que par l'évêque du diocèse ou par un autre évêque avec son autorisation. Le Pape seul peut confier cette fonction à un simple prêtre aussi bien que celle de la consécration.

V.

CHAPELLES OU ORATOIRES PRIVÉS

Avant l'institution des paroisses, tout le culte était restreint à celui de l'église épiscopale [1]. Les premières exceptions apportées à cette centralisation du culte furent les *Oratoires* que l'on bâtit de bonne heure sur le tombeau des martyrs, et auprès desquels on instituait un prêtre spécial qu'on nommait *gardien* du martyr, *custos martyris*. Une autre cause contribua bientôt aussi à l'érection de chapelles. Le culte principal ne se célébrant que dans les villes épiscopales, les grands propriétaires de domaines voulant éviter les dérangements qu'entraînaient les voyages qu'il fallait entreprendre pour se rendre au siège de l'évêque, bâtirent dans leurs domaines, dans les cours de leurs châteaux, des chapelles qu'ils édifiaient et entretenaient à leurs frais, et dans lesquelles ils faisaient périodiquement célébrer le culte divin par un prêtre parcourant le diocèse, ou quotidiennement par un ecclésiastique attaché à la chapelle d'une manière permanente. L'Église favorisa de toutes manières la fondation de ces oratoires privés. S. Paulin rapporte, dans la vie de S. Ambroise, qu'une dame de qualité qui possédait une chapelle domestique dans sa maison au delà du Tibre, pria ce saint évêque de venir y célébrer la messe. Une paralytique se fit porter dans la chapelle. Pendant que le saint lui imposait les mains et priait, elle prit le bord de son vêtement, le baisa et fut soudainement guérie. Voilà donc S. Ambroise disant la messe dans une chapelle privée, pour contenter la dévotion d'une dame. Dans l'épître du pape S. Innocent à Décentius, nous voyons que plusieurs prêtres avaient leurs chapelles particulières pour y célébrer la messe, quoiqu'ils n'eussent pas charge d'âmes.

S. Jean Chrysostome insista spécialement sur la nécessité d'ériger des chapelles à la campagne. « Je vous en prie, disait-il aux riches propriétaires, je vous en conjure, je vous le demande en « grâce : que chaque seigneur ait une église dans son village. Ne « me dites pas : il y en a une près de moi, dans le voisinage; la « dépense serait trop forte et je n'en tirerais pas une grande com« modité. Si vous avez destiné quelque somme pour les pauvres,

1. Voir *Dict. encycl. de la théolog. cathol.*, au mot *Chapelle*.

« employez-la à ceci ; cet emploi sera meilleur que le premier. Ai« mez l'église comme vous aimez votre épouse, et dotez-la ; votre « terre en deviendra meilleure par la bénédiction que Dieu lui « donnera. Il y viendra ensuite un prêtre vénérable qui conduira « ce petit troupeau. Là, on priera Dieu perpétuellement pour vous, « on chantera ses louanges, on y fera des assemblées à cause de « vous, et on y offrira le Saint Sacrifice tous les dimanches. » Il est vrai que ces paroles de S. Jean Chrysostome donnent plutôt l'idée d'une paroisse de campagne que d'une chapelle domestique. Mais il ajoute : Vous craignez une dépense qui vous incommoderait? « Hé bien, au lieu d'un temple, faites une chapelle. Un autre « qui viendra après vous y fera faire un portique; d'autres y ajou« teront encore autre chose dans la suite, et vous aurez l'honneur « du tout [1]. »

Un concile tenu à Agde vers l'an 506 rendit cette ordonnance : « Si quelqu'un veut avoir une chapelle en sa terre, en dehors des « églises paroissiales où se font les assemblées publiques et légiti« mes, pour y entendre la messe les jours de fête, et éviter trop « de fatigue à sa famille, nous le permettons, car ce n'est que jus« tice. A la condition néanmoins qu'on ne fera pas dire de messe « en ces chapelles, mais qu'on ira l'entendre dans les églises pa« roissiales les jours de grandes fêtes, comme Pâques, Noël, l'Épi« phanie, l'Ascension, la Pentecôte, la Nativité de S. Jean-Bap« tiste, etc. Que si quelques prêtres entreprennent de dire la messe « dans ces chapelles aux fêtes ci-dessus nommées, qu'ils soient « excommuniés [2]. » Cinq ans après on fit la même défense dans le concile d'Orléans, dont le canon est inséré dans le décret de Gratien [3]. Et cette défense est une preuve qu'outre les églises paroissiales, il y avait des chapelles privées dans lesquelles il était permis de célébrer la messe, excepté aux jours des principales fêtes.

Au temps de S. Grégoire le Grand, un patricien, nommé Venantius, se plaignit à ce saint pape que son évêque, avec lequel il avait un différend, refusait ses offrandes, et ne voulait pas qu'un prêtre lui dît la messe dans sa maison. S. Grégoire écouta la plainte

1. Fac jam parvam domum pro templo ; qui sequetur te faciet porticum ; qui post illum, aliam adjiciet, et sic tibi totum imputabitur. (S. Chrysost., hom. XVIII *in Act. Apost.*)
2. *Concil. Agat.*, can. 11, anno 506.
3. *Concil. I Aurelian.*, can. 25, anno 511.

de Venantius; il écrivit à Jean de Syracuse, son évêque, de recevoir les offrandes de ce seigneur, de lui permettre qu'on dît la messe dans sa maison et d'y aller la dire lui-même, pour lui marquer une charité sincère, malgré leur procès qu'il ne laisserait pas de poursuivre.

Même dans les villes, les personnes riches ou de qualité voulaient souvent avoir des oratoires privés dans leurs maisons, pour s'épargner la peine d'aller à l'église entendre une messe solennelle qui durait trop à leur gré. Vers le milieu du vie siècle, l'empereur Justinien défendit de dire la messe dans ces chapelles ou oratoires de villes, qui constituaient un véritable abus. Charlemagne l'interdit à son tour, par ce capitulaire de l'an 789 : « Que « tout le monde vienne à l'église, les dimanches et les fêtes, enten- « dre la messe, et que personne n'invite les prêtres à venir la dire « dans sa maison. » Malgré cette défense confirmée sous différentes formes [1], l'abus ne laissa pas de continuer en quelques lieux, ou du moins il se renouvela sous le règne de Charles le Chauve, qui s'y opposa de nouveau dans son capitulaire de 876, et ordonna à tous les fidèles des villes d'assister aux stations ou messes publiques des fêtes, et à ceux des villages d'assister à l'office public dans leurs églises. Il réitéra aussi en même temps la défense faite aux prêtres de dire la messe dans leurs propres maisons, sans permission de leur évêque. Il appelle les messes ainsi célébrées des messes dites en cachette : *Latibulosa missarum solemnia.*

Les évêques avaient de bonne heure créé dans leur propre de-

1. Qui in domo sua oratorium habuerit, orare ibidem potest : missas tamen in eo celebrare non audeat, nec agere cuipiam permittat sine permissu vel dedicatione episcopi loci illius. Quod si fecerit, domus illius fisci viribus addicatur. Comes vero qui hoc cognovit, et non prohibuit, publica pœnitentia mulctetur, vel honore privetur. (CAROL. MAGN., lib. VI *Capitul.*, cap. CII.)

Qui in domo sua oratorium habuerit, orare ibi potest. Tamen non audeat in eo sacras facere missas, sine permissu episcopi loci illius. Quod si fecerit, domus illius fisci viribus addicatur. Comes et missi ejus qui hoc cognovit et non prohibuit, libra auri mulctabitur et ab episcopo loci illius canonicam suscipiat excommunicationem, vel exclusionem. (IDEM, lib. V, cap. CCCLXXXIII.)

Placuit nobis ut sicut ab episcopis et reliquis sacerdotibus, ac Dei servis admoniti fuimus, nec capellæ in palatio nostro vel alicubi, absque illa nostra, sine permissu vel jussu episcopi in cujus est parœcia, fiant; et ut omnes per dies dominicas, vel festivitates præclaras sacræ Eucharistiæ communicent, nisi quibus abstinere præceptum est. Et ut observatio omnium dierum dominicorum a mane usque ad vesperam secundum canonicam auctoritatem ab omnibus fiat. (ID., lib. V *Capitul.*, cap. CCCXXXIV.)

meure des oratoires, dans lesquels ils offraient le Saint Sacrifice. On en voit un exemple très ancien dans la vie de S. Cassius, dont parle S. Grégoire (hom. XXXVII, *super Evang.*) ; retenu par une grave maladie, il disait la messe dans l'oratoire de son évêque, *in oratorio episcopi sui missas fecit.* Un second exemple est celui de S. Jean l'Aumônier, évêque d'Alexandrie, dont il est dit : *In oratorio cubiculi perfectam fecit synaxim,* et qui blâmait ceux qui partaient avant la fin de la messe. « Je descends à cause de « vous dans la sainte église, disait-il ; j'aurais pu tout aussi bien « célébrer la messe pour moi seul dans ma chapelle épisco- « pale [1]. »

Ce droit des évêques d'avoir des chapelles domestiques dans lesquelles ils pouvaient dire la messe, ou la faire célébrer pour eux, et accomplir toutes les autres fonctions de leur charge, subsiste encore ; les décisions du concile de Trente qui traitent de la célébration de la messe dans les oratoires privés ne concernent pas les chapelles épiscopales, puisque la demeure de l'évêque n'est pas dans la catégorie des maisons privées. Mais ce droit des évêques de dire ou de se faire dire la messe, restreint à la chapelle épiscopale, ne s'étendait pas au delà de leur propre domicile ; quand ils voyageaient, par exemple, ou durant leurs visites diocésaines, il fallait qu'ils célébrassent la messe dans les églises publiques, ou qu'ils obtinssent de l'ordinaire du lieu l'autorisation de la dire dans la maison qu'ils occupaient temporairement. Pour affranchir les évêques de l'obligation de demander cette autorisation, le pape Benoît VIII statua que les évêques pourraient pendant leurs voyages, même hors de leur diocèse, se servir d'un autel portatif [2].

La permission de l'Ordinaire du lieu n'est pas nécessaire pour que les évêques usent de ce privilège ; mais ils ne peuvent, ni dans leur propre diocèse ni au dehors, même avec la permission de l'évêque, se rendre dans la maison d'un laïque, y dresser un autel et dire ou se faire dire la messe. Cependant ils le pourraient si, pour cause de visite ou de voyage, ils étaient reçus comme

1. Ego propter vos descendo in sanctam ecclesiam, nam poteram mihimet facere missas in episcopio. (S. JOANN. ELEEMOSYN., apud BUSS.)

2. Præsente constitutione indulgemus iisdem ut altare possint habere viaticum, et in eo celebrare aut facere celebrari, ubicumque absque interdicti transgressione illis permittitur celebrare vel audire divina. (BONIFAC. VIII papa, decret. *Quoniam episcopi de privilegiis*, in VI.)

hôtes en cette maison ; ils le pourraient encore aux cas prévus par le droit, ou bien en vertu d'une autorisation du siège apostolique. Alors il leur sera loisible de célébrer la messe dans ces maisons étrangères, comme si elles étaient leur propre demeure [1].

Ce privilège des évêques n'a été ni aboli ni restreint par le décret du concile de Trente ni par aucun décret postérieur. Le concile de Trente et le décret de Paul V ont sans doute retiré aux évêques le pouvoir d'accorder à d'autres la permission de dire la messe dans des maisons particulières, mais ils n'ont porté aucune atteinte aux droits attachés à leur propre personne.

Un privilège des religieux mendiants est d'établir dans leurs maisons des oratoires privés où tous puissent célébrer habituellement la messe. Les Pères de la Compagnie de Jésus ont obtenu ce privilège du pape Grégoire XIII, depuis le concile de Trente, et les religieux des autres ordres y ont part avec eux. Il leur est donc permis de célébrer, sans aucune autre autorisation, la sainte messe et les différentes cérémonies du culte dans les oratoires et les chapelles qu'ils possèdent dans leurs résidences, collèges et autres lieux, où demeurent quelques membres de la société, moyennant l'approbation du Provincial. Mais il faut que le Provincial donne lui-même l'autorisation ; celle d'un autre religieux, même délégué par lui, ne suffirait pas.

Ce privilège diffère des autres en ce point que les autres ne supposent la célébration dans certains lieux qui ne sont pas des églises ni des oratoires bénits et destinés exclusivement au culte, que comme une exception réclamée par quelque circonstance passagère. Ici au contraire, il s'agit de la célébration habituelle. Ils peuvent, sans l'intervention de l'évêque du diocèse dans lequel ils se trouvent, se choisir une chapelle, la bénir, y célébrer la messe et les autres offices, et de plus les fidèles qui assisteraient à la messe dans ces chapelles satisferaient ainsi au précepte de l'Église les jours de dimanche et de fête. Cependant il est recommandé aux Pères de la Société de Jésus de n'user de ce privilège

1. Hujusmodi prohibitio intelligenda non sit de domibus etiam laicis, in quibus ipsi episcopi forte, occasione visitationis vel itineris, hospitio excipiantur, ut nec etiam quando episcopi in casibus a jure permissis, vel de speciali sedis apostolicæ licentia, absentes a domo propriæ ordinariæ habitationis, moram idcirco faciant in aliena domo per modum similis habitationis ; his enim casibus licita iis erit erectio altaris ad effectum prædictæ celebrationis, non secus ac in domo propriæ ordinariæ habitationis. (Id., *ibid.*)

qu'en des lieux qui ne sont pas à proximité de la résidence des évêques, ou lorsqu'ils ont des motifs de craindre que, malgré le besoin où ils sont, l'autorisation présenterait des difficultés sérieuses [1]. Ailleurs, il est de leur devoir de recourir à l'évêque et de ne rien faire que de concert avec lui. Dans ces oratoires particuliers, non seulement les religieux, mais tout autre prêtre peut offrir le Saint Sacrifice, car ce n'est pas aux personnes, mais à l'oratoire lui-même que le privilège est attaché.

Nous avons dit que les Pères de l'Église engageaient vivement les personnages puissants, qui possédaient de grands biens à la campagne, à fonder des chapelles qui devinrent pour la plupart des églises paroissiales. Plus tard, le même besoin ne se fit plus aussi généralement sentir, mais les grands aimèrent encore à posséder leur chapelle particulière avec un chapelain qui dît la messe uniquement pour eux et pour leurs hôtes. Les souverains pontifes accédèrent souvent à ce désir et accordèrent les autorisations nécessaires ; souvent aussi ils se virent dans la nécessité de restreindre l'usage de ces chapelles ou oratoires privés, à cause des inconvénients graves qui en résultaient pour les paroisses. Voici comment le docteur Buss résume le droit qui régit actuellement cette matière [2] :

« Le droit d'accorder des oratoires à des laïques dans des maisons privées est un droit réservé au pape, d'après le concile de Trente, d'après les ordonnances de Paul V, d'Urbain VIII, de Clément XI et de Benoît XIV, et le Saint-Siège n'accorde cette concession qu'avec la plus grande réserve et la plus grande prudence.

« Ce droit ne s'accorde que dans des brefs, sous les conditions énumérées dans la constitution *Magno*, n. 12, savoir :

« 1° L'oratoire doit être entouré de murs qui le séparent, dans les maisons, de tous les usages domestiques.

« 2° Il doit être visité par l'évêque ou par son délégué, lequel s'assure qu'il y a convenance et que tout est décemment ordonné.

1. Non utantur provinciales hac facultate, nisi in locis remotis ab oppidis, in quibus ordinarii existunt, aut ubi probabiliter timetur quod illi, cum opus fuerit, difficiles se exhibebunt ad hujusmodi oratoria deputanda. (GREGOR. XIII papa, apud TAMBURINI, ut supra.)

2. Voir *Dict. encycl. de la théolog. cathol.*, au mot *Chapelle*.

« 3° L'évêque seul peut accorder la permission d'y dire la messe, et seul il juge de la convenance, de la durée de la permission.

« 4° Il ne doit être dit qu'une messe par jour dans l'oratoire.

« 5° Cette messe peut être dite par un prêtre séculier ou par un religieux ; seulement le premier doit être approuvé par l'évêque, le second autorisé par son supérieur.

« 6° La messe ne peut être dite dans l'oratoire, les jours de Pâques, de la Pentecôte, de Noël, et à d'autres fêtes solennelles, parmi lesquelles il faut compter la Transfiguration et l'Ascension, l'Annonciation et l'Assomption, la Toussaint et la fête des saints apôtres Pierre et Paul et du patron de l'église paroissiale.

« 7° Les personnes dont la présence est nécessaire pour que la messe puisse être dite sont indiquées, ainsi que celles qui, en l'absence des premières, satisfont, en assistant à la messe privée, aux prescriptions de l'Église.

« 8° Et le tout sans préjudice des droits du curé et de la paroisse.

« D'après la constitution *Magno*, la messe ne peut être dite dans un pareil oratoire qu'en la présence des indultaires, c'est-à-dire de ceux à qui le Saint-Siège a accordé ce privilège. Ceux-là seuls sont indultaires à qui le bref est adressé et dont les noms se trouvent sur l'adresse du bref. Les parents et les personnes qui demeurent dans la maison de l'indultaire peuvent assister à la messe de la chapelle privée et satisfaire ainsi à la loi de l'Église ; mais il faut qu'une des personnes nommées dans le bref comme indultaires assiste à cette messe, ou il suffit que celle-là soit présente à laquelle le bref donne expressément la permission de se faire dire la messe dans un oratoire privé.

« Dans les brefs ordinaires, les jours de fête sont exceptés, et Noël est cité notamment, parce que chaque prêtre dit trois messes ce jour-là. Parfois celui qui a un bref pour un oratoire privé obtient un bref extraordinaire qui lui accorde, pour cause de maladie, d'entendre la messe dans sa chapelle, même les jours des fêtes solennelles indiquées, et alors l'indultaire peut se faire dire trois messes. C'est dans ces limites que sont maintenus les oratoires ou chapelles privées, en Autriche, en Bavière, en Saxe. Les chapelles princières ont quelques privilèges. Les rois de France avaient des oratoires dans tous leurs palais ; cependant chapelles et clergé étaient sous la juridiction de l'évêque. Il en était de même dans

les autres États. Mais ils finirent par s'affranchir de plus en plus de la juridiction épiscopale, et ils ont conservé cette exemption dans le droit postérieur. Les chapelles de la cour représentent aujourd'hui l'église paroissiale pour le personnel de la cour.

« Il y a certains actes qu'on ne peut accomplir dans les chapelles privées, comme, par exemple, le baptême, à moins que ce ne soit dans une église annexe affiliée, et que ce soit le curé lui-même ou ses auxiliaires qui en prennent soin. Le culte divin ne peut pas s'y célébrer non plus aux heures des offices de la paroisse. »

Tel est le droit commun, mais les évêques, en France, se sont maintenus dans l'usage de certains privilèges qu'ils s'étaient donnés à eux-mêmes. Ainsi ils accordent généralement la permission d'ériger des chapelles particulières ou oratoires privés et domestiques, dans les châteaux ou maisons particulières, avec faculté d'y célébrer le Saint Sacrifice, en y mettant néanmoins les conditions, les réserves et les exceptions voulues par le droit. L'autorisation qu'ils donnent n'est pas perpétuelle ; elle doit être renouvelée tous les ans, et elle donne lieu ordinairement à une aumône déterminée, qui est plus ou moins grande suivant la coutume des diocèses. Cette aumône est toujours néanmoins peu en rapport, à cause de sa modicité, avec la fortune des concessionnaires, qui sont ordinairement des familles notables. Elle est transmise à l'évêque, qui en dispose à son gré.

Les évêques sont plus difficiles quand il est question d'accorder à ces chapelles ou oratoires la faculté de conserver le Saint Sacrement. Cependant cette grâce est accordée quelquefois, vu la distance de la paroisse, à raison d'une piété reconnue et des infirmités de ceux ou de celles qui ont sollicité cette faveur. La messe s'y dit ordinairement, et cela pour la famille seulement à qui cette grâce est accordée, avant la messe de paroisse.

Cependant ce droit de concession, dit Mgr André [1], n'appartient qu'au Souverain Pontife, comme l'a décidé la Sacrée Congrégation du Concile, en 1847.

Les oratoires des hôpitaux, des hospices de vieillesse, d'orphe-

1. Non licere ulli episcopo hujusmodi licentias quocumque sub obtentu concedere, ne pro actu quidem mere transeunte ; hanc facultatem esse soli romano pontifici reservatam.... ; et quoad facultates huc usque alias quam a romano pontifice concessas, consulendum Sanctissimo pro earum sanctione. (*Dictionnaire de droit canonique*, édit. 1894, t. III, p. 52.)

lins, de prisons, ceux des palais épiscopaux, des séminaires, couvents de réguliers, collèges, conservatoires, etc., ne sont point compris dans ce décret de la Sacrée Congrégation [1].

Le P. Tamburini, dont l'autorité est si grande en ces matières, fait quelques remarques et donne des explications dont plusieurs peuvent être utilement rapportées ici. Voici, en substance, les plus importantes.

Si celui à qui le privilège de posséder dans sa maison un oratoire privé et d'y faire célébrer la sainte messe a été accordé, vient à changer non seulement de domicile mais même de diocèse, il conserve son privilège, mais à la condition que le nouvel oratoire

1. Mgr Barbier de Montault résume ainsi, dans son *Traité de la visite pastorale,* tout ce qui concerne les oratoires privés :

« 1. L'Ordinaire ne peut, sans indult spécial, accorder l'oratoire privé ou domestique. La concession se fait par *bref,* et l'Ordinaire donne alors un décret qui rend ce bref exécutoire.

« 2. Le bref est octroyé en vue des indultaires, à condition que l'un d'eux sera présent à la messe. Il faut donc vérifier si la faculté n'est pas expirée par la mort de tous les indultaires.

« 3. S'il y a des privilèges, comme la réserve eucharistique, l'autel privilégié, des indulgences spéciales, la faculté d'y communier et d'y entendre les confessions, etc., l'Ordinaire doit les connaître pour en constater l'authenticité et les approuver, c'est-à-dire en autoriser l'exécution.

« 4. L'évêque, par les clauses mêmes du bref, est chargé de vérifier l'état des lieux. De plus, la congrégation du Concile, en 1664, par décret rendu pour le diocèse de Macerta, lui a donné le droit de faire la visite. L'oratoire sera bâti et muré, orné avec décence et libre de tout usage domestique.

« A Rome, on tolère l'usage d'armoires que l'on ouvre pour la messe et qu'on ferme ensuite. Quelquefois aussi, l'oratoire est fermé d'un côté par un simple rideau.

« S'il y avait au-dessus de l'oratoire une chambre à coucher, un dais sur l'autel serait strictement requis.

« 5. L'autel est en bois et fixe. On y place une pierre sacrée qu'il faut visiter pour constater si elle n'est pas exécrée, c'est-à-dire si elle n'a pas perdu sa consécration. De cette façon on observe le décret de la Sacrée Congrégation des Rites, qui veut lui ôter toute apparence d'autel portatif, cette sorte d'autel étant le privilège des évêques et des protonotaires apostoliques : *Altare cum sacro lapide parieti colligatum amovibile non sit, et altaris portatilis imaginem non præ se ferat* (3 décembre 1661).

« 6. Le mobilier pour la célébration de la messe sera décent et conforme aux rubriques, tant pour la matière que pour la couleur et pour la forme.

« Les règles canoniques pour les oratoires privés sont exposées dans le bref même de concession.

« Le bref vaut pour la ville et pour la campagne : *In privatis domorum tuæ habitationis in civitate ac diœcesi N. existentibus oratoriis.*

« L'oratoire doit être bâti et libre de tout usage domestique : *Oratoriis ad*

qu'il fera construire sera visité, approuvé par l'évêque du diocèse où il se trouvera, ou par un fondé de pouvoirs.

Quoique l'oratoire privé doive servir exclusivement au culte et ne puisse être employé aux usages domestiques, il peut cependant l'être en cas d'extrême nécessité, comme le serait en pareil cas une église, fût-elle consacrée. Il est aussi très convenable, sinon obligatoire, d'éviter qu'il se trouve au-dessus de l'oratoire un appartement où l'on couche. Si cet inconvénient était inévitable, il serait bon au moins de se garder de placer le lit au-dessus de l'endroit que l'autel occupe. Il suffit du moindre sentiment de convenance et de respect envers les choses de Dieu pour le comprendre.

hoc decenter muro extructis et ornatis, seu extruendis et ornandis, ab omnibus domesticis usibus liberis.

« L'évêque le visite et l'approuve et détermine la durée de l'autorisation : *Per te prius visitandis et approbandis, deque tui licentia arbitrio tuo duratura.*

« Une seule messe peut y être célébrée tous les jours : *Unam missam pro uno quoque die.*

« L'indult ne vaut qu'autant qu'un semblable n'a pas déjà été accordé précédemment : *Dummodo in eisdem domibus celebrandi licentia quæ adhuc duret, alteri concessa non fuerit.*

« Tout prêtre approuvé, séculier ou régulier, est admis à y célébrer : *Per quemcumque sacerdotem rite probatum sæcularem, seu de superiorum suorum licentia regularem.*

« Les droits paroissiaux sont toujours réservés : *Sine tamen jurium parochialium præjudicio.*

« Certains jours de l'année, aux fêtes les plus solennelles, sont exceptés de la concession : *Paschatis, Resurrectionis, Pentecostes, Nativitatis, Epiphaniæ, Ascensionis et SS. Corporis D. N. J. C., Trinitatis, Assumptionis B. M. V., Nativitatis S. Joannis Baptistæ et celebritatis omnium sanctorum, necnon SS. Petri et Pauli apostolorum, ac patroni civitatis aut oppidi diebus festis tantum exceptis.*

« L'indult vaut pour les indultaires, enfants, parents et alliés, habitant la même maison : *In tua et dilectorum filiorum, parentum, aliorumque consanguineorum et affinium simul in eadem domo habitantium, donec eodem utantur contubernio.*

« A la campagne, les étrangers habitant la maison sont admis à la même faveur : *Quoad oratoria ruri sita, etiam in hospitum nobilium tuorum præsentia celebrari facere libere ac licite possint et valeant.*

« Les indultaires seuls peuvent faire célébrer, mais non les parents et alliés en leur absence : *Volumus autem ut consanguinei et affines prædictam missam, ut præfertur, coram oratoribus, parentibusque prædictis dumtaxat audire, nunquam vero celebrari facere valeant.*

« L'indult n'atteint pas les domestiques, à moins qu'ils ne soient utiles pour ladite messe : *Familiares servitiis tuis tempore dictæ missæ actu non necessarii ibidem missæ assistentes ab obligatione audiendi missam in ecclesia diebus festis de præcepto minime liberi censeantur.* (Mgr Barbier de Montault, apud *Analecta juris pontificii*, ser. XV, col. 257-323.)

Rien ne s'oppose à ce que le lieu qui a servi d'oratoire privé revienne à un usage profane; il n'a pas reçu de consécration ou de bénédiction qui en fasse pour toujours un lieu affecté au culte. Mais si l'on veut destiner un autre local à le remplacer, il est nécessaire que le nouvel oratoire soit visité et approuvé par l'évêque ou par son délégué.

La concession du privilège par le Souverain Pontife ne suffit pas pour qu'il soit permis de célébrer la messe dans un oratoire privé, il faut que l'authenticité de cette concession soit reconnue par l'évêque du diocèse et qu'il donne l'autorisation d'en user, car il n'est accordé que moyennant cette autorisation. L'évêque, de son côté, est tenu de la donner, à moins que des raisons graves ne s'y opposent.

Le privilège de l'oratoire privé, étant personnel, s'éteint avec la mort de la personne à laquelle il a été accordé, mais il ne cesse pas lorsque le Pape ou l'évêque qui l'ont accordé viennent à mourir, parce que c'est une grâce qui ne disparaît pas avec celui qui l'a faite.

Enfin il n'est permis de dire qu'une seule messe le même jour dans un oratoire privé, et il y aurait faute grave à offrir une seconde fois le Saint Sacrifice. Une messe est permise, et encore ne l'est-elle pas à certains jours; pour la seconde messe, l'oratoire redevient un appartement quelconque pour lequel aucune permission n'existe. Cependant il convient d'observer que cette règle ne s'applique pas aux prêtres qui, en vertu de privilèges particuliers, ont le droit de célébrer en tous les lieux où ils peuvent le faire sans manquer au respect dû au très saint sacrement de l'Eucharistie.

On nous pardonnera de nous être étendu un peu longuement sur ce sujet; outre qu'il est pratique, nous y voyons de quelle pieuse sollicitude l'Église entoure tout ce qui regarde la célébration de nos saints mystères, et nous y voyons aussi jusqu'où elle porte la condescendance, lorsqu'il s'agit de procurer à ses enfants les avantages inestimables qu'ils peuvent retirer de l'assistance à la messe.

CHAPITRE XI

DE L'AUTEL, DES VASES SACRÉS ET DES ORNEMENTS NÉCESSAIRES POUR LE SAINT SACRIFICE

I. Autel consacré nécessaire pour l'oblation du Saint Sacrifice. — II. Accessoires indispensables et ornementation de l'autel. — III. Vases sacrés. — IV. Vêtements ou ornements sacerdotaux. — V. Culte et vénération dus aux églises et aux chapelles, aux autels, aux vases sacrés, aux linges et aux ornements bénits.

I.

AUTEL CONSACRÉ NÉCESSAIRE POUR L'OBLATION DU SAINT SACRIFICE

Si un temple est nécessaire pour l'oblation du sacrifice, on peut dire qu'un autel est plus indispensable encore. L'Écriture sainte ne mentionne pas les autels qui furent érigés avant le déluge, mais elle parle de ceux qui furent élevés par Abraham, Isaac et les autres patriarches, bien des siècles avant l'édification du Tabernacle de Moïse et du temple de Salomon. Ces autels primitifs étaient de simples tertres de gazon, des amas de pierres sèches ou de rustiques monuments de pierre brute, qui devaient être analogues à nos dolmens celtiques. Les Livres saints ne nous donnent de détails précis que sur l'autel des parfums, sur l'autel des pains de proposition et sur celui des holocaustes, que Moïse fit construire dans le Tabernacle et que Salomon établit dans le temple de Jérusalem. Ces renseignements très abondants nous montrent que l'autel hébraïque n'a exercé aucune influence sur l'autel chrétien. L'autel païen, si varié dans ses formes, n'en a pas eu davantage. Pour un sacrifice nouveau, il fallait de nouvelles conceptions de détail, et les premiers chrétiens durent nécessairement les puiser dans la Cène de Notre-Seigneur et dans la pratique des catacombes : de là les deux types persévérants de l'autel-table et de l'autel-tombeau.

Dans les temps apostoliques, l'autel ne fut, comme à la Cène, que la table ordinaire de la salle à manger. Peut-être se servit-on aussi du trépied tel qu'il figure dans les fresques des catacombes. Dans ces cryptes funéraires, ce fut également sur une table de bois, de pierre ou de marbre, qu'on célébra les saints mystères; mais cette table servait de couvercle au tombeau d'un martyr, tantôt en-

fermé dans une niche surmontée d'une voûte en forme d'arc, *acrosolium*, tantôt adossé contre un mur. Dans les grands oratoires, l'autel était parfois un coffre en bois, parfois un massif de tuf ou de maçonnerie, une table de bois ou une plaque de marbre soutenue par des colonnes.

Les premiers chrétiens, en ne faisant de l'autel et du tombeau qu'un seul monument, ont dû être inspirés par le passage de l'Apocalypse où S. Jean parle des âmes qui se trouvent sous l'autel d'or, dans le temple éternel : « Après que l'Agneau eut ouvert le « cinquième sceau, je vis sous l'autel les âmes de ceux qui ont été « mis à mort à cause de la parole de Dieu, et pour le témoignage « qu'ils portaient, et ils criaient à haute voix : Quand donc, Sei- « gneur, qui êtes saint et vrai, ferez-vous justice et vengerez-vous « notre sang sur ceux qui habitent la terre ? — Et il fut donné à « chacun d'eux une étole blanche, et il leur fut dit de se reposer « encore un peu de temps, jusqu'au moment où serait complété le « nombre des serviteurs de Dieu [1]. »

Quand les chrétiens purent construire des églises au grand jour, un tombeau extrait des catacombes servit de support à la table sur laquelle on offrait le Saint Sacrifice ; bientôt on creusa une crypte pour y déposer ce tombeau, et au-dessus du caveau, on érigea un autel. Lorsque le pape Félix Ier, au IIIe siècle, prescrivait de consacrer le corps et le sang de Jésus-Christ sur les mémoires des martyrs, il ne faisait que rendre obligatoire une coutume apostolique qui avait persévéré jusqu'à lui.

L'autel, dans le sens strict de la liturgie, ne consiste que dans la pierre plane, rectangulaire, fixe ou mobile, consacrée pour l'oblation du Saint Sacrifice. Mais, dans l'acception usuelle, employée même par les rubriques, on donne le nom d'autel à la table qui supporte ou entoure cette pierre, ainsi qu'au support même de cette table.

L'*autel* dont la table de pierre, égalant ordinairement la superficie de la base qui la supporte, est inséparablement unie par l'onc-

1. Et cum aperuisset sigillum quintum, vidi subtus altare animas interfectorum propter verbum Dei, et propter testimonium quod habebant. Et clamabant voce magna dicentes : Usquequo, Domine, sanctus et verus, non judicas, et non vindicas sanguinem nostrum de iis qui habitant in terra ? et datæ sunt illis singulæ stolæ albæ : et dictum est illis ut requiescerent adhuc tempus modicum, donec compleantur conservi eorum, et fratres eorum, qui interficiendi sunt sicut et illi. (*Apoc.*, VI, 9-11.)

tion à cette base qui ne fait plus avec elle qu'un seul tout, sanctifié par une même consécration, s'appelle *autel fixe*. L'autel est toujours fixe lorsque l'église a été consacrée. Le plus souvent on se contente d'encastrer dans la table de l'édicule une pierre d'autel consacrée, qu'on appelle encore autel portatif.

L'autel qui occupe la place d'honneur dans le chœur ou dans le sanctuaire est appelé *maître-autel* ou *autel majeur*.

Chez les anciens, l'autel dédié aux dieux terrestres s'appelait *ara*, tandis que l'autel plus élevé, consacré sur les hauts lieux aux divinités célestes, se nommait *altare* (de *alta ara*). Le terme *altare*, pendant les quatre premiers siècles, fut presque exclusivement employé par les chrétiens, qui laissaient à *ara* le sens d'autel païen. Cependant S. Cyprien, Tertullien et S. Ambroise se sont servis de ce dernier mot dans le sens chrétien. Dès le VIIe siècle il fut spécialement réservé à ce que nous appelons vulgairement aujourd'hui pierre d'autel.

Les Orientaux remplacent nos pierres d'autel par l'antimensium, petite nappe de soie dont une poche contient de la poudre de reliques. L'évêque en consacre plusieurs à la fois; il les trempe dans du vin en récitant le psaume *Asperges me*, y marque trois croix avec le saint-chrême, y introduit quelques parcelles de reliques et célèbre ensuite la sainte messe. C'est sur cet antimensium que doivent être déposés les éléments du sacrifice [1].

1. Nous avons emprunté tout ce qui précède à l'*Histoire du sacrement de l'Eucharistie* de M. l'abbé CORBLET. Voici comment Ducange parle de l'Antimensium des Grecs :

Antimensia vero sequioribus Græcis appellantur segmenta panni, vel mappæ, quæ sacræ mensæ insternitur in die Encæniorum ædis sacræ : quæ precibus et ritu ecclesiastico consecrata, in varias partes discinditur, quæ *altarium* ut Latini vocant, *portatilium* vicem præstant, adeo ut absque iis in oratoriorum aut aliarum ædium sacrarum mensis non consecratis, absque hujusmodi antimensiis, sacras liturgias peragere non liceat.... Antimensia dicuntur scribi, id est signari crucis signo in iis inscripto. Ea vero licet secundum Balsamonem a locorum Antistibus consecrentur possunt tamen in alias provincias mitti, quemadmodum sacrum Chrisma. Ponitur autem *antimensia* in ipsa mensa sacra, et sub linteo quod *catasarca* vocant, quod illud sit quod mensam ipsam primum tangat, uti est in Typico S. Sabæ, cap. XLI, vel potius super *catasarca*, ut est in Euchologio. Igitur apud Græcos in oratoriis non dedicatis, immo in ædiculis navium pietati destinatis, sed et in campis aut desertis, si necessitas id postulet, cum antimensiis, sacra peragere licuit.... Absque antimensiis non licet sacra facere. Qui secus ageret sacerdos pœnitentiæ subjiceretur. Si lotum per ignorantiam fuerit, sanctificationem non deponit. (DUCANGE, *Glossarium mediæ et infimæ Græcitatis*.)

L'autel a toujours été indispensable pour célébrer la messe; il n'y a jamais eu d'exception que dans des cas de nécessité absolue. Théodoret, évêque de Cyr, prié par un solitaire d'offrir le Saint Sacrifice dans sa cellule afin de lui laisser des hosties consacrées, célébra, à défaut d'autel, sur les mains de son diacre. S. Lucien, prêtre et martyr d'Antioche, se trouvant en prison le jour de l'Épiphanie, ses compagnons de captivité lui exprimèrent le désir de participer aux saints mystères. Le saint, leur montrant sa poitrine, leur dit : « Voici quel sera l'autel ; il ne sera pas, je l'espère, « moins agréable à Dieu qu'une pierre inanimée. Quant à vous, « vous m'environnerez et vous me servirez de temple. » Les chrétiens se rangèrent autour de lui pour dérober les adorables mystères aux yeux des geôliers ; le saint prêtre consacra sur sa poitrine les espèces préparées, et tous purent se disposer, par ce saint Viatique, aux épreuves du martyre.

Au VIIIe siècle, Théodore de Cantorbéry remarque, dans son *Pénitentiel*, qu'un prêtre peut dire la messe en pleine campagne, pourvu qu'un autre prêtre ou un diacre tienne le calice et l'hostie entre ses mains.

En 1865, Pie IX autorisa les prêtres catholiques, déportés en Sibérie, à célébrer la messe n'importe en quel lieu, soit sur une table ordinaire, soit sur une pierre ou un tronc d'arbre, dans n'importe quel costume, toutes les fois qu'il leur serait impossible de se conformer aux prescriptions du Rituel.

On dit que le pape S. Sylvestre ordonna, lorsque la paix eut été donnée à l'Église par la conversion de l'empereur Constantin, que les autels fussent désormais de pierre, mais on l'affirme sans preuves; aucun ancien auteur n'a jamais fait mention de ce prétendu décret. L'auteur du *Liber Pontificalis*, qui parle tant de S. Sylvestre, n'en dit pas un mot ; cependant l'occasion ne lui manquait pas d'en parler, puisqu'il rapporte que Constantin fit faire plusieurs tables d'autel d'argent. A quoi bon cette dépense s'il eût été défendu de se servir d'autels d'argent ou de toute autre matière que de pierre? Près de cent ans après S. Sylvestre, les papes Sixte III et Hilaire firent chacun un autel d'argent. Paul le Silenciaire qui, dans un poème, chanta l'église de Sainte-Sophie, Sozomène et d'autres historiens ecclésiastiques nous rapportent qu'il y avait autrefois des autels en argent et en or enrichis de diamants et d'autres pierres précieuse. Mais rien n'empêche de

supposer que dans ces autels d'or ou d'argent on enchâssait une pierre d'autel analogue à celle dont on se sert de nos jours. Il est certain qu'à cette époque l'usage des autels portatifs était fréquent; les généraux, les missionnaires et d'autres pieux personnages en emportaient avec eux lorsqu'ils entreprenaient des voyages, pour n'être pas privés du Saint Sacrifice. On peut donc supposer que les autels de matière précieuse servaient de support et d'encadrement à une pierre d'autel; mais ce n'est qu'une simple supposition, car Anastase le Bibliothécaire, qui parle des autels érigés par Constantin, ignorait encore dans le IX[e] siècle le prétendu décret de S. Sylvestre.

Quoi qu'il en soit de ce décret, depuis de longs siècles déjà un autel en pierre, soit fixe soit portatif, est absolument requis pour la célébration des saints mystères.

Au IX[e] siècle, Hincmar de Reims, dans les ordonnances qu'il rendit la douzième année de son épiscopat, en parle comme d'une loi générale qui ne souffrait pas d'exception ; aucun prêtre ne devait offrir le sacrifice de la messe que sur un autel de pierre consacré par l'évêque. Si l'autel lui-même n'avait pas reçu la consécration, au moins fallait-il, qu'une table portative de pierre ou de marbre, consacrée par l'évêque, y fût placée, pour y déposer le pain et le vin nécessaires à la célébration des saints mystères [1].

L'autel de pierre représente Jésus-Christ dont il est écrit : *Petra autem erat Christus : La pierre était le Christ.* (*I Cor.*, X, 4.) Il représente le sépulcre de Jésus-Christ qui fut de pierre. L'autel de bois dont on se servit tout d'abord rappelait la croix, cet autre autel sur lequel le divin Sauveur offrit son sacrifice sanglant. Mais on délaissa le bois comme matière de l'autel, parce que la pierre présente sur le bois plusieurs avantages ; elle est plus dure et plus solide, mieux appropriée par conséquent à un long et continuel usage [2]. Mais même dans les autels fixes, il n'est pas néces-

1. Nemo presbyterorum in altari ab episcopo non consecrato cantare præsumat. Quapropter si necessitas poposcerit, donec ecclesia vel altaria consecrentur, et in capellis etiam, quæ consecrationem non merentur, tabulam quisque presbyter, cui necessarium fuerit, de marmore vel nigra petra aut lithio honestissimo, secundum suam possibilitatem honeste affectatam habeat, et nobis ad consecrandum afferat, quam secum cum expedierit deferat, in qua sacra mysteria secundum ritum ecclesiasticum agere valeat. (HINCMAR., *Capitul.*, apud BENEDICT. XIV, *de Sacrif. missæ*, lib. I, cap. II.)

2. Ad quintum dicendum quod sicut legitur *de Consecratione*, dist. I, altaria si non fuerint lapidea Chrismatis unctione non consecrentur. Quod quidem

saire que le monument tout entier soit en pierre; il suffit de la table d'autel proprement dite, qui reçoit seule la consécration ; le reste peut être en bois, en métal ou en toute autre matière. La pierre d'autel fixe ou portative doit avoir des dimensions suffisantes pour pouvoir y placer le calice et la sainte hostie. Néanmoins, si le pied du calice la dépassait quelque peu, il ne faudrait pas s'en faire de scrupule, pourvu qu'il n'y ait aucun danger d'accident.

L'Église ne détermine pas quelle doit être la forme extérieure de la pierre d'autel; d'après la coutume générale dont il ne conviendrait pas de s'écarter, cette pierre est quadrangulaire; c'est la forme qui convient le mieux à son usage. Mais ce qui fait l'autel, ce n'est pas tant la matière et la forme extérieure que la consécration.

L'usage de consacrer les autels par des rites spéciaux, dit le savant abbé Corblet [1], que nous avons déjà cité, remonte sans doute au berceau du genre humain, et c'est pour cela que chez tous les peuples, les temples et les autels ont été dédiés avec des cérémonies plus ou moins solennelles. Sans parler ici du patriarche Jacob, Moïse consacra le tabernacle avec l'huile d'onction ; le temple érigé par Salomon fut dédié avec une pompe incomparable. Chez les Grecs et les Romains, les autels étaient sanctifiés par une effusion d'eau, de vin et d'huile, cérémonie dont l'accomplissement est souvent attesté par cette inscription : Aug. Sac., *Auguste sacrum*, c'est-à-dire *consacré avec la pompe des cérémonies religieuses*.

Il est donc naturel de penser que les premiers chrétiens auront consacré leurs autels, bien autrement saints que ceux de l'antiquité judaïque. Cependant les quatre premiers siècles ne nous fournissent aucun renseignement à ce sujet. S. Denys l'Aréopagite nous parle, il est vrai, de la consécration des autels, dont il fait remonter l'origine aux temps apostoliques; mais il est difficile de baser une appréciation chronologique sur un témoignage unique dont la date est contestée. En face de ce silence, plusieurs écrivains n'en ont pas moins cru que les consécrations dont parle le concile d'Agde (506), ne devaient être que la continuation des anciennes tradi-

competit et significationi hujus sacramenti, tum quia altare significat Christum. Dicitur autem *I Cor.*, x, *Petra autem erat Christus;* tum etiam, quia corpus Christi in sepulchro lapideo fuit reconditum. Competit etiam et ad usum sacramenti. Lapis enim et solidus est et de facili potest inveniri ubique. (S. Thom., III, q. lxxxiii, art. 3 ad 5.)

1. Voir Corblet, *Histoire du sacrement de l'Eucharistie,* t. II, p. 88.

tions. D'autres ont supposé que pendant les quatre ou cinq premiers siècles, les autels paraissaient être suffisamment consacrés par la célébration même des saints mystères.

Ce qui semble certain, c'est que ce rite remonte au moins au IVe siècle, et non pas au Ve, car il en est question dans S. Grégoire de Nysse [1]. Eusèbe, Socrate et Sozomène parlent de la dédicace des églises de Tyr, de Jérusalem et d'Antioche; il est difficile d'admettre qu'on ait consacré le temple et non l'autel qui en constitue la sainteté.

Quand le concile d'Agde (506) dit que « les autels ne doivent pas être simplement oints du saint chrême, mais qu'ils doivent aussi être bénits par l'évêque; » quand celui d'Épaone (517) défend de consacrer les autels qui ne seraient pas en pierre, ces deux conciles visent évidemment un usage très antérieur. Nous pouvons en conclure que ce rite devint obligatoire dès le commencement du VIe siècle, mais les éléments nous manquent pour préciser l'époque de son origine.

Nous avons dit un mot de la consécration des autels en parlant de celle des églises, et nous n'entrerons pas ici dans le détail des cérémonies qui nous entraînerait trop loin. Remarquons seulement que la consécration de l'autel, qu'il soit portatif ou fixe, est réservée exclusivement aux évêques. Toutefois le Saint-Siège concède ce pouvoir, par un privilège spécial, à de simples prêtres, surtout aux missionnaires qui évangélisent les contrées lointaines. Pie VI permit plusieurs fois à des prêtres séculiers de consacrer des pierres d'autel, pourvu que ce fût avec du saint chrême bénit par un évêque catholique.

L'usage qui règne en Orient comme en Occident, de déposer des reliques dans les autels provient de l'habitude qu'on avait dans les premiers temps de sacrifier de préférence sur le tombeau des martyrs. La discipline actuelle fait ainsi de l'autel un mémorial des martyrs, *memoria martyrum*, un monument de l'alliance de l'Église triomphante et de l'Église militante, et un souvenir de l'ancienne Église, qui voyait un rapport intime entre le martyr qui donne son sang pour Jésus-Christ et la communion du corps et du sang de Jésus-Christ lui-même.

1. Altare hoc sanctum, cui assistimus, lapis est natura communis, sed Dei cultu dedicatum atque consecratum. (S. GREGOR. NYSS., orat. *de Sacro Baptismate*.)

Il est probable que dans les premiers siècles il n'y avait ordinairement qu'un seul autel dans les églises comme dans les chapelles plus petites ; mais il n'y eut jamais de règle fixe à ce sujet ; du moins ne peut-on produire aucun texte, aucune prohibition, relativement à la pluralité des autels. Quand S. Ignace, évêque d'Antioche, dit, dans sa lettre aux Philadelphiens, qu'il n'y a dans chaque église qu'un seul autel de même qu'un seul évêque, il ne fait que constater l'usage assez général de son temps, qui s'explique par le petit nombre de prêtres. « Descendons dans les catacombes, dit l'abbé Corblet, nous trouverons souvent dans une même crypte plusieurs *acrosolia*, disposés pour la célébration des saints mystères. On compte jusqu'à onze autels-tombeaux dans une église cimetériale de Sainte-Agnès. Si les basiliques constantiniennes eurent un autel unique, c'est qu'elles furent construites sur la tombe d'un seul martyr ; mais dès qu'on voulut ravir les reliques des catacombes aux ravages des barbares, on les transporta en grand nombre dans l'intérieur des villes, et on les renferma dans des autels, qui se multiplièrent alors dans une même église. »

L'ancienne église de Jérusalem avait plusieurs autels, et S. Paulin nous apprend qu'ils étaient d'or [1]. Plusieurs étaient nécessaires, à cause des prêtres nombreux attachés à cette église, et parce que la principale fonction du prêtre consiste dans l'oblation du Saint Sacrifice. Nous avons encore la description des premières églises du Mont-Cassin, de Saint-Gall, de Fulde et de beaucoup d'autres églises conventuelles. Partout il est fait mention d'autels plus ou moins nombreux, et nulle part il n'est question d'un seul uniquement. A Milan, dans l'église de Saint-Ambroise, il y avait plusieurs autels, et ailleurs il devait en être également ainsi, car un seul autel ne peut suffire que là ou il n'y a que peu de prêtres.

Quel que soit le nombre des autels, celui du milieu est toujours, selon la parole de S. Optat, l'autel proprement dit, le maître-autel.

Dans les premiers siècles, l'autel était, comme nous l'avons remarqué, une simple table sous laquelle reposaient les reliques des martyrs. Au-dessus de cette table on éleva un baldaquin qui ressemblait au dais dont on se sert encore de nos jours aux processions solen-

1. Condita in passionis loco basilica, quæ auratis corusca laquearibus et aureis dives altaribus, etc. (S. PAULIN., epist. XI *ad Sever.*)

nelles. Il s'appelait et s'appelle encore *ciborium*. Le *ciborium* ou *ciboire* reposait ordinairement sur quatre colonnes fixes. Il y avait entre les colonnes des rideaux que l'on n'ouvrait qu'en présence des fidèles pendant le Saint Sacrifice, mais qu'on tenait fermés en présence des catéchumènes. Au-dessus du ciboire étaient placés une croix avec l'image de Jésus crucifié, des candélabres, des fleurs et d'autres ornements. Ce crucifix qui, après la suppression du ciboire, avait été suspendu à l'arc triomphal au-dessus de l'entrée du chœur, attirait vers l'Orient les regards des chrétiens qui voulaient adorer Jésus-Christ crucifié. On donnait au dais le nom de *ciborium*, parce que dans l'intérieur, tout juste au-dessous du crucifix, était suspendu le vase sacré qui renfermait les saintes espèces. Le vase avait ordinairement la forme d'une colombe. Le second concile de Nicée nous apprend que ces vases étaient d'or et d'argent [1].

Il n'entre pas dans notre plan de donner des détails sur les diverses transformations qui se sont opérées dans le cours des siècles. Qu'il nous suffise de dire que l'autel a toujours été essentiellement ce qu'il est encore, une table renfermant ou recouvrant des reliques de martyrs, table consacrée par l'évêque pour qu'il soit permis au prêtre d'y offrir la sainte victime.

Mais il peut arriver qu'un autel perde sa consécration et ne soit plus propre à la célébration des saints mystères : il en est ainsi d'un autel fixe quand la table est séparée de sa base, et de tout autel, soit fixe, soit portatif, qui a subi quelque notable détérioration [2]. En pareil cas il n'est pas plus permis de célébrer sur cet

1. J. Kreuser, *le Saint sacrifice de la messe*, trad. par l'abbé A. Thierry, ch. IX, passim.

2. Voici quelques détails utiles à connaître donnés par le *Dictionnaire de droit canonique*, édit. 1894, au mot *Autel :*

La pierre sacrée est indispensable pour la célébration de la sainte messe ; elle doit être, autant que possible, en marbre, mais à son défaut, il est permis d'employer toute pierre dure et résistante. Si une partie de l'autel portatif était en pierre et l'autre en bois, et si le sépulcre des reliques se trouvait entre les deux, l'autel ne pourrait être admis (S. R. C., 31 août 1867). — Le sépulcre des reliques doit se trouver au milieu de la partie supérieure de la pierre et non *in fronte* (24 nov. 1885) ; il doit être fermé par un couvercle (*operculum*) en pierre, appelé aussi *sigillum*. Les autels dont les sépulcres seraient fermés simplement avec du plâtre, de la cire à cacheter, ou même avec une pierre peu résistante, auraient besoin d'une nouvelle consécration.

Outre le cas d'exécration qui consiste, pour les autels fixes, dans la sépara-

autel que s'il n'avait jamais reçu la consécration, ce que les théologiens considèrent comme une faute mortelle.

II.

ACCESSOIRES INDISPENSABLES ET ORNEMENTATION DE L'AUTEL

L'autel tout nu ne suffirait pas pour qu'il fût permis d'y offrir le Saint Sacrifice. Il doit d'abord être recouvert d'une ou plutôt de trois nappes, qui rappellent celle dont était couverte la table du Cénacle, selon l'usage juif, au moment de l'institution de la Sainte Eucharistie. La nappe d'autel est une précaution nécessaire ; mais au point de vue symbolique, elle représente le suaire et les autres linges dont la piété des disciples enveloppa le corps de Notre-

tion de la table d'autel de son support, le droit a fixé les suivantes pour tous les autels indistinctement :

1° Si la table consacrée a été brisée notablement (*enormiter*) (cap. III, *de Consecr. eccl. et alt.*). — Est censée brisure notable, non seulement celle qui diviserait la table en deux ou plusieurs morceaux, mais celle qui en détacherait une des parties sur lesquelles l'évêque fait les onctions (une des croix, ou l'emplacement de cette croix, car il n'est pas nécessaire qu'elle soit gravée sur la pierre. (S. R. C., 2 mai 1892.) La raison que les liturgistes donnent pour expliquer cette exécration est que les prières et les onctions faites pendant la consécration sont très importantes et que, pour ce motif, toute fraction qui enlèverait à la pierre sacrée une des parties sur lesquelles elles ont été faites, serait importante elle aussi. (GARDINELLI, n. 4577.)

2° Si les reliques sont enlevées de l'autel ou si la pierre qui recouvre le sépulcre (*operculum*) est ou enlevée ou brisée. (GARDINELLI, n. 5081, 5037, 4990, 4739.) L'autel serait exécré, même si l'*operculum* était seulement détaché du sépulcre ou mal cimenté, et si l'évêque l'enlevait complètement pour constater la présence et la non-violation des reliques (14 mars 1861). Toutefois s'il est certain que le sépulcre n'a pas été ouvert, mais que sous l'action de l'humidité ou de toute autre cause, le ciment qui y fixait l'*operculum* s'est détaché de lui-même, l'autel ou la pierre d'autel n'aura pas perdu sa consécration ; il faut, dans ce cas, remettre du ciment sans enlever l'*operculum : Si sepulcrum apertum non sit, sed tantummodo novo cæmento firmatum, altare non indiget nova consecratione.* (S. R. C., 25 sept. 1875.) Dans le doute, si l'on ne peut prouver que le sépulcre n'a pas été violé, il y a présomption pour la violation et, juridiquement, l'autel est exécré.

En dehors du cas de nécessité, il n'est pas permis de célébrer sur un autel présumé exécré ; mais, en vertu des facultés quinquennales, un évêque peut permettre d'y dire la sainte messe, en attendant qu'il puisse le consacrer de nouveau.

Si l'église est polluée *quacumque ex causa,* l'autel fixe qui y est élevé est censé pollué par le fait même, mais non les autels portatifs ; l'exécration de l'église, au contraire, ne suit pas celle des autels (cap. I *de Consecrat. eccl. et altar.*). On ne peut consacrer dans la même église deux autels au même saint ou au même mystère (27 août 1892).

Seigneur pour l'ensevelir. Cette attribution mystique, mentionnée dans la liturgie, se comprend aisément, dit l'abbé Corblet, quand on se rappelle que l'autel est la figure de Jésus-Christ [1].

Dans les premiers siècles, la nappe d'autel fut d'autant plus indispensable qu'il y avait de nombreux fragments d'hosties à recueillir. Cependant nous n'avons pas de texte authentique relativement aux linges d'autel, plus ancien que celui de S. Optat de Milève au IVe siècle. « Quel est celui d'entre les fidèles, dit-il, qui « ignore que la table de l'autel est couverte d'un linge toutes les « fois qu'on célèbre [2]? » Il ajoute : « On a bien pu toucher ce linge « ou ce voile, mais l'on n'a pas pu toucher le bois qui en est cou- « vert [3]. » C'est donc une chose indubitable et certaine que, dans le IVe siècle, on mettait une nappe sur l'autel pour célébrer les saints mystères. Ce n'était pas, à cette époque, un usage nouveau ni particulier aux églises d'Afrique. S. Optat en parle comme d'une chose qu'aucun fidèle ne peut ignorer : *Quis fidelium nesciat* [4]?

1. Altare in quo SS. missæ sacrificium celebrandum est, debet esse lapideum ab episcopo consecratum, vel saltem ara lapidea similiter ab episcopo consecrata in eo inserta, quæ tam ampla sit, ut hostiam et majorem partem calicis capiat. Hoc altare operiatur tribus mappis seu tobaleis mundis ab episcopo, vel ab alio habente potestatem benedictis, superiori saltem oblonga quæ usque ad terram pertingat; duabus aliis brevioribus, vel una duplicata. Pallio quoque ornetur coloris, quoad fieri potest, diei festo vel officio convenientis. Super altare collocetur crux in medio, et candelabra saltem duo cum candelis accensis hinc et inde in utroque ejus latere. Ad crucis pedem ponatur tabella secretarum appellata; in cornu epistolæ cussinus supponendus missali, et ab eadem parte epistolæ paretur cereus ad elevationem accendendus, parva campanula, ampullæ vitreæ vini et aquæ cum pelvicula, et manutergio mundo in fenestella, seu in parva mensa ad hoc præparata. Super altare nihil omnino ponatur, quod ad missæ sacrificium, vel ipsius altaris ornatum non pertineat. (*Ex rubrica missal.*, tit. XX.)

2. Quis fidelium nesciat in peragendis mysteriis ipsa ligna linteamine cooperiri? (S. OPTAT. MILEV., lib. VI, fere initio.)

3. Velamen potuit tangi, non lignum. (ID., *ibid.*)

4. Spectant etiam ad sacram supellectilem pro missæ celebratione necessariam tegumenta altaris, lintea scilicet, quæ velamina, pallæ, operimenta, mappæ et mantilia dicuntur : spectant et amicula anteriora, quæ pallia et frontalia a recentioribus, ab antiquis vestes nuncupantur. Denique ad idem pertinent vasa aurea et argentea, flores, thecæ pretiosæ cum reliquiis sanctorum, et alia ejusdem generis, quæ licet necessaria non sint, solent tamen ad ornamentum altaris adhiberi. Exstat in Ordine Romano, et in antiquo Ordine dedicationis ecclesiæ apud Menardum benedictio linteaminum. Ivo Carnotensis, II p., *Decreti*, cap. CXXXII, ex concilio quodam Rhemensi ait : « Observan- « dum est ut mensa Christi, id est, altare, ubi Dominicum corpus consecratur,

« Cette nappe d'autel, dit Bocquillot [1], n'était autre chose que ce qu'on a appelé depuis le *corporal*, parce qu'elle sert au corps du Seigneur. Elle couvrait tout l'autel, comme il paraît dans ce passage. L'Ordre romain le dit précisément en lui donnant le nom même de corporal. « Le diacre prend le corporal dessus le calice, et l'ayant « mis sur l'autel à sa droite, il jette l'un des bouts au second diacre « qui l'étend avec lui. » Le sixième Ordre romain dit que ce corporal doit être de lin pour mieux ressembler au linceul dans lequel fut enseveli le corps du Seigneur, et qu'il doit couvrir toute la surface de l'autel. Ainsi l'on ne peut pas douter de la vérité de cet ancien usage, mais l'on peut douter s'il y avait sous le corporal une autre nappe ou de linge ou d'étoffe. S. Optat ne fait mention que d'un seul voile ou corporal, et il y a lieu de croire qu'on ne se servait que d'un, au moins en Afrique.

« ubi sanguis ejus hauritur, ubi sanctorum reliquiæ reconduntur, ubi preces « et vota populi in conspectu Dei a sacerdote offeruntur, cum omni venera- « tione honoretur : et mundissimis linteis et palliis diligentissime cooperiatur, « nihilque super eo ponatur, nisi capsæ cum sanctorum reliquiis, et quatuor « Evangelia. » Optatus Milevitanus, lib. VI, tanquam morem ubique receptum commemorat, quod altaria linteis operirentur. Ait enim : « Quis fidelium nesciat « in peragendis mysteriis ipsa ligna, » altaria scilicet quæ in Africa lignea erant, « linteamine cooperiri ? Inter ipsa sacramenta velamen potuit tangi, « non lignum. » Victor episcopus, lib. I *de Persecut. Africana*, Proculum quemdam ab impio Geiserico in provinciam Zeugitanam adversus catholicos missum scribit, qui rapaci manu cuncta devastans, de pallis altaris camisias sibi et femoralia fecit. Theodoretus, lib. I *Hist. Eccles.*, cap. XXIX, loquens de Encæniis sive consecratione templorum, quæ a Constantino magno Hierosolymis ædificata fuerunt, divinum altare aulæis regalibus, vasisque aureis omni genere gemmarum collucentibus ornatum fuisse refert. Justinianus, epist. *ad Hormisdam romanum pontificem,* se duo pallia serica eidem direxisse ait ad ornamentum altaris sanctorum Apostolorum. Adrianum fecisse vestes duas super altare testatur Anastasius, majorem unam ex auro purissimo atque gemmis, in qua expressa Dei genitricis in cœlum assumptio ; aliam de stauracio ornatam in ambitu blattis. Leo III, apud eumdem fecit vestem super altare tyriam, habentem gryphas majores, et duas notas chrysoclavas cum cruce ; aliasque pretiosissimas pro diversis Ecclesiis. Idem fecit ante confessionem principis Apostolorum Angelos ex argento purissimo dextra lævaque, pensantes libras CXLVI nec non et alios Angelos duos ex argento purissimo deauratos, stantes in trabe majori, et pensantes simul libras LXIII et alios Angelos quatuor minores ex argento purissimo deauratos, pensantes simul libras LXVIII. Paschalis fecit in altari sancti Petri vestem miræ magnitudinis, pulchram et decoratam nimis, ex auro gemmisque contextam, præfigurantem historiam qualiter idem Apostolus a vinculis per Angelum ereptus est. Sergius II fecit vela alba holoserica, ex quibus sacrum circumdatur altare. (BONA card., *Liturg.*, lib. I, cap. XXV, n. 13.)

1. *Traité historique de la liturgie sacrée*, l. I, ch. v.

« Parmi les Grecs, on en mettait davantage, si nous en croyons Siméon de Thessalonique et le P. Goar, qui assurent que leur manière ancienne de couvrir les autels y subsiste encore. Ils mettaient à chaque coin de l'autel un morceau de drap qui portait le nom et l'image d'un évangéliste ; à cause de cela on appelait ces quatre pans de drap, *évangélistes*. Par-dessus on mettait une première nappe de toile, qu'ils appelaient *ad carnem*, parce qu'elle représente le linceul dans lequel Joseph d'Arimathie ensevelit le corps de Notre-Seigneur. Sur cette nappe, on en mettait une seconde de fil plus délié, et sur celle-ci le corporal. Il y avait donc deux nappes sur l'autel dans l'Église grecque, outre le corporal qu'on étendait encore par-dessus. Siméon de Thessalonique donne des raisons mystiques de ces divers linges d'autel [1], qui, selon toutes les apparences, ne tombaient pas dans l'esprit des Romains durant les neuf premiers siècles; car, excepté le corporal qui était de toile, ils couvraient leurs autels plutôt de tapis d'étoffe précieuse que de nappes.

« Anastase le Bibliothécaire dit que l'empereur Constance étant à Rome dans l'église de Saint-Pierre, il y fit présent d'une couverture de drap d'or pour couvrir l'autel où l'on célébra la messe. Le même auteur rapporte un grand nombre de présents de cette sorte, faits par les papes et par d'autres pour couvrir les autels. Le nom qu'il leur donne, et la manière dont il en parle, ne permettent pas qu'on entende cela de parements d'autel, semblables à ceux dont on se sert aujourd'hui. Il fallait que ces tapis couvrissent entièrement l'autel, la table, le devant, le derrière et les côtés : aussi les appelait-il *vestes altaris*, les robes de l'autel.

« Il y a des églises où l'on voit encore de ces anciennes couvertures d'autel, qui servent tout ensemble de nappes et de parements. Il y en a une de toile d'or dans l'abbaye de la Chaise-Dieu en Auvergne, dont on se sert aux fêtes solennelles [2].

« Il en était de même dans nos églises de France, comme nous l'apprenons de S. Grégoire de Tours. Il dit que des scélérats étant entrés la nuit dans le monastère de Sainte-Croix de Poitiers, dans le dessein de tuer l'abbesse, celle-ci, ne pouvant se sauver parce qu'elle était goutteuse, se fit porter devant l'autel de la Sainte-Croix. Sa prieure nommée Justine, avec d'autres sœurs, la cachè-

1. SIMEON. THESSAL., lib. *de Templo et missa*.
2. L'auteur que nous citons écrivait vers la fin du XVIIe siècle.

rent sous la *pale* qui couvrait l'autel : *Justina præposita cum aliis sororibus palla altaris.... abbatissam operit* [1]. Si ce voile ou ce tapis n'avait point couvert l'autel de tous côtés, il est évident que l'abbesse n'aurait pas été cachée aux assassins qui la cherchaient. C'est donc un fait certain qu'en France comme à Rome, la couverture d'un autel l'embrassait entièrement. Il est encore évident par ce récit que l'on couvrait l'autel hors le temps même des saints mystères, car on ne songeait pas à les célébrer lorsque ces religieuses apportèrent leur abbesse à l'église. Mais peut-être avaient-elles aussi apporté la pale de l'autel ? Il n'y a pas d'apparence, car s'il eût été rare de voir un autel ainsi couvert, ceux qui cherchaient l'abbesse auraient eu quelque défiance en voyant cet autel ainsi couvert à une heure où il ne devait pas l'être.

« Ce que je viens de dire des couvertures d'étoffe précieuse qui se mettaient sur les autels à Rome, en France et ailleurs, ne convient manifestement qu'aux églises riches, mais pour les pauvres, et surtout celles de la campagne, il y a beaucoup d'apparence qu'on se contentait d'une couverture de toile et d'un corporal. C'est pourquoi le pape Léon IV ne demande autre chose aux curés, sinon de couvrir les autels de linges très propres : *Altare sit coopertum mundissimis linteis* [2]. Ce pape n'avait garde de défendre les couvertures d'étoffe, lui qui en fit faire une de soie, mouchetée d'or, pour l'autel de Saint-Pierre. Le concile de Reims cité par Bruchard [3], et qu'on croit être de ce temps-là, ordonnait la même chose que le pape Léon IV : « Que la table de Jésus-Christ, dit-il, « soit couverte de linges et de pales propres [4]. »

On voit, par ces différents faits, que jusqu'à la fin du IXe siècle, les nappes d'autel étaient indifféremment en lin, en soie ou en tissus d'or.

« D'après Polydore Virgile, dit l'abbé Corblet, le premier décret concernant les nappes aurait été rendu au VIIe siècle par Boniface III. Fut-il universellement observé ? On serait tenté d'en douter, en voyant mentionner dans les inventaires du moyen âge et même des deux derniers siècles, des nappes d'or et des nappes de soie ; mais il est possible qu'on ait désigné par là tantôt des pare-

1. S. GREGOR. TURON., lib. II *de Miracul. S. Martini*, cap. XXV.
2. ANASTAS., in hom. *de Cura pastorali* in Leone IX.
3. Lib. III *Decret.*, cap. XCVII.
4. BOCQUILLOT, *Traité historique de la liturgie*, l. I, ch. V.

ments, tantôt des housses d'autel. Il n'est point toujours facile de bien déterminer le sens précis de ces termes : *Mantilia*, *mappæ*, *operimenta*, *palla*, *pallia*, *panni linei*, *propitiatoria*, *tobalea*, *tovalia*, *tualea*, *velamina*, *vestes altaris ; linceul*, *longères*, *touailles*, *toueilles*, *etc*.

« Aujourd'hui les nappes d'autel, de même que les corporaux, les purificatoires, les pales, les amicts et les aubes doivent être de chanvre ou de lin. Le coton que toléraient encore beaucoup de théologiens des deux derniers siècles a été définitivement proscrit par la Congrégation des Rites. C'est sans doute parce que ce fut dans un linge de toile que Joseph d'Arimathie ensevelit le corps du Sauveur et que le lin, dans l'Écriture, est le symbole de la pureté du corps et de l'âme [1].

L'autel où l'on dit la messe doit être couvert de trois nappes bénites ou au moins de deux, dont l'une soit double. On exige ce nombre afin que si le précieux sang venait à se répandre, il ne pénétràt pas jusqu'à l'autel. De ces trois nappes, une au moins doit recouvrir tout le dessus de l'autel ; les deux autres peuvent être plus courtes. Il suffit absolument qu'elles couvrent exactement la pierre sacrée, ou, si c'est un autel fixe, le milieu de la table, de manière qu'en cas d'accident le précieux sang n'arrive pas jusqu'à la pierre d'autel. La rubrique veut que les nappes soient bénites par l'évêque ou par un prêtre qui en a reçu la permission. Cependant d'après S. Liguori, dans un cas de nécessité, si par exemple il fallait célébrer pour pouvoir administrer le viatique à un malade, ou pour ne pas priver une paroisse, une communauté, d'une messe d'obligation, on pourrait se servir de nappes ordinaires et communes.

Il y a dans les *Fausses Décrétales*, qui parurent au IXe siècle, un canon dans lequel il est parlé de trois nappes étendues sur l'autel, outre le corporal [2]. Il y a beaucoup d'apparence que ce canon fit impression sur l'esprit de ceux qui le reçurent comme un véritable décret du pape S. Pie. Ceux-là commencèrent donc à mettre trois nappes de toile sur l'autel, conformément à ce canon. Dans la suite des temps l'autorité des Décrétales, qui fut d'abord

1. CORBLET, *Histoire du sacrement de l'Eucharistie*, t. II, p. 173.

2. Si aliquid de sanguine stillaverit super linteum altaris, et ad aliud stilla pervenit, quatuor diebus pœniteat ; si usque ad tertium, novem diebus ; si usque ad quartum, viginti diebus pœniteat. (Canon. *Si per negligentiam*.)

contestée, s'établit presque partout, et l'usage des trois nappes d'autel se généralisa. On peut dire qu'il est universel depuis le xv[e] siècle. Aujourd'hui que l'on est pleinement convaincu de la fausseté des Décrétales, il n'en est pas moins retenu dans les églises où il est observé de temps immémorial, selon la règle de S. Ambroise et de S. Augustin, que, dans ces choses, la coutume du peuple de Dieu doit nous tenir lieu de loi.

Les nappes dont nous venons de parler ne suffisent pas pour qu'il soit permis de célébrer la sainte messe sur un autel, il faut de plus un corporal de lin. Le respect profond qu'on doit au Saint Sacrement et au sacrifice de l'Eucharistie exige qu'on l'administre avec toute la dignité et la vénération possibles. C'est pourquoi jamais le pain consacré ni le calice du précieux sang ne doivent toucher immédiatement l'autel et le tabernacle. On se sert pour les y poser d'un linge de fil, bénit suivant la liturgie, et qu'on appelle corporal parce qu'on y pose le corps sacré de Jésus-Christ. La toile de lin, dit S. Thomas, convient particulièrement à ce saint usage, à cause de sa pureté, pour symboliser la pureté de la conscience, parce qu'elle n'arrive à cet état de blancheur éclatante qu'à force d'être travaillée, ce qui rappelle la passion de Jésus-Christ [1].

On appelle aussi le corporal *palla* ou *pallium*, parce que primitivement il servait comme de vêtement à ce corps adorable. Le rite ambrosien lui conserve le nom de *syndon*, en souvenir du saint suaire qui servit à ensevelir le corps du Sauveur. On l'appelle encore, dit l'abbé Corblet, *chrismale*, *coopertorium*, *linteum sacrum*, *opertorium*, *palla corporalis*, *palla dominica*, *sudarium*, etc. Des écrivains du IV[e] siècle, tels qu'Optat, évêque de Milève, en Afrique, parlent de l'emploi du corporal comme d'un usage général et très ancien ; S. Isidore de Damiette, S. Isidore de Péluse comparent le linge de l'autel au suaire du Sauveur. En réalité, la nappe unique des premiers siècles servit tout à la fois de nappe de corporal, de pale et de voile. C'était une grande pièce de toile couvrant tout l'autel, que le diacre apportait avant l'offertoire ; on la repliait sur le calice et sur les pains. Le corporal n'est de-

1. Competit etiam pannus lineus propter sui munditiam ad significandum conscientiæ puritatem, et propter multiplicem laborem quo talis pannus præparatur, ad significandum Christi passionem. (S. THOM., III, q. LXXXIII, art. 3 ad 7.)

venu distinct de la nappe d'autel que lorsqu'on fit usage de deux ou trois nappes; la supérieure fut alors un corporal spécial, dont la partie postérieure se repliait sur le calice pour le couvrir, jusqu'au temps où l'on adopta la pale moderne, plus commode pour cet usage. La pale, quoique séparée matériellement du corporal, est toujours considérée comme en faisant partie, à cause de son origine; elle doit, par conséquent, être bénite, comme lui et avec lui.

D'après Suarez et S. Alphonse de Liguori qui s'appuie sur son autorité, il y aurait certainement faute mortelle à célébrer la messe sans faire usage du corporal, à moins d'une très grave nécessité. On peut en dire autant pour la pale ; cependant la gravité du péché est moins certaine. L'usage du corporal et de la pale est du nombre de ceux dont S. Thomas dit que le prêtre qui s'en écarterait consacrerait validement la Sainte Eucharistie, mais qu'il se rendrait en même temps gravement coupable en ne gardant pas les rites prescrits par l'Église [1].

Pour qu'il soit permis au prêtre de célébrer la sainte messe, un autel consacré et recouvert de linges bénits ne suffit pas ; il faut encore deux flambeaux de cire allumés. La nécessité de cette lumière est telle que, d'après certains théologiens, si elle vient à s'éteindre avant la consécration et qu'il soit impossible de la remplacer, on doit quitter l'autel et laisser la messe inachevée. Il y aurait donc faute grave à offrir le Saint Sacrifice sans lumière, même s'il s'agissait de donner le saint Viatique à un mourant.

Les cierges doivent être de cire, et d'après l'opinion commune, il y aurait faute grave à se servir d'autre matière, sauf peut-être le cas de nécessité. S. Liguori n'approuve pas le sentiment de plusieurs théologiens qui regardent comme permis d'user de cierges qui ne sont pas de cire, même pour des messes de pure dévotion, lorsqu'on ne peut pas s'en procurer de conformes aux exigences de

1. Ad octavum dicendum quod dispensatio sacramentorum pertinet ad ministros Ecclesiæ, sed consecratio eorum est ab ipso Deo. Et ideo ministri Ecclesiæ non habent aliquid statuere circa formam consecrationis, sed circa usum sacramenti, et modum celebrandi. Et ideo si sacerdos verba consecrationis proferat super materia debita, cum intentione consecrandi, absque omnibus prædictis scilicet domo et altari, calice et corporali consecratis, et cæteris hujusmodi per Ecclesiam institutis, consecrat quidem in rei veritate corpus Christi, peccat tamen graviter ritum Ecclesiæ non servans. (S. THOM., III, q. LXXXIII, art. 3 ad 8.)

la rubrique. Deux cierges de cire sont exigés pour les messes basses. S. Liguori croit que l'on pourrait excuser de toute faute, même vénielle, le prêtre qui, pour une raison sérieuse, dirait la messe avec un seul cierge de cire allumé, pourvu qu'il n'y ait pas de scandale à le faire. D'autre part, il n'est pas permis d'allumer plus de deux cierges à l'autel pour une messe basse, à moins qu'elle ne soit dite par un évêque, un cardinal ou un abbé ayant droit aux honneurs rendus aux pontifes [1].

Nous avons dit que les cierges doivent être de cire. La cire d'abeilles est exclusivement admise dans les fonctions liturgiques. « Cette cire provenant du suc exquis des fleurs, dit l'abbé Corblet [2],

1. In rubrica sic habetur : « Super altare collocentur candelabra saltem duo « candelis accensis hinc et inde in utroque latere. » Certum est apud omnes esse mortale celebrare sine ullo lumine, ex c. *Litteras ult. de celebr. miss.*, ubi graviter culpatur sacerdos qui sine igne, id est sine lumine, celebrat. Et hoc etiamsi urgeat necessitas ministrandi viatici, ut dicunt communiter *Ronc.*, cap. VI, q. V, etc.... Unde recte censent.... quod si ante consecrationem deficiat lumen omnino desistendum est a celebrando ; secus si post consecrationem. Quo casu, si candelæ statim possint reaccendi, melius esse pergere (dicit *Croix*) quia continuatio missæ pertinet ad unitatem sacrificii, et idem dicendum si candelæ non possint ita facile reaccendi, ut expectandum sit ad quadrantem, ob eamdem rationem.

Dubitatur I. An liceat celebrare cum candelis ex sebo, vel oleo ? Affirmat Toletus, cap. II, n. 12. Sed communiter D.D. docent id esse mortale, quia talis usus est indecentissimus, et prorsus alienus ab universali Ecclesiæ consuetudine. Et hoc etiam in necessitate, ut sentiunt Suarez, d. LXXXI, sect. 6 (loquens hic de candelis sebaceis) et *Escobar*, etc. Verum communiter et probabiliter, *Azor*. etc., dicunt licitum esse celebrare cum oleo et sebo in necessitate : et probabile putat *Escobar*, n. 458, modo, ut bene advertit, scandalum absit. Non approbo autem id quod dicunt *Pasq.*, *Gob.* et alii (quibus consentit Suarez loquendo de lumine ex oleo) nempe non esse illicitum celebrare cum candelis ex oleo, vel sebo, etiam ex sola devotione, si aliæ haberi non possint ; nam hæc non videtur causa gravis sufficiens ad excusandum a mortali ut supra dictum est.

Dubitatur II. An liceat celebrare cum uno lumine cereo ? *Fagundez*, apud *Reconglia*. c. VI, q. V, negat et dicit hoc esse mortale. Ex converso *Vill.*, n. 126, etc., censent nullum esse peccatum, præciso scandalo. Sed probabilius et communius puto cum *Tourn.*, p. 809, etc., id tantum esse veniale ; a quo puto perinde quamcumque causam rationabilem, adhuc solæ devotionis, secluso scandalo, excusare.

Advertendum autem hic non esse licitum cuicumque, nec etiam vicariis generalibus, celebrare cum quatuor candelis, ut declaravit S. C. die 7 augusti 1627, apud *Gavant.*, p. I, tit. XX, n. 21. Et sic pariter id vetitum est aliis sacerdotibus, nisi sint cardinales, episcopi, et abbates usum pontificalium habentes, tum solum tamen cum in ipsis celebrant, ex decreto 9 febr. 1675, apud BENEDICT. XIV, *Notif.* XXIX, n. 16.

2. *Histoire du sacrement de l'Eucharistie*, l. XIV, § 6.

est un symbole expressif de l'humanité du Fils de Dieu, qui a été formée du sang de la plus pure des vierges.

« Les cierges doivent être de couleur blanche. Remarquons toutefois qu'en Suisse, en Allemagne et dans quelques églises d'Italie, on a conservé l'ancien usage de la cire jaune.

« En 1839, les ciriers de Marseille s'adressèrent à la Congrégation des Rites pour faire prohiber l'emploi, tendant à s'introduire, des bougies stéariques qui ne sont autre chose que du suif épuré. Après une longue enquête, la Sacrée Congrégation, en date du 16 septembre 1843, répondit qu'il fallait s'en tenir aux rubriques : c'était condamner la stéarine, puisque les rubriques n'admettent que des cierges faits de cire d'abeilles. Depuis, malgré de nouvelles instances en faveur de la stéarine, la Congrégation n'a fléchi que devant des cas d'impossibilité absolue. Les bougies stéariques peuvent avoir accès dans l'église, quand elles ne remplissent pas un rôle liturgique, par exemple pour l'éclairage, les illuminations.

« Jadis les cierges étaient probablement fabriqués par les acolytes, qui avaient la surveillance spéciale du luminaire. On ne devait pas laisser à l'industrie privée la confection de ces torches de cire, alors que les païens eux-mêmes les faisaient fabriquer par le collège des Cérulaires. »

Il est évident que dès l'origine du christianisme, des lumières furent nécessaires pour les assemblées qui se tenaient le soir ou dans les catacombes [1]. Mais cette nécessité n'empêchait pas l'Église

1. A chaque côté de la croix il faut un cierge allumé ; l'Église l'a prescrit, non pas, comme l'ont prétendu De Vert et autres, seulement à cause de la nécessité où l'on était de célébrer dans des lieux obscurs, pendant les trois premiers siècles, mais pour ajouter quelque chose au culte extérieur, pour exprimer la joie et pour d'autres raisons mystérieuses. Dans l'Ancien Testament, Dieu avait prescrit l'usage d'un chandelier supportant sept lampes, qu'on devait alimenter avec l'huile d'olive. Voici ce que dit à ce sujet le Micrologue, chap. XI : « Juxta Ordinem romanum, nunquam missam absque lumine « celebramus, non utique ad depellendas tenebras, cum sit clara dies, sed potius in typum illius luminis cujus sacramentum ibi conficimus, sine quo et « in meridie palpamus sicut in nocte. » S. Jérôme, écrivant à Vigilance, dit aussi : « Per totas Orientis ecclesias, quando legendum est Evangelium, accen- « duntur lumina, jam sole rutilante, non utique ad fugandas tenebras, sed ad « signum lætitiæ demonstrandum. » Tertullien, S. Ambroise, S. Chrysostome et une foule d'autres écrivains ont donné les mêmes raisons de cet usage antique et mystique des luminaires. — On ne peut célébrer le Saint Sacrifice sans lumière, fallût-il même en priver le peuple un jour de dimanche, ou laisser mourir quelqu'un sans viatique, selon l'enseignement des théologiens. (FORNICI [traduit par BOISSONNET], *Institutions liturgiques*, p. 1, ch. III.)

d'attacher une signification mystique aux cierges de l'autel et aux lampes que l'on faisait brûler en présence du Saint Sacrement. Notre-Seigneur Jésus-Christ est la véritable lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde. Rien de plus naturel que d'allumer des flambeaux pour signaler sa présence, lorsqu'il daignait descendre sur nos autels et y demeurer caché sous les voiles de son sacrement d'amour. L'Église a conservé précieusement cet usage symbolique, et en a fait une loi qui ne souffre pas d'exception. Le saint sacrifice de la messe ne peut être offert s'il n'y a pas de cierges allumés sur l'autel, et le Très Saint Sacrement ne peut être conservé dans le tabernacle s'il n'y a pas au moins une lampe, pour révéler la présence de l'hôte divin et lui rendre un muet hommage, en se consumant devant lui.

Entre les cierges de cire qui brûlent sur l'autel, il doit se trouver une image de Notre-Seigneur Jésus-Christ en croix [1]. Mais l'obligation ne paraît pas aussi rigoureuse sur ce point que lorsqu'il s'agit du corporal ou des cierges.

« La croix, dit l'abbé Corblet [2], apparaît dès le IVe siècle, au sommet du *ciborium* et dans les couronnes qu'on suspendait au-dessus de l'autel. Le plan de Saint-Gall démontre qu'au commencement du IXe siècle, on plaçait déjà une croix sur l'autel ; cet usage ne semble s'être introduit en France qu'au Xe siècle et ne s'être généralisé qu'au XIIIe. A ces époques, et beaucoup plus tard encore, la croix ne restait pas à demeure sur l'autel. Au moment de célébrer les saints mystères, quand le clergé arrivait en procession au sanctuaire, on enlevait le crucifix de la croix processionnelle pour l'adapter à un pied placé sur l'autel ; la messe terminée, on le replaçait sur la hampe de la même croix et l'on retournait à la sacristie. Au XIVe siècle on vit se multiplier les crucifix restant toujours sur l'autel ; mais on trouve encore de cette époque beaucoup de croix à double destination.

1. Apponitur et crux, sed non cum tanto rigore præcepti ; immo ab aliquibus docetur crucem non esse in altari statuendam ubi servatur clausum in tabernaculo sanctissimum Christi corpus : in quo enim loco adest, quamvis sub cortina, ipse Dominus personaliter, alio signo ipsum repræsentante opus non est. Contrarium sentit, et quidem probabiliter Gavantus, quia rubrica Missalis in omni missa requirit adhibendam esse crucem. Sed profecto quando est exposita super altare S. S. Eucharistia, fit certum necessariam nequaquam esse crucem, quia jam ipse Dominus crucifixus palam est. (TAMBURINI, *de Sacrificio missæ*, lib. I, cap. v.)

2. Voir *Histoire du sacrement de l'Eucharistie*, l. XIV, t. II, p. 132.

« Au XVII[e] siècle, la présence permanente de la croix sur l'autel n'était pas encore considérée, du moins en France, comme essentielle. A la cathédrale d'Angers on n'en mit qu'en 1702, après la construction de l'autel à la romaine.

« Aujourd'hui il est de règle que la croix soit placée sur le tabernacle, ou, s'il n'y a pas de tabernacle, au milieu de l'autel ; elle doit porter l'image du divin Crucifié et dépasser en hauteur les six principaux chandeliers. La croix n'est pas exigée lorsque le retable offre un tableau avec une statue du Sauveur en croix. »

La messe renouvelant les mystères du sacrifice de la croix, il est tout naturel que la croix se trouve placée sur l'autel. Aussi Boissonnet fait-il remonter plus haut que l'abbé Corblet la présence habituelle de ce signe sacré sur la table du sacrifice. D'après un usage très ancien, dit-il [1], constaté dans un concile tenu à Tours en 567, et d'après une tradition qui remonte aux Apôtres, la croix doit paraître au milieu de l'autel, afin que, pendant le sacrifice non sanglant, l'image du Christ attaché à la croix rappelle au prêtre et aux fidèles le souvenir de sa passion. La rubrique du Missel ne parle d'abord que de la croix, mais plus loin elle suppose expressément l'image du Christ attachée à cette croix. Aussi Benoît XIV a-t-il déclaré qu'il ne pouvait permettre qu'on célébrât le Saint Sacrifice sur des autels où ne paraîtrait pas l'image de Jésus crucifié, image assez grande pour que non seulement le prêtre célébrant mais les assistants puissent la voir commodément [2]. L'usage contraire a été frappé de réprobation par un décret de la Congrégation des Rites, le 17 septembre 1822. La même Congrégation avait aussi décidé, le 16 juillet 1663, qu'il n'est pas besoin d'une autre croix pendant la célébration de la messe, s'il y a dans l'architecture qui surmonte l'autel une grande statue de Jésus attaché à la croix [3]. Ajoutons que la croix d'autel doit être bénite.

1. Fornici, *Institut. liturgiques*, p. 31.

2. Illud nullatenus permittere possumus, quod missæ sacrificium in his altaribus celebretur, quæ carent imagine crucifixi, vel ita tenuis et exigua sit, ut ipsius sacerdotis et populi assistentis oculos pene effugiat, quod alienum esset a regulis et institutis Ecclesiæ. (Benedict. XIV, *Encycl.*, 16 jul. 1746.)

3. Une question à résoudre : Faut-il une croix sur l'autel où le Saint Sacrement est exposé pendant la célébration de la messe ? La rubrique du Missel prescrit, sans aucune distinction, de placer une croix au milieu de l'autel (part. I, tit. XX). Cette rubrique a partagé les auteurs liturgistes : Gavantus, Bauldry, Bissus, ont prétendu que lorsque Notre-Seigneur est en réalité comme

Au nombre des objets strictement nécessaires pour qu'il soit permis de célébrer le Saint Sacrifice, il faut aussi compter le *missel*. L'Église eut de bonne heure soin de rédiger des manuels renfermant, dans leur ordre et leur succession, les rites et les cérémonies que le prêtre ou l'évêque officiant doivent observer dans l'administration des sacrements.

Primitivement le *missel*, tel que nous le connaissons aujourd'hui, n'existait pas. Les *Sacramentaires* qui en tenaient lieu ne renfermaient pas le rite complet de la sainte messe [1]; ils ne contenaient que ce que le prêtre doit dire; c'est pourquoi il y avait, à côté des sacramentaires, d'autres livres nécessaires pour l'office divin, notamment l'*Antiphonaire*, contenant ce qui se chantait à l'*Introït*, après l'Épître, à l'Offertoire et à la Communion; le *Lectionnaire*, contenant les leçons de l'Ancien Testament, des Actes des Apôtres, des Épîtres des Apôtres et de l'Apocalypse, et le livre des *Évangiles*, contenant les péricopes tirées des quatre Évangélistes. On comprend que ce devait être un besoin, on peut dire une nécessité, de réunir ces quatre livres isolés, surtout pour les lieux et les circonstances où un prêtre célébrait la sainte messe sans l'assistance des diacres et des sous-diacres. Ce livre liturgique contenant le tout se nomma le *Missale plenarium*, et plus tard simplement *missale*, missel. Le plus ancien sacramentaire romain dont

sur un trône, il n'y a pas de raison d'y mettre en même temps son image. Pasqualigus, Bonarius et ensuite Meratus ont opposé à cela que le corps de Jésus-Christ, sous les espèces eucharistiques, n'est visible qu'aux yeux de la foi, aux yeux de l'âme, et que la rubrique prescrit l'usage d'un signe qui frappe les yeux corporels, afin que le célébrant ait plus facilement un souvenir actuel de la passion de Jésus-Christ, lequel souvenir, eu égard à notre imperfection et à nos distractions, est bien plus facilement excité en nous par la vue sensible d'une croix que par la présence d'une hostie. Maintenant il est superflu et même illicite de discuter sérieusement cette question, puisque le Siège Apostolique, interposant son autorité, a déclaré que chaque église peut en cela suivre la coutume qui y est établie. « Etsi decretum hujus sacræ « congregationis de anno 1707 præcipiat, quod in altari, ubi est publice expo- « situm S. S. Sacramentum, tempore sacrificii, crux de more collocetur; non « est tamen in viridi observantia, et patriarchales ecclesiæ urbis oppositum « servant. Supervacaneam enim adjudicant imaginis exhibitionem ubi proto- « typus adoratur. Et hac de causa instructio pro oratione 40 horarum Clemen- « tis XI, Benedictini XIII et Clementis XII summorum pontificum jussu edita « sub silentio præterit an locanda removendave sit hujusmodi crux, linquens « quemlibet in sua praxi » (2 sept. 1741, dub. v, n. 3970). Tel est aussi le sentiment adopté par Benoît XIV dans sa constitution *Accepimus*, du 16 juillet 1746. (FORNICI, *Institutions liturgiques*, p. I, ch. III.)

1. Voir le *Dict. encycl. de théol. cathol.*, au mot *Liturgie*.

le texte nous ait été conservé est celui du pape S. Gélase, qui régna de l'an 492 à 496. Cent ans plus tard, le pape S. Grégoire Ier « résuma en un livre le missel de Gélase, dit Jean Diacre, son « biographe ; il en laissa beaucoup de choses de côté ; il en chan-« gea un petit nombre, et il en ajouta quelques-unes [1]. »

Les missels complets existaient partout bien avant la réunion du concile de Trente, mais quoiqu'ils eussent pour base le rite grégorien, ils présentaient tant de variantes, parfois des additions si étranges, que le besoin d'une réforme devint de plus en plus urgent et fut formellement proclamé au concile de Trente, après avoir été exprimé au concile de Bâle. Entreprise par Pie IV, cette réforme fut achevée sous Pie V ; sa publication eut lieu le 14 juillet 1570. Elle fut suivie de deux revisions entreprises sous Clément VIII et sous Urbain VIII. Nous ne dirons rien ici des liturgies particulières qui ont conservé leurs anciens missels avec l'autorisation de Rome.

Quoique nécessaire, le missel ne l'est pas aussi rigoureusement que les autres objets dont nous avons parlé d'abord. S'il arrivait qu'un prêtre manquât de missel, et qu'il fût du reste assez sûr de sa mémoire pour être moralement certain de ne rien omettre en célébrant la messe sans ce secours, Suarez n'ose pas se prononcer et dire s'il serait ou non en droit de célébrer ainsi la messe [2]. Le cardinal De Lugo est plus hardi, et croit qu'il pourrait le faire sans aucun péché. C'est, dit S. Alphonse de Liguori, l'opinion la plus commune. Mais un prêtre dont la vue serait tellement faible qu'il n'userait pas du missel et dirait tout de mémoire devrait néanmoins avoir ce livre sur l'autel, ne fût-ce que pour éviter l'étonnement et le scandale des assistants.

Les canons ou cartons d'autel, *tabellæ*, destinés à aider la mémoire du célébrant, ne datent que de la fin du xve siècle. Extraits du missel uniquement pour la commodité du prêtre, ils sont moins indispensables que lui en cas de nécessité. S. Charles Borromée et un concile d'Avignon (1594) en font une obligation. La rubrique

1. JOANN. DIAC., lib. II, cap. XVII.

2. An vero in aliquo casu ubi liber deest et sacerdos esset ita instructus et de sua memoria confidens, ut moraliter non dubitaret posse se omnia integre dicere sine libro, an, inquam, in eo casu esset peccatum id facere, aliorum judicio relinquo : nam ego propter multorum auctoritatem licentiam dare non audeo, et aliunde sufficienter rationem peccati non invenio. (SUAREZ, III, q. LXXXIII, disp. LXXXI, sect. 6.)

du missel ne mentionne que la *tabella secretarum* qui se place au milieu de l'autel et contient le *Gloria*, le *Credo*, les prières de l'offertoire, les paroles de la consécration, les oraisons avant la communion et le *placeat :* c'est le plus ancien. Le canon de l'Évangile *In principio* n'est pas antérieur à S. Pie V, puisque c'est sous son pontificat que l'on commença à réciter cet évangile à l'autel. Quant au canon du *Lavabo*, contenant les prières de l'infusion du vin et de l'eau dans le calice, et le psaume pour l'ablution des mains, il est encore plus récent, puisque Gavantus, qui écrivait au commencement du xviie siècle, en parle comme d'une commode innovation de son temps. En diverses églises d'Espagne et d'Italie, on ne trouve point de canons d'autel ; dans d'autres, il n'y a que celui des secrètes [1].

Tels sont les accessoires de l'autel nécessaires à divers degrés pour qu'il soit permis d'y célébrer la sainte messe. Ils suffisent, dit Suarez ; la preuve en est que ni le droit ecclésiastique, ni le droit divin, ni la nature des saints mystères n'exigent rien de plus. Mais s'ils suffisent en eux-mêmes, il est indispensable aussi que l'on n'y trouve rien qui offense la propreté, la décence, le respect dû à cet adorable sacrifice. Une trop grande négligence sur ce point irait facilement jusqu'au péché mortel [2].

Mais si rien de plus que ce que nous avons dit n'est indispensable pour que l'église et l'autel soient dignes des grands mystères qui s'y doivent accomplir, il est évident que tout l'éclat extérieur que l'on pourra y ajouter sera le bienvenu, s'il est propre à exciter la piété et à glorifier Dieu, sans déroger en rien aux lois de l'Église. Le Seigneur lui-même nous a fait connaître qu'il tient à la grandeur et à la magnificence de son culte. Il n'y a qu'à se rappeler les richesses du Tabernacle et les merveilles incroyables du temple de Jérusalem. Aussi, dans tous les siècles, les pontifes, les princes catholiques et tous les véritables fidèles se sont-ils fait un

1. Voir J. Corblet, *Histoire du sacrement de l'Eucharistie*, t. II, p. 160.
2. Innocent. III in cap. II *de Custodia ecclesiæ vel altaris*, præcipit ut oratoria, vasa, corporalia et vestimenta sacra, munda et nitida conserventur, et graviter reprehendit clericos qui ecclesias dimittunt incultas, aut qui in eis admittunt supellectilia profana sine urgente necessitate. Erit ergo nonnullum peccatum non servare debitam munditiam in hujusmodi rebus, præsertim ad sacrificium eis utendo, tum quia est contra præceptum ecclesiasticum ut notat Palud., dist. XIII, quæst. II, art. 6, concl. 3 ; tum etiam quia est contra jus naturale quod res sacræ indecenter tractentur. (Suarez, III, q. LXXXIII, d. LXXXI, sect. 6.)

devoir en même temps qu'un bonheur de contribuer à la beauté de la maison de Dieu. Et dans notre siècle d'incrédulité et d'indifférence apparente, qui pourrait compter les édifices élevés à la gloire du Seigneur, depuis la majestueuse basilique de Montmartre, jusqu'à l'humble mais gracieuse église perdue au fond de la province, dans quelque hameau inconnu?

III.

VASES SACRÉS

La nécessité d'un calice pour offrir le très saint sacrifice de l'Eucharistie n'a pas besoin d'être démontrée. Le calice est, en effet, le vase sacré dans lequel on met le vin qui doit être changé au sang de Notre-Seigneur [1]. Le mot *calice*, dans l'origine, signifiait simplement un vase à boire, une coupe. Nous savons par le saint Évangile que Jésus-Christ était à table avec ses apôtres lorsqu'il institua la Sainte Eucharistie. Après avoir soupé et consacré le pain, *il prit le calice*, c'est-à-dire la coupe dont il s'était servi pour boire pendant le repas, et il consacra le vin mêlé d'eau qui était dedans, en l'appelant *le calice de la nouvelle alliance en son sang*.

Chez les anciens, on buvait à la ronde dans la même coupe, en signe de fraternité. Un seul et même calice servit donc à Notre-Seigneur et aux Apôtres. Comme, à la Pâque, on vidait quatre ou cinq fois la coupe, quelques exégètes ont supposé que Jésus s'est servi de quatre calices différents, ainsi que le font les juifs modernes dans la cérémonie de la Cène; mais on ne saurait prouver que cet usage remonte à une très haute antiquité. D'autres commentateurs, examinant le texte de S. Luc, croient y voir la mention de deux calices différents, l'un offert pour la manducation de l'agneau, l'autre pour la consécration du vin. C'est probablement la troisième coupe, qu'on appelait *bénédiction* ou d'*action* de grâces qui fut consacrée par Notre-Seigneur.

Quelle en était la matière? S. Jean Chrysostome dit qu'elle n'était pas en argent : *Non erat ex argento calix ille quo Christus discipulis præbuit sanguinem suum* (hom. LI *in Matth.*); Clément d'Alexandrie dit qu'elle était de vil prix, en terre ou en

1. Voir Bocquillot, *Traité historique*, etc., l. I, ch. viii, dont les savantes recherches, ainsi que celles de M. l'abbé Corblet, nous serviront principalement sur ce sujet.

verre. Étienne d'Autun suppose qu'elle était en bois ; Gabriel Biel, en étain [1].

Si nous en croyons un auteur cité sous le nom de Bède par Baronius, ce premier calice était d'argent, à deux anses. On le conservait à Jérusalem dans une chapelle située sur le Golgotha. Il était renfermé dans un reliquaire muni d'une ouverture suffisante pour qu'on le pût toucher et baiser.

1. Catherine Emmerich, dans ses visions, décrit très longuement le calice de la Cène. Nous allons reproduire ce curieux passage, sans vouloir, bien entendu, lui prêter une valeur historique.

« Le calice que les apôtres apportèrent de chez Véronique, dit la Voyante, est un vase merveilleux et mystérieux. Il était resté longtemps dans le Temple parmi d'autres objets précieux d'une haute antiquité, dont on avait oublié l'usage et l'origine. Quelque chose de semblable est arrivé dans l'Église chrétienne, où bien des anciens joyaux consacrés sont tombés dans l'oubli avec le temps. On avait souvent déterré, vendu ou fait remettre à neuf de vieux vases et de vieux bijoux enfouis dans la poussière du Temple. C'est ainsi que, par la permission de Dieu, ce saint vase que l'on n'avait jamais pu fondre, à cause de sa matière inconnue, trouvé par les prêtres modernes dans le trésor du Temple, parmi d'autres objets hors d'usage, avait été vendu à des amateurs d'antiquités. Le calice acheté par Séraphia avait déjà servi plusieurs fois à Jésus pour la célébration des fêtes, et à dater de ce jour, il devint la propriété constante de la sainte communauté chrétienne. Ce vase n'avait pas toujours été dans son état actuel ; peut-être était-ce à l'occasion de la cène du Seigneur qu'on avait mis ensemble les différentes pièces dont il se composait. Le grand calice était posé sur un plat dont on pouvait tirer encore une sorte de tablette, et autour de lui étaient six petits verres. Dans le grand calice se trouvait un autre petit vase ; au-dessus un petit plat, puis un couvercle arrondi. Dans le pied du calice était assujettie une cuillère qu'on en retirait facilement. Tous ces vases étaient recouverts de beaux linges et renfermés dans une enveloppe en cuir, si je ne me trompe. Le grand calice se compose de la coupe et du pied, qui doit avoir été ajouté plus tard, car ces deux parties sont d'une matière différente. La coupe présente une masse brunâtre et polie, en forme de poire ; elle est revêtue d'or, et il y a deux petites anses par où on peut la prendre. Le pied est d'or vierge artistement travaillé ; il est orné d'un serpent et d'une grappe de raisin, et enrichi de pierres précieuses. Le grand calice est resté dans l'église de Jérusalem, après saint Jacques le Mineur, et je le vois encore conservé dans cette ville ; il reparaîtra encore au jour, comme il y est reparu cette fois. D'autres églises se sont partagé les petites coupes qui l'entourent ; l'une d'elles est venue à Antioche, une autre à Ephèse ; elles appartenaient aux patriarches, qui y buvaient un breuvage mystérieux lorsqu'ils recevaient et donnaient la bénédiction, ainsi que je l'ai vu plusieurs fois. Le grand calice était chez Abraham : Melchisédech l'apporta avec lui du pays de Sémiramis dans la terre de Chanaan, lorsqu'il commença quelques établissements au lieu où fut plus tard Jérusalem ; il s'en servit lors du sacrifice, lorsqu'il offrit le pain et le vin en présence d'Abraham. Ce vase avait aussi été dans l'arche de Noé. (De Cazalès, *la Douloureuse passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, d'après les méditations d'Anne-Catherine Emmerich.)

Quoi qu'il en soit de cette tradition et de plusieurs autres que rapporte le savant abbé Corblet dans son Histoire du sacrement de l'Eucharistie, il est certain que Notre-Seigneur Jésus-Christ a pris le calice qu'on lui avait préparé, et dont il s'était servi pour boire dans le repas, sans marquer aucune affectation pour ce qui regardait sa matière, sa figure, sa capacité, et sans faire aucune recommandation à ses apôtres sur ce sujet. Il y a beaucoup d'apparence que les apôtres ont fait la même chose, qu'ils se sont servis de divers calices selon la diversité des lieux où ils célébraient, de quelque matière et de quelque figure qu'ils fussent. Il serait imprudent d'assurer, comme quelques-uns, que les apôtres et leurs plus proches successeurs ont célébré dans des calices de bois, il le serait aussi d'affirmer que leur piété les portait à se servir de calices d'argent. Ce qu'il y a de plus vraisemblable en ceci, c'est que la matière leur était assez indifférente, pourvu que la coupe fût nette et propre. On peut d'autant mieux le croire que l'Église n'a fait aucun règlement sur ce sujet durant huit cents ans, quoique l'on trouve, et dans ces temps-là et depuis, des calices de toutes sortes de matière, d'or, d'argent, de pierre, de marbre, de bois, de verre, d'étain et de cuivre.

Nous avons des preuves certaines que, dès les premiers siècles, dans le temps même des persécutions, il y avait des calices, des patènes et d'autres vases servant au Saint Sacrifice, qui étaient d'or et d'argent [1]. S. Ambroise et d'autres Pères ne nous disent-ils pas

1. Ex veterum monumentis colligitur orthodoxam Ecclesiam semper et ubique in hoc conspirasse, ut aureis vel argenteis calicibus sacerdotes uterentur.... Hic mos fuit primorum Christi fidelium, qui venditis possessionibus pretia apostolis in communem Ecclesiæ usum afferebant. Non ergo deerant apostolis nummi, quibus et fratrum necessitatibus providerent, et quæ spectabant ad usum sacrificii compararent. Curasse autem ut ea maxime decentia essent, et ut vasa sacra ex pretioso metallo fabricarentur, non levi conjectura inferre possumus ex eorum pietate et maxima veneratione, qua divina mysteria corporis et sanguinis Christi prosequebantur. Derivata ab illis ad posteros hæc cura et religio est, adeo ut sæviente persecutione aureos et argenteos calices ecclesiam habuisse fide dignissimi scriptores testentur. Optatus Milevitanus, lib. I, loquens de Mensurio episcopo, « Erant (inquit), ecclesiæ ex auro « et argento quamplurima ornamenta, quæ nec defodere terræ, nec secum « portare poterat. » In his autem ornamentis potiorem locum calices obtinuisse nulli dubium esse potest ; nam lib. VI inter scelera Donatistarum hoc etiam recenset, quod calices fregerint. « Fregistis (*inquit*) calices Christi sanguinis « portatores, quorum species revocastis in massas, mercem nefariis nundinis « procurantes. Emerunt forsitan in usus suos sordidæ mulieres ; emerunt « pagani facturi vasa in quibus incenderent idolis suis. » Ex quibus verbis

que S. Laurent vendit les vases sacrés et en distribua tout l'argent aux pauvres? Il y en avait certainement pour un prix considérable, puisque le tyran les voulait enlever comme un trésor. L'église de Carthage était aussi très riche en vases et ornements sacrés, car S. Optat, décrivant les causes du schisme des Donatistes, dit que l'avarice de quelques vieillards de l'église de Carthage en fut l'une des causes. « Il y avait, dit-il, dans l'église,

duo evidenter deducuntur : unum quod etiam sub ethnicis principibus christianorum persecutoribus, quibus imperantibus Donatistæ eruperunt in Africa, habebat Ecclesia vasa aurea et argentea; alterum, quam inepte viri alias non indocti eam Optati sententiam, *Fregistis calices*, afferant ad probandum quod calices tunc vitrei fuerint; a qua inconsulta opinione procul dubio recessissent, si integrum Optati textum legissent, neque enim vitri fragmenta vendi poterant, et in paganorum vasa conflari. Exstant acta proconsularia adversus traditores sub Diocletiano et Maximiano apud Baronium, tom. II, ann. 303, quorum meminit Augustinus, epist. CLXV *ad Generosum*, et *in libris adversus Cresconium ;* ex quibus constat traditos a Donatistis non solum sacros codices juxta edictum Diocletiani, sed etiam calices aureos et argenteos. Huc item spectat quod Gregorius Turonensis scribit lib. I *de Gloria martyrum*, cap. XXXVIII, in cryptis subterraneis, in quibus olim fideles metu persecutionis sacris operari consueverant, varia ministeria argentea reperta fuisse. Sopitis vero persecutionibus sub Constantino magno et deinceps, cœperunt Ecclesiæ aureis, argenteis, et gemmatis calicibus abundare. Ipse Constantinus, ut liber pontificalis in Sylvestro recenset, ecclesias quas ædificavit sacris donariis locupletans, inter cætera fecisse dicitur calices minores ex auro purissimo XL pensantes singulos libras singulas; calices ministeriales L pensantes singulos libras binas; calices argenteos XX pensantes singulos libras decem. Celebre est viri impii convitium, quem cum misisset Julianus Apostata ad expilandum templum Antiochenum, ut refert Theodoretus, lib. III, *Hist. Eccles.*, cap. VIII, sacrorum vasorum, quæ Constantinus donaverat, magnificentiam admirans, *En*, inquit, *cujusmodi vasis filio Mariæ ministratur.* Basilicam Principis Apostolorum plurima ex auro et argento vasa et ornamenta possedisse, quando Alaricus Gothorum rex urbem diripuit, Paulus Orosius, lib. VII, jucunda et memorabili historia enarrat. Augustinus (*Conc.* 2 *in Ps.* CXIII) explicans versiculum *simulacra gentium, argentum et aurum*, ait : « Sed enim et nos pleraque « instrumenta et vasa ex hujusmodi materia vel metallo habemus in usum « celebrandorum sacramentorum, quæ ipso ministerio consecrata, sancta « dicuntur. » Chrysostomus aureum calicem et gemmis ornatum commemorat hom. LI *in Matth.* Agathias, lib. II *de rebus Justin.*, gentem Alemannicam templa expilasse ait, amulas, calices, acerras, et alia vasa ex puro auro diripuisse. Ipsemet Chosroes rex Persarum, tametsi infidelis, ut refert Theophylactus Simocatta, lib. V, *Hist.*, cap. XIII, Sergio martyri crucem auream et gemmatam dono dedit ob victoriam ejus ope obtentam ; itemque calicem et discum, et thuribulum, aurea omnia, ut ejus intercessione prolem haberet a Sira conjuge, quæ erat christiana. S. Perpetuus Turonensis episcopus duos calices aureos ecclesiæ suæ legavit, ut legimus in ejusdem testamento nuper edito tom. V *Spicilegii*. Childebertum regem sexaginta calices aureos gemmis pretiosis ornatos ab Hispania in Galliam detulisse scribit Gregorius Turonens., lib. III *Hist. Franc.*, cap. X. (BONA, *Liturg.*, lib. I, cap. XXV.)

« quantité d'ornements d'or et d'argent que l'évêque Mensurius « ne pouvait ni enterrer ni emporter en s'enfuyant ; il les confia « donc aux anciens de son église. La persécution finie, Cécilius, « successeur de Mensurius, demanda le dépôt, que les anciens dé- « nièrent, parce que leur avarice avait ravi cette riche dépouille. » Quoique S. Optat ne nomme point ici les calices et les vases sacrés, on ne peut néanmoins douter qu'ils ne soient compris dans le terme général d'ornements de l'église. En effet, le saint évêque, après avoir reproché aux Donatistes le crime qu'ils avaient commis en brisant ou raclant les autels, dit encore : « A ce premier crime « vous en avez ajouté un autre, quand vous avez rompu les « calices qui contenaient le sang de Jésus-Christ : *Fregistis calices,* « *Christi sanguinis portatores.* Vous les avez fondus et remis « en lingots, ou vous les avez vendus sans vous mettre en peine « ni qui les achetait ni quel usage on en voulait faire. Peut-être « sont-ils tombés entre les mains de femmes impudiques ; peut- « être des païens en ont-ils fait des vases pour leurs idoles. » Il y avait donc dans ces premiers siècles des calices d'or et d'argent dans l'église de Carthage aussi bien qu'à Rome.

L'église d'Antioche en avait aussi de très précieux que Constantin lui avait donnés, comme nous l'apprenons de Théodoret. Il dit que Julien l'Apostat commanda de porter à l'épargne les vases qui servaient à la célébration des mystères, et que Félix, son trésorier, considérant ces vases que Constantin et Constance avaient fait faire avec toute la magnificence possible : voilà, dit-il, les vases dans lesquels on sert le Fils de Marie. Celle de Milan en avait de si riches et en si grande quantité que S. Ambroise, les ayant fait fondre, en racheta un grand nombre de captifs. Les Ariens lui faisaient un crime d'avoir ainsi dépouillé son église de ce qu'elle avait de plus précieux et de plus sacré. Le saint répondit qu'à la vérité ce serait un crime de vendre les vases sacrés et ceux qui servent à rehausser l'éclat des cérémonies du culte, pour en faire son profit, mais que les vendre pour nourrir les pauvres, pour racheter les captifs, c'est une œuvre de miséricorde. On peut dire alors : c'est vraiment le calice du sang du Seigneur, puisqu'il rachète des mains de l'ennemi ceux que son sang rachète du péché. C'est l'or de Jésus-Christ, puisqu'il délivre de la mort et conserve la pudeur et la chasteté des vierges [1].

1. Melius est enim pro misericordia causas præstare vel invidiam perpeti, quam prætendere inclementiam ; ut nos aliquando in invidiam incidimus

On peut voir dans l'*Histoire* de S. Grégoire de Tours, livre III, chapitre x et ailleurs, que les églises de France et d'Espagne ne manquaient pas non plus de calices, de patènes et d'autres vases d'or et d'argent dans le ve siècle et le vie où il vivait. C'est donc un fait certain que dès le temps des persécutions, et surtout depuis la paix de l'Église sous Constantin, les vases sacrés qui servaient aux saints mystères étaient de matières précieuses.

Mais ce n'était que dans les églises riches ; car pour les églises de la campagne et dans les monastères pauvres, on se servait de calices et de patènes tels qu'on pouvait se les procurer. Le pape S. Urbain (222-230) paraît être le premier qui ait ordonné que les calices, les patènes et les autres vases destinés au Saint Sacrifice

quod confregerimus vasa mystica, ut captivos redimeremus, quod Arianis displicere potuerat ; nec tam factum displiceret, quam ut esset quod in nobis reprehenderetur. Quis autem est tam durus, immitis, ferreus cui displiceat quod homo redimitur a morte, fœmina ab impuritatibus barbarorum, quæ graviores morte sunt : adolescentulæ, vel pueruli, vel infantes ab idolorum contagiis, quibus mortis metu inquinabantur ?

Quam causam nos etsi non sine ratione aliqua gessimus ; tamen ita in populo prosecuti sumus, ut confiteremur, multoque fuisse commodius astrueremus ut animas Domino quam aurum servaremus. Qui enim sine auro misit apostolos, ecclesias sine auro congregavit. Aurum Ecclesia habet, non ut servet, sed ut eroget, et subveniat in necessitatibus. Quid opus est custodire quod non adjuvat? An ignoramus quantum auri atque argenti de templo Domini Assyrii sustulerint ? Nonne melius conflant sacerdotes propter alimoniam pauperum, si alia subsidia desint, quam ut sacrilegus contaminata asportet hostis ? Nonne dicturus est Dominus : Cur passus es tot inopes fame mori ? Et certe habebas aurum, ministrasses alimoniam ? Cur tot captivi deducti in commercio sunt, nec redempti ab hoste occisi sunt ? Melius fuerat ut vasa viventium servares quam metallorum.

His non posset responsum referri. Quid enim diceres ? Timui ne templo Dei ornatus deesset ? Responderet : Aurum sacramenta non quærunt : neque auro placent, quæ auro non emuntur. Ornatus sacramentorum redemptio captivorum est. Vere illa sunt vasa pretiosa, quæ redimunt animas a morte. Ille verus thesaurus est Domini, qui operatur quod sanguis ejus operatus est. Tunc vas Dominici sanguinis agnoscitur, cum in utroque viderit redemptionem, ut calix ab hoste redimat, quos sanguis a peccato redimit. Quam pulchrum ut cum agmina captivorum ab Ecclesia redimuntur, dicatur : Hos Christus redemit. Ecce aurum quod probari potest, ecce aurum utile, ecce aurum Christi quod a morte liberat, ecce aurum quo redimitur pudicitia, servatur castitas.

Hos ergo malui vobis liberos tradere, quam aurum reservare. Hic numerus captivorum, hic ordo præstantior est quam species poculorum. Hinc muneri proficere debuit aurum redemptoris, ut redimeret periclitantes. Agnosco infusum auro sanguinem Christi non solum irrutilasse, verum etiam divinæ operationis impressisse virtutem redemptionis munere. Tale aurum sanctus martyr Laurentius reservavit, etc. (S. Ambros., lib. II *de Officiis*, cap. xxviii.)

fussent en argent ou en or; mais cette prescription fut loin d'être généralement observée.

Honorius d'Autun prétend que les apôtres se sont servis de calices de bois; mais cet écrivain, dit l'abbé Corblet [1], est trop éloigné des temps dont il parle pour que son témoignage ait une sérieuse valeur. Il est vrai, comme on le voit par les vers de Tibulle et d'Ovide, que les anciens ont employé des gobelets en frêne, en buis, en hêtre, etc. Mais comme ces vases sont toujours un peu poreux, les apôtres, ce nous semble, ont dû leur préférer le verre, qui n'était pas rare alors et dont on se servait pour les usages domestiques. Quoi qu'il en soit, les calices de bois ont certainement existé à l'état d'exceptions et d'abus, car ils ont été interdits par le pape Léon IV, par un concile de Reims tenu sous Charlemagne et par celui de Tribur (895).

Le concile de Chelchyt en Angleterre (787) défend d'employer des patènes ou des calices faits avec de la corne de bœuf.

Les vases en verre blanc ou de couleur, en usage dès les premiers siècles, persévérèrent assez longtemps, malgré leur inconvénient de fragilité, dans les églises pauvres et dans les monastères. S. Grégoire le Grand [2] nous dit que S. Donat, évêque d'Arezzo, rendit sa première forme à un calice de verre qu'avaient brisé les païens.

Au xe siècle les moines de Saint-Winoc se servaient encore de

1. Voir *Histoire du sacrement de l'Eucharistie*, t. II, p. 244 et suiv.

2. *Dialog.*, l. I, cap. III. On trouve ce même fait relaté en ces termes dans les actes de S. Donat :

Cum die quadam missam celebrasset populo, et de corpore Christi ac sanguine ipsius populus venerabiliter recrearetur, Diaconus quidam nomine Antimus, tradebat sacrum sanguinem Christi, qui subito paganorum impulsu cecidit, et sacrum calicem comminuit. Unde valde tristis tam ipse quam populus Christi efficitur. Cujus tristitiam Dominus per B. Donatum illico relevavit, nam collecta sunt fragmenta Dominici calicis, et beato viro allata. Quæ flens ille suscipiens oratione facta vas in pristinam formam restauravit. (SURIUS, VII die augusti, *in Actis S. Donati et Hilarini.*)

Voici un autre fait analogue tiré de la vie de S. Winoc, abbé :

Quo in loco quadam die dominica contigit ad conficiendum corpus et sanguinem Dominicum, calicem deesse; cumque non parva sollicitudine super hoc moverentur ne forte hac sacrosancta die sacramentis Dominicis frustrarentur, casu vitreum vas erat appositum, sed confractum. Quod quidam fratrum cum leviter aqua purgaret, inter lavandum paulatim resolidatur; sicque mirum in modum divino ministerio aptatur : adeo ut etiam usque ad nostra tempora in similes usus haberetur. (*Acta S. Winoci abbatis*, apud *Aloys. Novarinum*, in *Agno Eucharistico*, p. 263.)

calices de verre, et le synode de Chartres, tenu en 1526, ne jugea pas inutile de renouveler l'exclusion souvent prononcée du verre et du bois.

Un synode de Cologne, en 1280, prescrit que le calice soit d'or, d'argent, d'ivoire ou tout au moins de cuivre ou de bronze.

On a dû se servir d'étain et de plomb dans les Gaules, surtout à l'époque des invasions des Barbares; de nombreux conciles en ont interdit l'usage, parce que ces matières étaient trop peu dignes de servir à nos saints mystères. Cependant, dans la plupart des diocèses de France, l'étain fut toléré pour les églises pauvres. Ajoutons enfin que les pierres précieuses et la simple terre cuite ont aussi servi tour à tour à faire des calices dont plusieurs sont conservés dans nos musées.

Il y avait, dans les commencements, des calices et des patènes de toutes sortes de figures, comme les coupes qui servaient à boire. On suivait en cela les usages des lieux. Les calices à anses ont été les plus communs à Rome pendant plusieurs siècles; c'était peut-être parce qu'ils étaient plus commodes à porter de rang en rang aux fidèles, quand ils communiaient sous les deux espèces.

Outre les calices qui servaient à l'offrande et à la consécration du vin, il y avait encore d'autres vases, dans lesquels on répandait le vin du calice quand il était trop plein. Pour les distinguer des calices on les appelait *scyphi*, c'est-à-dire tasses, coupes; on leur donna aussi le nom de calices de service, *calices ministrales*. Il y avait aussi d'autres vases plus petits, dans lesquels les fidèles mettaient le vin qu'ils voulaient offrir; on les appelait *amæ* ou *amulæ* : nos burettes les ont remplacés. Nous trouvons ces différents vases énoncés dans ces quelques lignes de l'ancien *Ordo* romain : « Lorsque l'évêque quitte l'autel pour aller recevoir les « offrandes des sénateurs dans le lieu qu'ils occupent, il est suivi « de l'archidiacre, d'un sous-diacre qui porte le grand calice, et d'un « acolyte qui porte une grande coupe. L'archidiacre prend l'une « après l'autre les burettes que l'on offre et les verse dans le « calice. Lorsque le calice est plein, le sous-diacre qui le porte, le « verse dans la coupe portée par l'acolyte. Pour que le vin soit « parfaitement pur, on se sert d'une couloire d'or ou d'argent, ou « d'autre matière, qui se met sur le calice et sur la coupe dans

« laquelle on verse le vin : *Refundit super colum in calicem* [1]. »

Pour faciliter la communion sous l'espèce du vin, lorsque les simples fidèles y participaient, et éviter tout accident, on se servait aussi de chalumeaux d'or ou d'argent L'usage en a cessé avec la communion sous les deux espèces. Au commencement du XVII[e] siècle, il existait néanmoins encore dans quelques monastères de France, pour le diacre et le sous-diacre qui assistaient le célébrant à l'autel.

Mais si les couloires, ou passoires, et les chalumeaux ne sont plus en usage, non plus que les cuillers eucharistiques qui servaient, soit à puiser l'eau ou le vin pour les mettre dans le calice, soit même à donner la communion avec le précieux sang, les patènes sont demeurées inséparables des calices, et il n'est pas permis de célébrer le Saint Sacrifice sans en faire usage.

L'origine des patènes doit remonter aux temps apostoliques. Il était en effet presque aussi difficile de s'en passer pour la célébration des saints Mystères, que du calice lui-même, car c'était primitivement une sorte de grand plat de peu de profondeur, dans lequel on plaçait le pain des oblations, destiné à être consacré et donné en communion aux fidèles.

On peut distinguer, avec l'abbé Corblet [2], cinq espèces de patènes : 1° les patènes sacerdotales, qualifiées parfois de *minores*, qui servent au célébrant pour l'oblation du Saint Sacrifice ; 2° les grandes patènes, dites ministérielles, qui servaient à distribuer les hosties aux communiants ; 3° les patènes chrismales, qui servaient pour l'administration du baptême et de la confirmation ; 4° les patènes d'apparat, destinées uniquement à la décoration des autels ; 5° la patène en métal doré que, dans certaines communautés, chaque religieuse tient elle-même sous son menton en recevant la communion, usage que la Congrégation des Rites a autorisé en 1855, à la condition que ces patènes n'auraient jamais d'autre destination. Au moyen âge, dans quelques monastères, on se servait pour la même fin d'un vase nommé *scutella*.

La patène est ordinairement de la même matière que le calice. Ainsi, il y a eu selon les temps, les lieux et les personnes, des plats et des patènes de toutes sortes de matières. S. Jérôme nous a appris que S. Exupère, évêque de Toulouse, se servait d'une cor-

1. *Ordo romanus*, d'après Bocquillot, p. 183-184.
2. Corblet, *Hist. du sacrem. de l'Euchar.*, t. II, p. 231.

beille d'osier pour patène, et d'un verre pour calice. Le pape S. Zéphyrin ordonnait aux diacres de porter des patènes de verre devant les prêtres, pendant que l'évêque célébrait [1]. D'après le *Liber pontificalis*, le pape Urbain II ordonna que les vases sacrés seraient tous d'argent et fit faire vingt-cinq patènes de ce métal, nombre correspondant à celui des paroisses de Rome. Néanmoins, le verre continua d'être employé pendant plusieurs siècles en divers pays. S. Hilaire d'Arles, ayant vendu tous les vases d'argent de son église pour subvenir aux besoins des pauvres, ne se servait plus que de patènes de verre.

Les patènes primitives étaient beaucoup plus grandes que les nôtres, à cause de leur destination. L'Ordo romain cité par Bocquillot [2] nous apprend, en effet, par la suite des cérémonies dont il donne le détail, qu'outre la patène qui servait au célébrant et à ses ministres, il y en avait d'autres plus grandes qu'on appelait *patenæ ministrales*, parce qu'elles servaient à donner la sainte communion aux fidèles. Le pape, après avoir dit *Pax Domini sit semper vobiscum*, donnait la paix à l'archidiacre, rompait un morceau de son hostie qu'il laissait sur l'autel, et mettait le reste sur la patène, avec les hosties pour son clergé ; puis il retournait à son trône. Des acolytes avec chacun un corporal en forme de sac montaient à l'autel, les uns à droite et d'autres à gauche, avec des sous-diacres qui tenaient les sacs entr'ouverts pendant que l'archidiacre y mettait les hosties pour le peuple. Cela fait, les acolytes se séparaient ; les uns portaient leur précieux fardeau aux évêques placés à la droite du pape, s'il y en avait, et les autres portaient le leur aux prêtres qui étaient à gauche, pour rompre les hosties sur les deux patènes que deux sous-diacres portaient devant les acolytes. La patène du pape avait été portée la première devant lui, et la fraction des hosties qui étaient dessus se faisait par les diacres, aussitôt qu'il leur en donnait le signal [3]. Pendant ce temps, on chantait l'*Agnus Dei*, au chœur. Le clergé était nombreux, puisqu'il y avait souvent avec le pape plusieurs évêques, plusieurs prêtres, plusieurs diacres et sous-diacres, des chantres, des lecteurs, des acolytes plus nombreux encore. Il fallait donc que la patène sur laquelle on rompait toutes les hosties pour la

1. LABBE, *Concil.*, t. I, p. 602.
2. *Traité historique de la liturgie*, p. 188.
3. Diaconi aspiciunt ad faciem pontificis ut eis innuat frangere. (*Ibid.*)

communion du clergé fût grande et large ; mais il fallait que les autres le fussent davantage, puisque le nombre des fidèles qui communiaient alors était, sans comparaison, plus grand que celui des clercs. Toutes les hosties que les acolytes portaient dans les corporaux, comme nous l'avons dit, devaient être rompues sur les deux patènes, que l'on portait ensuite de rang en rang aux fidèles placés dans la nef et dans les bas-côtés. Ces patènes étaient donc nécessairement très grandes, et il ne faut pas s'étonner si, d'après Anastase, il y en avait de la pesanteur de vingt-cinq à trente livres.

Un autre vase sacré qui n'est pas nécessaire à l'oblation du Saint Sacrifice, mais qui s'y rattache, est le *ciboire*, désigné ordinairement, dans l'antiquité, sous le nom de *pyxide*. Dès l'origine de l'Église, les fidèles, en diverses circonstances, communiaient hors du sacrifice de la messe, et les espèces consacrées étaient conservées à leur intention. Les *Constitutions apostoliques* recommandent aux diacres de renfermer dans le tabernacle les hosties qui n'auraient pas été consommées pendant le Saint Sacrifice (lib. VIII, can. 13). Le ciboire est le vase dans lequel on dépose les saintes hosties qui sont ainsi réservées dans le tabernacle.

D'après un décret de la Congrégation des Évêques et des Réguliers en date du 12 septembre 1588, l'argent est la matière formellement requise pour les ciboires, qui, de plus, sont ordinairement dorés à l'intérieur ; mais on peut dire que toutes les matières qui ont servi pour les calices dans les temps anciens, ou même dans les temps modernes, en cas de nécessité, ont été utilisées aussi pour les ciboires, depuis l'or enrichi de pierres précieuses jusqu'à l'étain et même le bois. Les formes aussi en ont varié à l'infini [1].

Citons enfin les *burettes* qui contiennent le vin et l'eau destinés au Saint Sacrifice, avec le plateau sur lequel elles reposent. La liturgie n'en a pas déterminé la matière ni la forme, mais divers conciles provinciaux ont prescrit qu'elles soient en verre ou en cristal, afin qu'on puisse distinguer facilement le vin d'avec l'eau. En 1868, la Sacrée Congrégation des Rites a déclaré tolérable l'usage des burettes d'or et d'argent, sans faire aucune distinction entre les fêtes solennelles et les autres jours.

Tels sont les vases nécessaires à la célébration de la sainte messe. Tous ont droit au plus profond respect à cause de leur des-

1. Voir l'*Histoire du sacrement de l'Eucharistie*, par l'abbé Corblet.

tination; mais pour le calice et la patène, il y a quelque chose de plus ; ils reçoivent une consécration particulière analogue à celle de l'autel, et il n'est pas permis d'en faire usage, à moins qu'ils n'aient reçu cette consécration.

La consécration du calice est très ancienne, aussi bien que celle de la patène, qui se fait ordinairement en même temps. Le Sacramentaire grégorien, les plus anciens *Ordo*, dans Martène, etc., etc., l'Orient, notamment les Grecs et les Coptes, la connaissent. L'usage de cette consécration semble n'avoir pas existé en Afrique au temps de S. Augustin, puisque ce grand docteur nous dit que les instruments liturgiques et tous les vases qui servaient à la célébration des sacrements étaient regardés comme saints et comme consacrés par leur usage. Cependant il est bon de remarquer que cette affirmation de S. Augustin n'exclut nullement une consécration particulière pour les vases destinés à servir au Saint Sacrifice d'une manière très immédiate. Il dit, en effet, que les idolâtres vénèrent les idoles d'or et d'argent qu'ils ont faites de leurs propres mains et il ajoute : « Mais nous aussi nous avons des vases « et des instruments faits de cette matière. Nous nous en servons « pour célébrer nos mystères ; ils sont consacrés par cet usage, et « appelés saints à cause de lui, parce qu'il honore Dieu et contribue « à notre salut. Ce sont assurément des œuvres de la main des « hommes. Ils n'ont pas de bouche et ne parlent pas; ils n'ont pas « d'yeux et ils ne voient pas. Est-ce que l'on nous voit leur adres- « ser des supplications comme les païens à leurs idoles, parce que « nous nous en servons dans les supplications que nous adressons à « Dieu [1]? » Les Sacramentaires de S. Gélase et de S. Grégoire contiennent une formule pour la consécration de la patène, et une autre pour la bénédiction du calice, lesquelles n'indiquent pas d'onction.

1. Cantat Scriptura Dei res valde notissimas quibus commemoret, et tanquam excitet mentes hominum in consuetudinem corporum dormientes : *Simulacra*, inquit, *gentium argentum et aurum*. Sed Deus fecit argentum et aurum. *Opera manuum hominum*. Hoc enim venerantur quod ipsi ex auro argentoque fecerunt.

Sed enim et nos pleraque instrumenta et vasa ex hujusmodi materia vel metallo habemus in usum celebrandorum sacramentorum, quæ ipso ministerio consecrata sancta dicantur, in ejus honorem qui pro salute nostra inde servitur. Et sunt profecto etiam ista instrumenta vel vasa, quid aliud quam opera manuum hominum ? Numquid os habent, et non loquentur ? Numquid oculos habent, et non videbunt? Numquid eis supplicamus, quia per ea supplicamus Deo ? (S. AUGUST., serm. II *in Ps.* CXIII.)

L'Église, dans la consécration et la bénédiction des vases sacrés, ne faisait que suivre l'exemple que lui avait laissé la synagogue. Dieu avait dit autrefois à Moïse : *Prenant l'huile de l'onction, tu oindras le tabernacle avec ses vases, afin qu'ils soient sanctifiés; l'autel de l'holocauste avec tous ses vases, le bassin avec sa base; tu consacreras toutes ces choses avec de l'huile, afin qu'elles soient très saintes* [1]. L'Église ne pouvait moins faire pour le *calice du salut*, *calix salutaris*, que la synagogue pour les vases destinés à des purifications simplement extérieures et figuratives.

L'évêque prononce d'abord deux oraisons pour supplier Notre-Seigneur Jésus-Christ de consacrer et de sanctifier le calice qui doit servir à l'accomplissement des mystères de grâce et de sanctification, comme il a sanctifié le calice de Melchisédech [2]. Puis se servant du pouce de la main droite, il oint l'intérieur avec du saint chrême, d'un bord à l'autre, de manière à former une croix, et ensuite tout le fond de la coupe en disant : « Daignez, Seigneur « Dieu, consacrer et sanctifier ce calice par cette onction et notre « bénédiction en Jésus-Christ notre Seigneur [3]. » Il termine par une oraison et en aspergeant le calice d'eau bénite.

Les oraisons que dit l'évêque dans la consécration du calice, sauf la formule de consécration, se trouvent déjà presque mot à mot dans les rituels ecclésiastiques de S. Gélase et de S. Grégoire. Il est surprenant toutefois, dit le docteur Schmid, qu'il ne soit question de l'onction ni dans le sacramentaire grégorien ni dans le code de S. Éloi, de Rodrade, de Ratoldus et de l'Église de Reims, et que l'*Ordo romanus* n'en fasse mention qu'accessoirement, en donnant les deux oraisons citées, auxquelles il ajoute comme ru-

1. Et assumpto unctionis oleo, unges tabernaculum cum vasis suis, ut sanctificentur; altare holocausti et omnia vasa ejus; labrum cum basi sua; omnia unctionis oleo consecrabis, ut sint sancta sanctorum. (*Exod.*, XL, 9-11.)

2. Oremus ut Deus et Dominus noster calicem istum in usum ministerii sui consecrandum cœlestis gratiæ inspiratione sanctificet, et ad humanam consecrationem plenitudinem divini favoris accommodet, per Christum Dominum nostrum. — Oremus : Dignare Domine Deus noster calicem hunc benedicere in usum ministerii tui pia famulatus devotione formatum, et ea sanctificatione perfundere qua Melchisedech famuli tui sacratum calicem perfudisti, et, quod arte vel metalli natura effici non potest altaribus tuis dignum, fiat tua benedictione sanctificatum, per Christum Dominum nostrum.

3. Consecrare et sanctificare digneris, Domine Deus, calicem hunc per istam unctionem et nostram benedictionem, in Christo Jesu Domino nostro. (Vide *Dict. encycl. de la théolog. cathol.*, art. *Calice* (consécration du).

brique au mot *devotione : Et faciat crucem de chrismate super ipsum calicem per latera :* « Et qu'il fasse une croix avec le saint-« chrême sur les côtés du calice. »

C'est aux évêques qu'il appartient de consacrer les calices. Quelquefois cependant les papes ont accordé à de simples prêtres, à cause de circonstances particulières, le privilège de le faire ; mais ce privilège est toujours distinct de celui de bénir les linges d'autel et les ornements ecclésiastiques, à cause de l'onction du saint chrême qui n'a lieu que pour le calice et la patène [1].

De même que les autels, les calices et les patènes perdent leur consécration par quelque grave détérioration. La patène ne peut plus servir au culte si elle est rompue d'une manière notable. Le calice ne doit plus être employé, quand sa coupe est brisée ou percée, ou quand elle est séparée de la tige par une rupture. Perd-il aussi sa consécration quand son intérieur est doré de nouveau ? En 1845, la Congrégation des rites, en se prononçant affirmativement sur ce point, a mis un terme aux divergences des théologiens.

Le ciboire et l'ostensoir, n'étant point immédiatement employés au Saint Sacrifice, ne reçoivent qu'une simple bénédiction qui est réservée à l'évêque. Dans le Rituel romain la formule est la même pour le tabernacle, le ciboire, l'ostensoir et sa lunule. Aujourd'hui l'évêque délègue ordinairement la fonction de bénir les ciboires aux doyens de son diocèse. Quelques théologiens regardent cette bénédiction comme obligatoire, les autres comme convenable mais facultative. On ne trouve, en effet, l'obligation de les bénir exprimée nulle part, quoique le Rituel renferme une formule pour cette bénédiction ; mais il en renferme aussi pour d'autres qui néanmoins ne sont pas obligatoires [2]. Cette opinion, au jugement

1. Consecrantur autem vel de jure ab episcopo, vel ex privilegio romani pontificis (qui rarissime illud concedit) ab alio inferiori. Debet tamen esse diversum privilegium ab eo, de benedicendis vestibus ; nam in patena et calice adhibetur unctio sacri chrismatis, quæ non adhibetur in illis. (Tamburini, *de Sacrificio missæ*, lib. I, cap. I.)

2. Dubitatur II. An pixis debeat saltem benedici de præcepto ? *Prima* sententia affirmat, et hanc tenent *Tourn.*, etc., idem *Benedictus XIV* et *Escob.*, qui tamen putat omissionem hujus benedictionis non excedere culpam venialem. Probatur ex rubrica Missalis, p. II, tit. II, n. 3, ubi dicitur : *Si sacerdos est consecraturus plures hostias pro communione facienda locet eas super corporale ante calicem, aut in aliquo calice consecrato, vel in vase mundo benedicto.* Præterea probatur ratione, quia hoc valde convenit : si enim corporale, in quo sacræ species ad modicum tempus manent, benedici debet, quanto magis benedicendum vasculum, in quo diu noctuque illæ conservantur ? Et

de S. Alphonse de Liguori, n'est pas dénuée de probabilité, surtout à cause de l'autorité des théologiens qui l'acceptent; la première est cependant plus conforme aux rubriques et à la raison, et il est prudent de s'y tenir dans la pratique.

Les vases sacrés qui servent à l'oblation du Saint Sacrifice ou à la conservation de l'adorable sacrement de l'Eucharistie ont toujours été, dans l'Église, l'objet d'un très grand respect; les employer à des usages profanes est un sacrilège. S'ils contiennent l'Eucharistie, ils ne peuvent être touchés que par le prêtre ou le diacre; quand ils ne la contiennent pas, ils peuvent l'être aussi par le sous-diacre et les acolytes, mais non point par les laïques, ni surtout par les femmes. Le *Liber Pontificalis* attribue au pape S. Sixte (117-127) la défense faite à ceux qui ne sont pas clercs de toucher aux vases sacrés. Cette interdiction a été renouvelée par divers conciles. Néanmoins la nécessité peut autoriser les laïques à le faire, par exemple pour les sauver d'un incendie ou de quelque profanation. Mais il est à propos de traiter plus longuement de la vénération qui leur est due, et nous y reviendrons après avoir parlé des vêtements ou ornements sacrés.

IV.

VÊTEMENTS OU ORNEMENTS SACRÉS NÉCESSAIRES POUR L'OBLATION DU SAINT SACRIFICE

Les saints mystères, infiniment grands par eux-mêmes, n'ont besoin d'aucun éclat extérieur. Nous ne voyons pas que Notre-Seigneur Jésus-Christ, en instituant le sacrifice de la nouvelle loi, et en le célébrant lui-même, ait pris des habits différents de ceux qu'il portait ordinairement, ni qu'il ait donné à ses apôtres aucun précepte de changer de vêtements, ou d'en prendre d'autres par-dessus ceux qu'ils portaient, toutes les fois qu'ils célébraient le Saint Sacrifice. Aussi dans les premiers temps de l'Église, lorsque sévissaient les persécutions, les ornements sacerdotaux étaient-ils peu différents des vêtements communs. Mais les hommes ont sou-

ideo in Rituali assignatur specialis benedictio pro tabernaculo, seu vasculo pro sacrosancta Eucharistia.... Attamen *secunda* sententia negat, et hanc tenent quamplures graves auctores.... Ratio, quia, ut aiunt, nullibi habetur expressum præceptum.... Hæc sententia non videtur improbabilis.... sed primam probabiliorem puto, quia conformior est rubricæ et rationi. (S. LIGUOR., lib. VI, tract. III, n. 385.)

vent besoin de signes extérieurs et sensibles qui les rappellent intérieurement aux grandeurs invisibles des mystères. Aussi l'Église voulut-elle dès l'origine que, lorsqu'il était possible de le faire, le costume des prêtres durant l'office divin se distinguât du costume laïque. On sait avec quel soin Dieu lui-même daigna régler tout ce qui concernait les vêtements des prêtres de l'ancienne loi dans l'exercice de leurs fonctions. Pourquoi l'Église, guidée par l'esprit de Dieu, n'aurait-elle pas de même, aussitôt que les circonstances le permirent, réglé le costume et les ornements que devaient porter les prêtres de la nouvelle alliance, lorsqu'ils approchaient de l'autel pour y offrir l'adorable victime? Les païens eux-mêmes reconnaissaient la convenance d'un costume particulier pour les prêtres ; la sublimité du sacerdoce du Nouveau Testament n'était certainement pas un motif de changer le point de vue auquel s'étaient arrêtés, sous ce rapport, les païens guidés par la raison naturelle, et les Juifs, obéissant aux prescriptions de la loi de Moïse.

« D'après le témoignage de Clément d'Alexandrie, dit le docteur Mast [1], les fidèles eux-mêmes, quand ils voulaient assister au service divin, mettaient leurs habits les plus décents, et la diversité hiérarchique des ministres de l'autel rendit nécessaire, dès le commencement, la distinction du costume religieux et du costume civil. Toutefois il était naturel que cette différence ne se marquât que peu à peu, à mesure que le culte se régularisa, que les degrés de la hiérarchie sacrée se prononcèrent et s'exprimèrent au dehors, à mesure que le costume civil lui-même changea, avec les variations de la mode, tandis que le costume de l'Église, invariable dans ses formes comme dans ses principes, dut au fond rester le même.

« Il était naturel aussi que le principe de la vie mystique de l'Église, le sacrifice non sanglant répandant son auréole jusque sur le costume de ses ministres, lui donnât une forme plus noble et plus digne, et lui imprimât un caractère mystique. C'est le Grand Prêtre selon l'ordre de Melchisédech, le Christ vivant dans l'Église, qui est symboliquement représenté par les ornements sacrés du prêtre à l'autel : *Dominus regnavit, decorem indutus est ; indutus est Dominus fortitudinem et præcinxit se.* (*Ps.* XCII,

1. Voir *Dict. encycl. de la théol. cathol.*, t. XXV, p. 49.

1.) Ces ornements sacrés sont un signe efficace qui permet au prêtre, fonctionnant à l'autel, de rendre en quelque sorte visible et palpable au peuple chrétien l'idée du sacerdoce divin dont il est le ministre. »

Quelques auteurs ont prétendu que le manteau que S. Paul avait laissé à Troade chez Carpus (*II Tim.*, IV, 13) et qu'il écrit à Timothée de lui apporter, était un vêtement qui lui servait à l'autel, semblable à ce que nous appelons aujourd'hui *chasuble*, mais ils le disent sans preuve, et leur assertion n'est pas généralement admise.

Le pape S. Anaclet, successeur de S. Clément, fait mention des ornements ecclésiastiques dans son Épître décrétale ; il dit : « Que « l'évêque soit accompagné de ministres revêtus d'ornements sa- « crés [1]. » S. Étienne, qui occupa le siège de S. Pierre de l'an du Seigneur 253 à l'an 257, recommande un grand soin et un grand respect pour les ornements qui servent au culte divin. Il ne veut pas que les simples fidèles osent même les toucher [2]. Le pape S. Damase cite cette ordonnance de S. Étienne dans son Pontifical, et les anciens écrivains ecclésiastiques en font aussi mention.

Cependant, il faut avouer qu'on ne possède aucun texte bien authentique qui permette d'affirmer que les ministres sacrés fussent ordinairement revêtus d'ornements particuliers pour l'exercice de leurs fonctions. « Eusèbe est le premier, dit Bocquillot [3], qui ait parlé de manière à faire croire que de son temps les évêques avaient quelques habillements qui les distinguaient des autres. Dans le panégyrique qu'il fit à la dédicace de l'Église de Tyr, adressant la parole aux évêques, il leur dit : « Prêtres chéris de « Dieu, qui êtes revêtus de la sainte tunique, ornés d'une cou- « ronne de gloire, et couverts de la robe sacerdotale. » Eusèbe, qui était évêque, aurait-il parlé ainsi à des évêques, si la tunique et la robe dont ils étaient revêtus n'avait eu quelque chose de sin-

1. Episcopus ministros secum habeat sacris indutos vestimentis. (S. ANACLET., apud SUAREZ., *ibid.*)

2. Vestimenta ecclesiastica, quibus Domino ministratur, cultusque divinus, omni cum honorificentia et honestate a sacerdotibus reliquisque Ecclesiæ ministris celebratur et sacra debent esse et honesta, quibus aliis in usibus, cum Deo ejusque servitio consecrata et dedicata sint, nemo debet frui quam in ecclesiasticis, et Deo dignis officiis, quæ neque ab aliis debent contingi, nisi a sacratis hominibus. (S. STEPHAN., I, epist. I.)

3. *Traité historique de la liturgie*, l. I, ch. VII.

gulier? Les épithètes qu'il leur donne, *sainte tunique, robe sacerdotale*, paraissent bien être des marques de distinction. Pour ce qui est de la couronne qu'il leur attribue, il en est aussi parlé dans d'autres auteurs. J'avoue néanmoins que plusieurs habiles gens attachent un sens allégorique aux paroles d'Eusèbe que je viens de rapporter. Voici comment elles sont traduites par Louis Cousin : « Prêtres chéris de Dieu qui êtes consacrés par l'onction céleste de « sa grâce et de son esprit, revêtus de l'honneur et de la sainteté « du sacerdoce, et couronnés du mérite et de la gloire de vos bon- « nes œuvres [1]. »

« Je ne crois pas qu'on puisse donner le même sens aux paroles que S. Grégoire de Nazianze dit de lui-même au jour de son sacre : *Idcirco me Pontificem, ungis, ac podere cingis, capitique cidarim imponis.* » On lui fit des onctions, on le revêtit d'une robe longue, on lui mit une tiare ou mitre sur la tête. Tout ceci s'entend visiblement comme la lettre porte. Il fallait donc qu'il y eût dès lors quelque différence entre les vêtements d'un évêque et ceux des autres, au jour de leur ordination, et en célébrant les saints mystères.

« S. Jérôme parle encore plus clairement et plus fortement que S. Grégoire de Nazianze. Ce grand docteur, expliquant un verset du XLIVe chapitre d'Ézéchiel, où il est parlé des habits que devaient avoir les prêtres et les lévites quand ils entraient dans le temple, dit : « Nous apprenons de là que nous ne devons point entrer « dans le sanctuaire avec des habits communs et profanes, mais « qu'il faut traiter les mystères du Seigneur avec une conscience « pure et des vêtements qui le soient aussi [2]. » Il est donc évident et certain que dans le IVe siècle, on portait à l'autel d'autres habits que ceux dont on se servait dans l'usage commun de la vie civile.

« Mais ces vêtements des ministres au saint autel étaient-ils faits d'une autre manière que ceux dont on se servait ordinairement? Non; ils étaient plus propres, et peut-être plus riches; mais

1. Amici Dei et sacerdotes, qui sacra tunica talari, et cœlesti gloriæ corona decorati, et sacerdotali sancti Spiritus veste amicti estis. (EUSEB., *Hist*, lib. X, cap. IV.)

2. Per quæ discimus, non quotidianis et quibuslibet pro usu vitæ communis pollutis vestimentis ingredi debere in sancta sanctorum, sed munda conscientia et mundis vestibus tenere Domini sacramenta. (S. HIERON., *in Ezechiel.*, cap. XLIV.)

leur forme n'avait rien de différent, car : 1° S. Jérôme n'y met aucune autre différence qu'une plus grande propreté : *Mundis vestibus, non quotidianis;* 2° nous apprenons de l'histoire que les habits que nous nommons sacerdotaux n'avaient alors ni d'autres noms ni d'autres formes que ceux dont les autres hommes se servaient dans tout l'empire romain. Ils étaient tous vêtus de longues robes. Les tuniques de lin, aussi bien que celles d'étoffe, étaient dans l'usage commun. La chasuble, qu'on nommait *planeta*, la dalmatique, l'étole, et les autres vêtements qui sont aujourd'hui affectés au sacré ministère, appartenaient autrefois aux laïques comme aux clercs.

« L'usage que nous venons de remarquer dans S. Jérôme, de changer d'habits pour l'autel, n'était pas universel de son temps, ni près de deux cents ans après. Nous en avons une preuve certaine dans la vie de S. Fulgence, qui ne changeait jamais d'habits pour son ministère. La même tunique avec laquelle il couchait, il la portait au Saint Sacrifice : *In qua tunica dormiebat, in ipsa sacrificabat.* Il n'eut jamais de chasuble de prix, ni de couleur éclatante, et ne permit jamais à ses moines d'en avoir.

« Nous voyons clairement dans ces pratiques si différentes de deux grands saints : 1° que dans le IVe siècle, il y avait des prêtres qui avaient pour l'autel des habits plus propres que ceux dont ils se servaient dans l'usage commun ; 2° que ce changement d'habits n'était pas encore introduit partout dans le VIe siècle ; 3° que chacun suivait sur ce sujet l'usage de son église, sans condamner celui des autres ; 4° que la piété qui a inspiré aux uns de prendre des habits plus propres pour l'autel, a porté les autres à négliger cet extérieur, pour ne s'occuper qu'à revêtir l'homme intérieur, tant qu'on a été libre de changer ou de ne pas changer de vêtements pour la messe. D'où nous devons conclure qu'il ne faut blâmer ni ceux qui se servent de magifiques ornements pour les saints mystères, ni ceux qui se contentent de plus simples, pourvu qu'ils soient propres. Les uns et les autres peuvent agir en cela par un vrai motif de piété ; il ne faut donc ni les condamner ni les préférer les uns aux autres. »

Avec le temps, les papes et les conciles ont ordonné qu'on ne pourrait offrir le sacrifice de la messe que revêtu d'habits consacrés à cette sainte action, et ils ont défendu, sous les peines les plus graves, de se servir de ces vêtements dans les usages communs.

Le prêtre, qui monte à l'autel pour célébrer la messe, doit être revêtu, d'après les rubriques en vigueur dans la sainte Église depuis des siècles nombreux, de l'*amict*, de l'*aube*, de la *ceinture*, du *manipule*, de l'*étole* et de la *chasuble*. La Rubrique et l'Ordinaire du Missel énumèrent les vêtements sacrés dans cet ordre, et le pape Léon IV disait déjà vers l'an 850 : « Que nul ne célèbre la « messe sans amict, sans aube, sans étole, sans manipule et sans « chasuble [1]. » Les sacramentaires et les missels des siècles suivants reproduisent cette énumération. On y trouve même, dès le milieu du XIe siècle, les prières que le prêtre doit prononcer en prenant chacun de ces ornements [2].

L'*amict* tire son nom du mot latin *amicire*, qui signifie couvrir. Il fut introduit au VIIIe siècle. L'usage qu'on en faisait était, comme aujourd'hui, différent selon les lieux; les uns le mettaient autour du cou et les autres sur la tête. Parce qu'il couvre les épaules, il est souvent appelé dans les anciens auteurs *humerale* ou *superhumerale*. On lui donna aussi quelquefois le nom d'*éphod*, pour la même raison, quoiqu'il ne ressemble pas à l'éphod des prêtres de l'ancienne loi.

Plusieurs motifs d'ordre purement naturel ont pu contribuer à l'introduction de l'amict au nombre des vêtements sacerdotaux; mais l'Église y attache une signification mystérieuse. Elle a voulu que le prêtre allant à l'autel se regardât comme armé contre les

1. Nullus missam cantet.... sine amictu, sine alba, stola, fanone et casula. (Leo IV, hom. *de Cura pastor. ad presb.*)

2. Ces prières se trouvent dans l'ancienne messe qui a été donnée par Flaccus Illiricus, en 1557, et qui me paraît être un recueil de prières tirées des Missels de plusieurs Églises de Germanie vers la fin du IXe siècle, plutôt que l'*Ordo missæ* de quelque Église particulière. Ces prières sont aussi dans un Pontifical de S. Prudence, évêque de Troyes, et dans deux manuscrits de huit cents ans de Moissac, et de S. Gatien de Tours, donnés par le P. Martène, tom. I *Rit.*, p. 525, 533, 536; dans un sacramentaire manuscrit de Trèves, écrit vers l'an 990 et conservé dans la bibliothèque de l'Oratoire de Paris; dans un sacramentaire manuscrit de la bibliothèque de l'église de Noyon, qui a environ huit cents ans; et dans deux manuscrits de la bibliothèque du roi, dont l'un est un Pontifical de l'Église de Séez, écrit vers l'an 1040, n. 3866, où la messe est de même que celle qui a été donnée par le P. H. Ménard, sous ce titre : *Missa vetus ex codice Tiliano;* et l'autre est un missel plénier écrit l'an 1060; et enfin dans un très grand nombre d'autres missels postérieurs. Il n'y a que fort peu d'Églises, au XIIe siècle, où l'on s'habillait en continuant les prières de la préparation, sans en réciter de particulières pour les ornements. (Lebrun, *Explicat. littérale, historique et dogmatique*, etc., t. I, p. 38, note.)

attaques du démon, suivant la parole de S. Paul : *Revêtez-vous des armes de Dieu et prenez le casque du salut* [1]. Aussi, en le prenant, le met-il d'abord sur sa tête, et prononce-t-il cette prière : « Mettez, Seigneur, le casque du salut sur ma tête, pour repousser « toutes les attaques du démon [2]. » D'après quelques anciens missels, ceux qui prennent l'amict, soit pour dire la messe, soit pour y remplir les fonctions de diacres ou de sous-diacres, doivent se souvenir que ce vêtement les avertit de ne plus ouvrir la bouche que pour le Saint Sacrifice. C'est ce que les missels de Cambrai en particulier exprimaient parfaitement dans la prière qu'ils indiquaient pour la prise de l'amict : « Réprimez, Seigneur, et conduisez ma voix ; afin que je ne pèche point par ma langue, et que « je puisse mériter de ne prononcer que ce qui vous est agréa- « ble [3]. »

Le second des vêtements sacerdotaux est l'aube, *alba*. C'est un vêtement de lin, long et blanc, couvrant le corps depuis le cou jusqu'aux pieds. La couleur de l'aube rappelle au prêtre la pureté et l'innocence de cœur exigées pour le service de Dieu. Elle est en même temps un souvenir de la tunique blanche dont, par dérision, les Juifs revêtirent Jésus-Christ au palais d'Hérode.

La tunique de lin ou d'autre toile, qui est devenue l'aube dont se revêt le prêtre, était fort en usage à Rome et dans tout l'empire ; les empereurs en faisaient quelquefois des présents au peuple romain. Les Grecs l'appelaient *poderis* et les Latins *talaris*, parce qu'elle descendait jusqu'aux pieds. Sa couleur lui fit donner le nom d'aube, *alba*, sous lequel elle est arrivée jusqu'à nous.

Les évêques, les prêtres, les diacres, les sous-diacres et les lecteurs en étaient revêtus dans l'exercice de leurs fonctions et durant tout le temps du Saint Sacrifice. Hors de là il était défendu aux diacres et aux autres clercs inférieurs de s'en servir ; d'où l'on conclut avec raison qu'il était permis aux évêques et aux prêtres de la porter dans l'usage commun, au moins en Afrique [4]. Le concile

1. Induite vos armaturam Dei.... et galeam salutis assumite. (*Ephes.*, VI, 11 et 17.)

2. Impone, Domine, capiti meo galeam salutis, ad expugnandos omnes diabolicos incursus.

3. Ad amictum per quem admonetur castigatio vocis : Castiget et moderetur vocem meam custodia tua, Deus : ut non delinquam in lingua mea, sed loqui merear quæ tibi sunt accepta. (*Missale Camerac.*, ann. 1527.)

4. *Concil. IV Carthag.*, c. 41, ann. 398.

de Narbonne ordonne aux prêtres et aux diacres de ne point quitter l'aube que la messe ne soit finie; ils pouvaient donc la quitter hors de la messe dans les églises de France, à cette époque [1]. Au temps de Charlemagne, la coutume prévalut de la porter même dans l'usage commun, aussi bien en France qu'en Italie [2]. Mais il sembla que l'emploi de l'aube en dehors des saints offices fût un abus, du moment qu'elle fut adoptée comme vêtement sacerdotal nécessaire à la célébration des mystères sacrés. Le sens mystique que l'Église y attachait paraissait exclure, comme une sorte de profanation, cet usage de l'aube en mille circonstances de la vie commune. Les Pères parlent souvent du clergé revêtu d'aubes blanches dans l'Église ; S. Jérôme nous montre l'évêque, le diacre, et tout l'ordre ecclésiastique s'avançant couvert de vêtements blancs pour la célébration du Saint Sacrifice [3]. Cette couleur et ce vêtement semblaient d'autant plus propres à ceux qui servaient à l'autel où s'immole l'agneau sans tache, que tous les esprits bienheureux sont représentés vêtus de robes blanches pour marquer leur pureté. Aussi l'Église fait-elle demander au prêtre se revêtant de l'aube « qu'il puisse être blanchi dans le sang de l'agneau, et mériter par « là d'avoir part aux joies célestes : *Dealba me*, etc. »

La longueur et la largeur de l'aube auraient pu embarrasser ceux qui la portaient s'ils n'avaient fait usage de la ceinture ou cordon, que les Latins nomment *cingulum* et les Grecs *zona*. De tout temps ceux qui se sont servis de vêtements longs et amples ont pris une ceinture pour marcher et agir plus commodément. « Prenez votre ceinture, » dit l'ange à S. Pierre, en l'éveillant dans la prison : *Præcingere*. (*Act.*, XII, 8.) Bède et Raban disent qu'on serre l'aube avec une ceinture, de peur qu'elle ne descende trop bas, et qu'elle n'empêche de marcher [4]. Ces auteurs ne man-

1. *Concil. Narbon.*, cap. XII, ann. 589.

2. Cela paraît visiblement dans une homélie de Léon IV, *de Cura pastorali;* dans les statuts ou capitulaires de Riculphe, évêque de Soissons (889), chap. VII, et dans Réginon, chap. LXVI, où il est dit que l'évêque doit s'enquérir si les prêtres célèbrent la messe sans aube ou avec celle qu'ils portent tous les jours : *Si absque alba, aut cum illa alba qua in suos usus quotidie utitur missam cantare præsumat.*

3. Si episcopus, presbyter et diaconus, et reliquus ordo ecclesiasticus, in administratione sacrificiorum, cum candida veste processerint. (S. HIERON., *advers. Pelag.*, l. I.)

4. Ne tunica ipsa defluat, et gressum impediat. (RABAN. MAUR., *de Institut. clericorum,* lib. I, cap. XVII.)

quent pas de remarquer que l'aube et la ceinture sont un avertissement de conserver avec soin la pureté. En effet, le sens symbolique de la ceinture ou du cordon qui entoure les reins rappelle la nécessité de mortifier les désirs de la chair ; c'est pourquoi le prêtre dit en la plaçant autour de son corps : « Ceignez-moi, Seigneur, de la ceinture de la pureté et éteignez dans mes reins le « feu de la concupiscence, afin qu'il ne reste en moi que la vertu « de la continence et de la chasteté : *Præcinge me, Domine, cingulo puritatis, etc.* »

Bocquillot remarque ici que pendant que les clercs portaient encore des aubes dans l'usage commun, quelques-uns d'entre eux, selon toute apparence, s'avisèrent de les raccourcir peu à peu pour les rendre plus commodes et les conserver plus longtemps propres. Avec ces aubes raccourcies, qui conservèrent longtemps tous les noms donnés à l'aube, on se passa facilement de ceinture. Depuis l'on trouva bon de leur donner des noms différents de l'aube, pour les en distinguer davantage, et ils reçurent ceux de *rochets* et de *surplis*.

Le *manipule*, que le prêtre qui se revêt pour célébrer la messe doit prendre en quatrième lieu, était primitivement un linge de fin lin qu'il portait au bras gauche, pour essuyer la sueur de son visage. On le nommait d'abord *mappula*, à cause de cet usage, comme on le voit dans les Ordres romains. Mais parce que ce terme signifiait aussi diverses autres choses, on y substitua celui de *manipule*, qui lui est demeuré. Il y a même beaucoup d'apparence que ce linge a été nommé *orarium*, avant d'être appelé *mappula*, puisqu'il était destiné à essuyer la bouche et le visage. Il est très certain qu'à cause de cet usage, on l'a appelé longtemps *sudarium*.

Le livre des *Divins Offices*, qui porte le nom d'Alcuin, semble indiquer que le manipule n'était encore qu'un mouchoir, dans le temps que son auteur vivait [1]. Étienne, évêque d'Autun, en expliquant ce que signifiaient les ornements des prêtres, dit, en parlant du manipule, qu'ils s'en servent ordinairement pour essuyer leurs yeux [2]. Mais Honoré, prêtre d'Autun, qui vivait au XIIe siècle,

1. Mappula quæ in sinistra parte gestatur, qua pituitam oculorum detergimus, dicitur et manipulus. (ALCUIN., *de Offic. Eccles.*, cap. LIX.)
2. Mappula qua solent siccari stillicidia oculorum, excitat vos ad vigilandum. (STEPH. ÆDUENS., *de Sacram. altaris*, cap. X.)

ne parle plus du manipule comme d'un mouchoir dont on se servît encore de son temps à s'essuyer ; il constate seulement qu'il avait autrefois servi à cet usage [1] ; mais depuis longtemps déjà il était devenu un ornement sacré. Comment cette transformation s'opéra-t-elle?

Le manipule n'était primitivement qu'un linge long et étroit qu'on portait communément sur le bras ou sur la main gauche, ainsi que le représente une miniature faite sous Charles le Chauve, au IXe siècle. Mais on ne tarda pas à l'orner. Déjà, dans ces miniatures, la bande de linge porte des franges aux extrémités. Au Xe siècle, ces franges étaient d'or en quelques églises. A la fin du XIe, selon Ives de Chartres, on s'en servait encore pour s'essuyer les yeux. Mais on garnit enfin si fort ce manipule ou ce mouchoir que cent ans plus tard, Honoré d'Autun, que nous avons cité, ne parlait plus de cet usage que comme d'un souvenir. Aussi vers l'an 1195, le cardinal Lothaire, connu depuis sous le nom du pape Innocent III, ne parle plus du manipule que comme d'un mouchoir figuratif, propre à essuyer non le corps mais l'esprit et le cœur, pour en bannir la crainte du travail et y faire naître l'amour des bonnes œuvres [2]. C'est la pensée qui ressort de la prière que l'Église met sur les lèvres de ses ministres, depuis huit ou dix siècles, lorsqu'ils prennent le manipule : « Que je mérite, « Seigneur, de porter le manipule de douleur et de larmes, pour « recevoir avec joie la récompense du travail [3]. » C'est une allusion à ces versets du psaume CXXV : *Ils allaient et pleuraient, jetant leurs semences, mais ils viendront avec joie portant leurs gerbes* [4]. Le mot *manipulus* signifie poignée. Or ce verset du psaume, dit le P. Lebrun, présente à l'esprit deux sortes de manipules ou poignées : l'une de ceux qui sèment ce qu'ils ont pris dans leurs mains; l'autre des moissonneurs qui recueillent. On sème dans ce monde par le travail et la souffrance, et l'on porte dans l'autre les

1. Sacerdos fanonem in sinistrum brachium ponit, qui et mappula et sudarium vocatur, per quod olim sudor et narium sordes extergebantur. (HONOR. AUGUST., lib. I, cap. CCVIII.)

2. In sinistra manu quædam ponitur *mappula* quæ *manipulum* vel *sudarium* appellatur, quo sudorem mentis abstergat et soporem cordis excutiat, ut depulso tædio vel torpore, bonis operibus diligenter invigilet. (Lib. I, cap. LIX.)

3. Merear, Domine, portare manipulum fletus et doloris, ut cum exultatione recipiam mercedem laboris.

4. Euntes ibant et flebant mittentes semina sua ; venientes autem venient cum exultatione portantes manipulos suos. (*Ps.* CXXV, 6.)

manipules et les poignées, c'est-à-dire le fruit de ce travail. Ainsi le manipule de ce monde est un manipule de douleur ; et celui que nous porterons dans l'autre sera un manipule de joie et d'exultation.

Lorsque les ornements du manipule l'eurent rendu inutile pour l'usage primitif auquel il était destiné, on retrancha la toile et l'on mit à la place une pièce d'étoffe à laquelle on attacha la bordure que l'on élargit dans la suite par les bouts, auxquels on mit des croix, comme à l'étole dont nous allons parler.

Après avoir pris le manipule, le prêtre se revêt de l'*étole*. Tout le monde ne convient pas de ce qu'était primitivement l'étole, appelée ainsi du mot latin *stola*. On dispute de sa forme et de son usage ancien. Si nous en croyons le P. Lebrun, elle était originairement un linge dont les personnes soigneuses de leur propreté se servaient pour s'essuyer le visage. Et c'est pour cette raison que, pendant les huit premiers siècles, l'étole aurait été généralement appelée *orarium*, linge à s'essuyer le visage. Mais nous ne voyons pas comment, en adoptant cette explication, l'étole se distinguerait du manipule ; elle ferait avec lui double emploi.

Le docteur Dux est d'un autre avis [1]. Il dit que « l'étole était autrefois un long vêtement blanc avec des manches, qui pendait depuis les épaules sur la poitrine par devant, et jusqu'aux pieds par derrière. Elle était garnie d'une bordure de couleur qui servait aux évêques et aux prêtres de signe distinctif de leur dignité et de leur pouvoir. Après qu'on eut introduit l'usage de l'aube, on ne conserva plus que la bordure comme signe d'honneur pour les diacres, les prêtres et les évêques, qui toutefois la portèrent chacun différemment. » C'était l'avis de Durand lorsqu'il écrivait, vers la fin du XIIIe siècle, son *Rationale divinorum officiorum*, un des plus précieux documents de l'histoire et de la discipline ecclésiastique [2].

Bocquillot entre dans plus de détails. « Il est certain, dit-il, que le mot *stola*, « étole, » se trouve en plusieurs endroits de l'ancien et du nouveau Testament, et que, partout où il se trouve, il se prend

1. *Dict. encycl. de la théol. cathol.*, au mot *Messe*.

2. Stola antiquitus fuit vestis candida pertingens usque ad vestigia qua patriarchæ utebantur ante legem, quam primogeniti, cum benedictionem patris acciperent, induebant, et Domino uti pontifices offerebant ; sed postquam alba cœpit portari, mutata est in torquem. (DURAND., *Rational. div. off.*, lib. III, cap. V, n. 6.)

pour un habit ou une robe. Il est aussi fréquemment, dans les auteurs profanes, employé avec le même sens. On peut donc assurer que c'était, dans le commencement, un nom générique pour toutes sortes de vêtements. Dans le temps de Cicéron, il était spécialement attribué à la robe des matrones romaines, comme on le peut voir dans un reproche qu'il fait à Marc-Antoine, qui ornait son habit comme les femmes. « Vous avez pris, dit-il, la robe virile, mais aussitôt vous en avez fait une robe de femme [1]. » On voit qu'il appelle *toga* le vêtement des hommes, et *stola* la robe des femmes. Apparemment que la différence entre ces deux robes était alors que celle des hommes était simple et sans bordure, et que celle des femmes était bordée.

« Caligula imita le luxe et la mollesse de Marc-Antoine ; apparemment il fut imité par d'autres empereurs dans la suite, et l'étole devint par là commune aux deux sexes. Les empereurs en firent des largesses, et, pour les envoyer au loin plus commodément, ils se contentaient d'envoyer la bordure, qui était plus précieuse que le reste, laissant aux particuliers à qui ils faisaient ces présents le soin de se faire une robe de telle étoffe qu'ils voudraient. L'empereur Constantin en avait donné une à Macaire, évêque de Jérusalem, pour s'en servir lorsqu'il conférerait le Baptême. C'était la robe entière qu'il avait donnée ; elle était de toile d'or, ou au moins elle était tissue de filets d'or [2]. Aujourd'hui il ne nous reste plus de l'ancienne étole que la bordure, et cette bordure ne laisse pas d'en retenir le nom. »

Mais pourquoi l'étole fut-elle généralement appelée *orarium*, ou *sudarium*, pendant les huit premiers siècles de notre ère ? Continuons de citer encore Bocquillot.

« Les anciens, pour empêcher cette bordure de s'engraisser par la sueur, portaient un linge autour du cou, plus long que large, à peu près comme les cravates que l'on porte aujourd'hui. Ils appelaient ce linge tantôt *sudarium* et tantôt *orarium*, parce qu'il servait à essuyer la sueur de la bouche et du visage. Rien n'était plus commun que ce terme pris dans ce sens, tant dans les auteurs profanes que dans les auteurs ecclésiastiques ; il serait inutile d'en

1. Sumpsisti virilem togam, quam statim muliebrem stolam reddidisti. (Cicero, *Philipp.*, II.)

2. Sacram stolam, aureis filis contextam, quam imperator Constantinus Macario dederat, etc. (Theodoret., *Hist. Eccles.*, lib. II, cap. xxvii.)

apporter des preuves. Il est donc fort probable que c'est de ce linge, appelé *orarium*, que l'étole à laquelle on l'attachait a été nommée elle-même *orarium*. Quelques auteurs donnent encore une autre étymologie à ce nom, qui ne semble pas aussi fondée en raison et aussi littérale. Ils dérivent ce mot *orarium* du mot latin *ora*, qui signifie les bords d'un vêtement, et disent que l'on a donné ce nom à notre étole quand on a retranché la robe et qu'il n'en est resté que la bordure. »

Nous n'ajouterons ici qu'une seule réflexion. Si l'étole avait eu pour principale ou, comme plusieurs le veulent, pour unique origine ce linge dont l'usage ressemble tant à celui du manipule primitif, et que l'on nomme *orarium*, pourquoi en serait-on venu, après huit cents ans, à lui donner le nom de *stola*, c'est-à-dire d'un vêtement avec lequel elle n'aurait eu aucun rapport, soit d'origine, soit de ressemblance ?

Il y a longtemps que l'étole est en usage dans l'Église comme marque de juridiction et de dignité. Dès le IVe siècle, le concile de Laodicée défend aux sous-diacres et aux lecteurs de la porter ; on la donnait aux diacres en les ordonnant, et ils ne devaient faire aucune des fonctions de leur ordre sans en être revêtus. L'usage s'était introduit de la donner aux sous-diacres, malgré la défense du concile de Laodicée. S. Grégoire le Grand s'opposa à cet abus. On murmurait de ce qu'il avait dépouillé les sous-diacres des habits qu'ils avaient coutume de porter dans l'accomplissement des fonctions du ministère. Il répondait : « Lorsque j'ai obligé les sous-« diacres à faire leurs fonctions dépouillés de ces ornements, je « n'ai fait que rétablir l'ancienne coutume de l'Église, qu'un de « mes prédécesseurs, je ne sais lequel, avait quittée, parce qu'il « lui avait plu de les leur donner. Car, d'où vous est venu à vous-« mêmes et dans vos églises de Sicile, l'usage de ne vêtir vos « sous-diacres que de tuniques de lin ? Est-ce des Grecs ? Non, c'est « de l'Église romaine votre mère [1]. » L'auteur que nous citons, Bocquillot, prouve ensuite longuement que les ornements dont S. Grégoire dépouilla les sous-diacres pour ne leur laisser que

1. Subdiaconos autem ut spoliatos procedere facerem, antiqua consuetudo Ecclesiæ fuit. Sed quia placuit cuidam nostro pontifici, nescio cui, qui eos vestitos procedere præcepit. Nam vestræ Ecclesiæ numquid traditionem a Græcis acceperunt ? Unde ergo habent hodie, ut subdiaconi lineis in tunicis procedant, nisi quia hoc a matre sua romana Ecclesia perceperunt ? (S. GREGOR. I, lib. VII, epist. LXIV *Joanni Syracusano*.)

l'aube, ne pouvaient être que l'étole et la chasuble que recevaient les diacres et les prêtres en leur ordination. Au concile de Laodicée, il fut ordonné que les diacres porteraient l'étole sur l'épaule gauche, les extrémités se réunissant sous l'aisselle droite, pour les distinguer des prêtres. Le IV[e] concile de Tolède, tenu en l'an 633, dit aussi qu'ils la doivent porter sur l'épaule gauche et se contenter d'une seule, puisque ni les prêtres ni les évêques ne se servent de deux [1].

Les prêtres, lorsqu'ils célèbrent le Saint Sacrifice, portent l'étole descendant des épaules et assujettie par le cordon, en forme de croix, sur la poitrine ; dans l'accomplissement des autres fonctions du ministère, les deux extrémités pendent librement sur le surplis, à droite et à gauche. Les évêques la portent toujours ainsi.

Il y avait dans les temps anciens une autre distinction entre les prêtres et les diacres, au sujet de l'étole. Les diacres ne la portaient que dans la célébration des saints mystères, au lieu que les prêtres la portaient non seulement en disant la messe, mais même dans l'usage commun. Ils étaient obligés de la porter partout et de ne la quitter jamais [2] ; c'était la marque de la dignité sacerdotale. S'ils étaient frappés ou tués sans avoir leur étole, ils étaient regardés comme des laïques, et la peine infligée aux malfaiteurs en ce cas était moins grande que si le prêtre avait eu son étole. La négligence, le relâchement, ont fait perdre aux prêtres cet ancien usage. Les évêques l'ont conservé plus longtemps, mais ils ont aussi fini par l'abandonner. Aujourd'hui, en règle générale, elle ne doit être employée que dans les fonctions ecclésiastiques qui concernent les sacrements et les sacramentaux, telles que les bénédictions, processions, offices funèbres et autres marquées dans le Rituel ou le Pontifical comme exigeant l'usage de l'étole.

L'Église regarde l'étole comme un vêtement d'honneur et elle veut que le prêtre, en la prenant, demande à Dieu de lui faire recouvrer l'innocence et l'immortalité dont il avait orné l'homme en le créant. « Rendez-moi, Seigneur, disent les prêtres, la robe

1. Caveat levita gemino uti orario, sed uno tantum et puro. (*Conc. Tolet. IV*, cap. IV.)

2. Presbyteri sine intermissione utantur orariis, propter differentiam sacerdotis dignitatis. (*Capitular.*, lib. V, cap. LXXXI ; REGIN., lib. I *de Discipl. Eccles.*, cap. CCCXXI.)

« d'innocence que j'ai perdue par le péché dans la prévarication « de notre premier père : *Redde mihi*, *Domine*, etc. » La manière dont le prêtre la porte croisée sur la poitrine a aussi sa signification mystique. Elle marque que le prêtre s'attache uniquement à Dieu, qu'il se charge de son joug, qu'il veut porter la croix avec résignation pour l'amour de lui, qu'il se soumet avec joie à sa volonté sainte et qu'il mettra tout son bonheur à accomplir ses saints commandements [1].

Le sixième et dernier ornement sacré dont le prêtre doit se revêtir pour la célébration du Saint Sacrifice est la *chasuble*, que les anciens nommaient *casula* [2] ou *planeta* [3]. C'était un manteau entièrement rond, fermé de tous côtés, sans ouverture pour les bras, n'en ayant qu'une au milieu pour y passer la tête. De là l'usage d'en relever les bords sur les bras pendant le temps du sacrifice. Cassien et S. Isidore en parlent comme d'un habit commun aux laïques de leur temps, qui, par conséquent, ne convenait pas aux moines : « Il n'est pas permis aux moines d'user de pla« nètes [4], » écrivait S. Isidore. S. Césaire en portait une ordinairement, et l'auteur de sa vie l'appelle *casula*. « Ce saint, dit-il, « traversant un jour la place de la ville, aperçut un possédé que « le démon tourmentait, et l'ayant considéré, il fit le signe de la « croix sur lui, avec la main cachée sous sa chasuble, pour n'être « vu de personne [5]. » Cent ans plus tard, au VIe siècle, les moines en portaient, quoique ce fût encore un habit commun aux laïques. Nous lisons, en effet, dans les actes de S. Fulgence [6], qu'il n'eut jamais de chasuble de prix ni de couleur éclatante, et qu'il ne permit point à ses moines d'en avoir. Dans le VIIIe siècle, la

1. Stola collo superposita et in modum crucis per medium pectoris ducta, demonstrat sacerdotem teneri se Deo unire et quodammodo colligare, suamque crucem Dei causa patienter ferre, divinæ legi cum omni obedientia se subjicere, ejusque jugum alacriter portare, ac semper memorem esse mandatorum Dei ad faciendum ea. (BONA, *de Missa tract. ascetic.*, cap. V.)

2. *Casa* signifie maison, et *casula*, une petite maison. La chasuble était autrefois si ample qu'elle était pour ainsi dire une petite maison.

3. *Planeta* signifie ce qui est errant. La chasuble, qui n'a qu'une ouverture pour y passer la tête et qui était autrefois un manteau tout rond, sans aucun ornement et sans que rien en fixât le devant ou le derrière, pouvait tourner facilement tout autour du cou. C'était donc un vêtement errant, et de là assez bien nommé *planète*. (Note de LEBRUN.)

4. Monachum planetis non est fas uti. (S. ISIDOR., *in Reg.*, cap. XIII.)

5. *Vita S. Cæsar. Arelat.*

6. *Vita Fulgentii*, cap. XXIX, apud BOLLAND., 1 januar., cap. XVIII.

chasuble était encore l'habit commun des prêtres et des diacres dans la vie civile. « Que les prêtres et les diacres, dit le concile de « Leptine (743), ne portent point le *sagum* comme les laïques, « mais qu'ils se revêtent de la chasuble, comme il convient aux « serviteurs de Dieu [1]. »

L'on ne sait pas précisément le temps où la chasuble a cessé d'être à l'usage commun et civil des prêtres et des diacres, et quand on a commencé à ne plus s'en servir qu'à l'autel. Mais l'on sait d'une manière certaine qu'elle servait à l'autel dans le même temps qu'elle servait encore à l'usage commun. On le voit par le Sacramentaire de S. Grégoire et par les plus anciens *Ordres* romains, qui en parlent dans les cérémonies de l'ordination.

On conçoit que ces anciennes chasubles que portaient non seulement les prêtres, mais les diacres et les sous-diacres, fussent incommodes pour l'accomplissement des cérémonies du culte. Il fallait nécessairement les relever sur les côtés pour agir. C'est apparemment cette difficulté qui a fait penser à échancrer la chasuble des prêtres et à donner des tuniques aux diacres et aux sous-diacres, afin qu'ils eussent les bras plus libres pour leurs fonctions. On n'arriva que progressivement à la forme actuelle, qui ne rappelle que de bien loin la chasuble primitive.

Lorsque, dans l'antiquité, la chasuble couvrait tout le corps, on la regardait comme propre à représenter le joug du Seigneur. Maintenant c'est la croix placée sur la chasuble, soit par devant comme en Italie, soit par derrière comme en France, soit des deux côtés comme en Allemagne, qui lui donne cette signification mystique, indiquée par la prière que l'on prononce en prenant ce vêtement : « Seigneur qui avez dit : Mon joug est suave et mon « fardeau léger, faites que je puisse le porter de telle sorte que « j'obtienne votre grâce : *Domine qui dixisti*, etc. » Le cardinal Bona, dans son *Traité ascétique de la messe*, ajoute que la chasuble, qui est plus belle et plus précieuse que les autres ornements sacerdotaux, et qui les recouvre, représente la charité, la plus belle et la plus précieuse de toutes les vertus dont elle est la reine et la perfection [2].

1. Presbyteri et diaconi non sagis laicorum more, sed casulis utantur ritu servorum Dei. (*Concil. Leptin.* Vide lib. I *Capitular.*, col. 825.)

2. Casula quæ cæteris vestibus splendidior et pretiosior illis superinduitur signum est charitatis, quæ reliquis virtutibus excelsior omnibus supereminet

Tels sont les six principaux ornements du prêtre, ceux dont il doit se revêtir pour la célébration des saints mystères, les seuls par conséquent dont nous ayons à nous occuper ici.

« Les ornements du prêtre étaient originairement, dit le docteur Dux, déjà cité [1], d'après le modèle des anges qui servent dans le temple, et dont parle l'Apocalypse, de couleur blanche, symbole de la majesté, de la gloire et de la pureté. Plus tard et déjà du temps de S. Augustin, on se servit de la couleur rouge. L'Église d'Orient employa ces deux couleurs jusqu'au XIIIe siècle. L'Église d'Occident avait déjà, à la fin du XIIe siècle, quatre couleurs, suivant les fêtes et la destination de la messe : la couleur blanche, sym-

tanquam illarum regina, et vinculum perfectionis. Omnes enim sine ea sunt imperfectæ, ab ea pendent omnia mandata divinæ legis ; et omnia bona in ipsa continentur. Sicut autem casula in duas partes dividitur, ita charitas duplex est, erga Deum et proximum ; et sicut illa varios exigit colores, juxta temporis aut festivitatis diversitatem ; ita hæc varios affectus, nunc lætitiæ ob Dei magnalia, nunc gratitudinis ob ejus beneficia, nunc fortitudinis in adversis, nunc tristitiæ ob propria et aliena peccata. (BONA card., *de Missa tract. ascet.*, cap. V.)

Suarez résume en ces termes la signification mystique des ornements sacerdotaux :

Si ad Christum Dominum hæc referantur, *amictus* significare censetur, vel linteum illud, quo Judæi Christi faciem velabant, dicentes : *Prophetiza quis est qui te percussit*, ut putat Gabr., lec. II in can., vel certe significat ipsam Christi humanitatem, qua divinitas velata est, sicut caput sacerdotis amictu tegitur, ut ait Bonaventura, in expositione mysteriorum missæ, Rupertus et Innocent. supra.

Alba dicitur significare divinitatis splendorem a S. German. in *Theor. rerum ecclesiast.*, vel gloriam Dominicæ resurrectionis, a Stephano Heduensi, loco citato, vel certe vestem albam qua Herodes Christum illusit, ut ait Gabr. supra, et Durand. in *Rational.*, lib. V, cap. III.

Cingulum, ait Germanus supra, est ad indicandum decorem ac fortitudinem quam Christus Dominus induit, et præcinxit se. Alii vero dicunt significare funes, seu vincula quibus Christus in horto primum ligatus est, vel certe flagella, quæ Christi corpus ambierunt.

Manipulus, ait Bonaventura supra, significat humanitatem Christi in hac vita, vel pugnam ejus pro justitia.

Stola obedientiam repræsentat qua Christus crucem sustinuit, ut aiunt Rupert., Innoc. et alii supra, vel ut Bonaventura ait, designat Christi passionem, quam debet sacerdos in pectore et corde semper ferre.

Casula, apud S. Germanum supra, indicat vestem coccineam seu purpuream, qua Christus exutus est ut crucifigeretur. Nam etiam extensio manuum sacerdotis extra casulam extensionem Christi in cruce denotare dicitur.

Hæc ergo et multa alia mysteria in prædictis vestimentis declarant auctores citati. Ex quibus satis constat institutionem hac de re religiosa esse et huic sacro mysterio valde convenientem. (SUAREZ, III, disp. LXXXII, sect. 2.)

1. *Dict. encycl. de la théol. cathol.*, art. *Messe*.

bole de pureté et de chasteté, consacrée aux confesseurs et aux vierges; la rouge aux apôtres et aux martyrs; la verte aux féries et aux dimanches; la noire aux messes des morts et aux temps de pénitence et de jeûne. La couleur bleue ou violette s'étant substituée au noir pour les jours de jeûne et de pénitence, le noir ne fut plus consacré qu'aux obsèques. »

Pour que les divers ornements dont nous avons parlé puissent être employés par le prêtre pour la célébration de la messe, il ne suffit pas qu'ils soient extérieurement tels que la sainte Église les demande; il faut de plus qu'ils aient reçu une bénédiction particulière qui les rende dignes de servir à une fin si relevée. C'est à l'évêque qu'il appartient de leur donner cette bénédiction, mais il peut déléguer un simple prêtre à cet effet.

De même que les églises, les autels et les vases sacrés, les ornements ecclésiastiques peuvent perdre la bénédiction qu'ils ont reçue et devenir impropres au saint usage pour lequel ils sont faits. Ils perdent leur bénédiction lorsque, par accident ou par les ravages du temps, ils ont subi quelque détérioration assez notable pour qu'il ne soit plus possible d'en faire décemment usage. Une bénédiction nouvelle est nécessaire si l'on en change quelque partie importante, ou si même on rattache une de ces parties qui en aurait été complètement séparée.

L'Église exige que le prêtre soit revêtu des six vêtements sacrés dont nous venons de parler, pour célébrer la messe. Au sentiment de tous les théologiens, offrir le Saint Sacrifice sans aucun de ces vêtements serait un péché mortel. Il en serait de même si l'on n'avait ni aube ni chasuble; probablement aussi dans le cas où l'on célébrerait sans étole et sans manipule. Cependant une grave nécessité pourrait peut-être suffire d'excuse en pareil cas. Le cordon et l'amict paraissent moins rigoureusement exigés. Les théologiens penchent à ne voir qu'une faute vénielle dans leur omission; et même, ils n'y verraient aucune faute, si l'omission n'était pas le fait d'une négligence ou d'une indifférence confinant au mépris, et que l'on eût quelque raison sérieuse de célébrer la messe. Tel est le résumé de la doctrine de S. Liguori sur ce point.

Nous devrions peut-être ajouter plusieurs choses encore sur les ornements sacerdotaux, mais la nécessité de nous borner nous oblige à renvoyer les lecteurs aux liturgistes et aux théologiens

qui ont traité ce sujet plus à fond que nous ne pouvons le faire ici.

V.

CULTE ET VÉNÉRATION DUS AUX ÉGLISES ET CHAPELLES, AUX AUTELS, AUX VASES SACRÉS, AUX LINGES ET AUX ORNEMENTS SACERDOTAUX BÉNITS.

Suarez consacre un très long article au respect ou plutôt au culte qu'il convient de rendre aux églises, aux autels, aux vases sacrés, à tout ce qui a quelque rapport avec l'oblation du Saint Sacrifice. Nous ne le suivons pas dans tous les développements qu'il a donnés à ce sujet, mais nous ne pouvons passer entièrement sous silence ce que cet illustre théologien a jugé digne d'une étude aussi approfondie [1].

Les hérétiques refusent d'admettre que les choses consacrées au culte de Dieu soient elles-mêmes dignes de recevoir un culte religieux et des respects particuliers, de la part des hommes. Aucune créature, disent-ils d'abord, ne peut recevoir un tel culte sans profanation, car Dieu seul a droit à nos respects religieux; c'est lui faire injure que de les rendre à quelque autre qu'à lui. Ils ajoutent que, si toute créature est indigne d'un tel honneur, à plus forte raison faut-il se garder de le rendre à des êtres inanimés qui ne peuvent avoir conscience de cet hommage, ni posséder la puissance et la supériorité qu'il semble leur attribuer. Mais la principale raison pour laquelle ils rejettent bien loin le caractère sacré de tout ce qui tient de près à la Sainte Eucharistie, c'est qu'ils ne croient pas à la présence réelle de Notre-Seigneur dans ce divin sacrement.

On trouve des catholiques qui, contrairement aux protestants, admettent que les églises, les autels, les vases sacrés ont droit à des respects particuliers, à un culte religieux véritable ; mais ils expliquent leur pensée de telle sorte que le culte tel qu'ils l'entendent n'est plus une réalité ; il consiste uniquement dans les mots. Le respect extérieur, disent-ils, l'acte d'adoration si l'on veut, s'adresse bien aux choses sacrées : nous baisons le calice, la patène ou l'autel avec piété; nous nous découvrons en passant devant le temple, nous n'y entrons qu'avec recueillement; mais notre inten-

1. Voir SUAREZ, III, disp. LXXV, sect. 8.

tion va plus loin que notre acte extérieur. C'est Dieu seul que nous adorons, c'est pour lui seul que nous donnons des marques de culte extérieur à ces divers objets qui, considérés simplement en eux-mêmes, n'en mériteraient aucun. Pour raisonner ainsi, ils partent du même principe que les protestants et disent qu'il n'est pas admissible que l'on ait l'intention de rendre un culte religieux à des objets inanimés.

La vérité est que nous devons rendre aux choses saintes et aux lieux saints un culte extérieur et aussi un culte intérieur, qui se rapportent directement à eux.

Il faut remarquer d'abord que le culte extérieur doit être tout à la fois négatif et positif. — Négatif, parce qu'il exige de nous l'abstention de tout acte qui blesserait le respect dû aux choses saintes. — Positif, parce qu'il demande certaines manifestations de respect.

Le droit naturel suffit pour nous faire un devoir de rendre aux choses saintes un culte extérieur purement négatif. Il nous défend en effet tout acte, toute parole qui serait une irrévérence, un outrage envers ce qui touche de si près à Dieu et à son culte. Cette vérité ne peut être mise en doute; les infidèles eux-mêmes ne sauraient refuser d'admettre que quiconque croit à la présence réelle de Jésus-Christ, dans le sacrement de l'Eucharistie, est tenu d'éviter toute irrévérence envers ce qui touche à ce sacrement. Autrefois, le prophète Élie se plaignait amèrement au Seigneur de ce que les Israélites avaient détruit ses autels [1] ; non pas que cet acte ait été positivement défendu par la loi; mais du moment que ces autels avaient été élevés pour rendre un culte légitime au vrai Dieu, il était mal en soi de les mépriser et de les détruire. S'il en était ainsi des autels de l'ancienne loi, qu'en sera-t-il des nôtres ? sont-ils moins érigés pour le culte légitime du Dieu véritable que les autels du temple de Jérusalem ? Ne sont-ils pas au contraire destinés à lui rendre un culte mille fois plus excellent et plus saint? Aussi S. Optat de Milève disait aux Donatistes : « Est-il un sacrilège comparable à celui de briser, de racler, de renverser les autels de « Dieu, sur lesquels vous avez vous-mêmes quelquefois offert le « Saint Sacrifice [2]? » Un concile du VIII[e] siècle rappelle les béné-

1. Altaria tua destruxerunt. (*III Reg.*, XIX, 10.)
2. Quid est tam sacrilegum quam altaria Dei, in quibus et vos aliquando obtulistis, frangere, radere, removere ? (Lib. IV *contra Parmenian.*)

dictions dont Abraham et Moïse furent comblés pour avoir élevé des autels au Seigneur, et il en conclut que ceux qui profanent et renversent les autels des saints se préparent de terribles châtiments [1]. Dieu, dans Ézéchiel, se plaint en ces termes de Samarie et de Jérusalem : *Elles m'ont encore fait cela ; elles ont souillé mon sanctuaire, et en ce jour-là elles ont profané mes sabbats. Et lorsqu'elles immolaient leurs enfants à leurs idoles, et qu'elles entraient dans mon sanctuaire en ce jour-là, afin de le souiller, elles ont encore fait ces choses au milieu de ma maison.... Mais voici ce que dit le Seigneur : Amène contre elles une multitude et livre-les au tumulte et au pillage, et qu'elles soient lapidées avec les pierres des peuples, et qu'elles soient percées de leurs glaives* [2]. L'histoire est remplie de faits qui montrent que, dans tous les siècles, la justice de Dieu a souvent frappé dès cette vie les profanateurs des églises et des choses saintes.

Ce fut pour témoigner combien ce qui blesse le respect dû à la maison de Dieu et à tout ce qui tient au culte lui déplaît, que Notre-Seigneur Jésus-Christ chassa les marchands du temple. Il disait : *Il est écrit : ma maison est une maison de prière; et vous en avez fait une caverne de voleurs* [3]. Aucun texte de la loi n'interdisait aux Juifs de vendre comme ils le faisaient, dans le temple; mais il suffisait du simple droit naturel pour rendre ce commerce illicite. Il en est de même de tous les autres actes purement humains qui, sans être mauvais en eux-mêmes, n'ont aucun rapport avec le culte de Dieu ; il faut éviter de les accomplir dans l'église, au moins habituellement, surtout s'ils sont en quelque chose contraires à la sainteté de ce lieu.

Au droit naturel qui exige un respect particulier pour les églises et pour tout ce qui concerne le culte de Dieu, il faut ajouter les

1. Si Abraham pro eo quod Dei altaria erexit, cultumque ejus veneratus est, quin altarium sanctorum eversores et sacrarum rerum, quibus in eisdem altaribus famulandum est Deo subreptores dantur.... Moyses ob gratiarum actionem et populi liberationem, hostiumque suorum internecionem Domino altare erexit, cavendum illis est, qui altaria Domini obruendo dehonorant, et dehonorando ne quando adversus hostes suos proripiunt seipsos eisdem triumphum exhibeant.... Adventu et benedictione Dei se indignos usquequaque fore. (*Concil. Aquens.* seu *Aquisgran. III*, sub *Pippino*, can. 17 et cap. xxv.)

2. Hæc fecerunt mihi, etc. (*Ezech.*, xxiii, 38, 39, 46, 47.)

3. Scriptum est : Domus mea domus orationis vocabitur; vos autem fecistis illam speluncam latronum. (*Matth.*, xxi, 13.)

prohibitions qui résultent du droit positif, soit séculier soit ecclésiastique.

Autrefois, il était défendu à ceux qui poursuivaient un coupable de s'emparer de lui s'il se réfugiait dans une église. Ce droit d'asile, reconnu par les empereurs romains dès qu'ils eurent embrassé le christianisme, avait existé déjà chez les Hébreux et même chez les païens qui considéraient les temples de leurs dieux comme des refuges inviolables. Théodose le Grand punit comme crime de lèse-majesté la violation du droit d'asile des églises, et l'empereur Léon alla plus loin encore. Justinien confirma ce droit, mais il en exclut les meurtriers, les adultères et les ravisseurs de jeunes filles. Plus tard, lorsque l'esprit de douceur et d'humanité qui s'était fait jour par le droit d'asile eut pénétré dans le droit criminel et le code pénal des temps modernes, l'institution du droit d'asile, ayant accompli sa destinée, tomba d'elle-même.

Une autre marque de la vénération profonde dont on entourait tout ce qui servait au Saint Sacrifice était la défense faite non seulement aux femmes, mais aux laïques en général, d'approcher de l'autel et de pénétrer dans le sanctuaire. Nous lisons dans les actes du premier concile d'Aix-la-Chapelle, que « les femmes ne « doivent pas approcher de l'autel [1]. » La même défense avait été faite dans le concile de Laodicée, qui ne jugeait pas suffisante la règle générale posée par lui d'abord : « Il n'est permis qu'aux seuls « ministres de l'autel d'approcher de l'autel et d'y recevoir la com- « munion [2]. » Le concile d'Agde parle dans le même sens [3]. « Que « les laïques, dit le second concile de Tours, n'aient point la pré- « somption de se placer parmi les clercs, près de l'autel, où se cé- « lèbrent les saints mystères, ni pendant les veilles de la nuit, ni « pendant la messe, mais que ce lieu qui est séparé du reste de l'église « par des balustres ne soit ouvert qu'aux clercs qui psalmodient [4]. »

S. Ambroise de Milan, s'apercevant que l'empereur Théodose,

1. Non oportet fœminas ad altare ingredi. (*Concil. Aquisgran. I*, cap. VIII.)
2. Solis ministris altaris licet ad altare ingredi, et ibidem communicare. (*Concil. Laodic.*, can. 43.)
3. Non oportet ministros non sacratos in sacrarium (quod Græci *Diaconion* appellant) ingredi. (*Concil. Agath.*, cap. LXVI.)
4. Laici secus altare quo sancta mysteria celebrantur, inter clericos, tam ad vigilias quam ad missas stare non præsumant; sed pars illa quæ a cancellis versus altare dividitur, choris tantum psallentium pateat clericorum. (*Concil. Turon. II*, can. 4.)

après avoir fait son offrande, était demeuré dans l'enceinte des balustres, lui envoya un de ses diacres pour lui dire que ce lieu n'était que pour les prêtres et que les laïques n'y devaient pas demeurer. Ce prince prit en bonne part la remontrance du saint évêque, et lui fit dire que ce n'était pas par orgueil qu'il était demeuré dans cette partie du temple réservée au clergé, mais parce qu'on l'y plaçait dans l'église de Constantinople. Cet usage d'interdire aux simples fidèles l'accès du sanctuaire et même du chœur de l'église était universel dans les premiers siècles. Il durait certainement encore dans le IXe, puisque le concile romain, tenu en 853 sous le pape Léon IV, défend expressément aux séculiers d'entrer dans le *presbytère*, à moins qu'ils n'en aient obtenu la permission de l'évêque. Les Capitulaires qui sont du même siècle réitèrent cette défense sans aucune restriction, et dans les propres termes du canon de Tours cité plus haut. Suarez fait remarquer que ce concile ajoute : « Le sanctuaire doit être ouvert, selon la coutume, « pour la prière et la communion [1]. » Ce qui donne à penser qu'à l'époque où il fut tenu il n'était pas défendu absolument aux laïques d'entrer dans le sanctuaire ; ils pouvaient le faire pour prier en dehors des offices, ou pour recevoir la sainte communion, mais non pas s'y asseoir et se mêler aux rangs du clergé pendant la célébration des saints mystères. Ces canons anciens ne semblent pas avoir jamais obligé sous peine de péché mortel, et d'ailleurs ils sont tombés depuis longtemps en désuétude.

Cette même vénération pour les objets qui servent immédiatement au Saint Sacrifice fut cause aussi de la défense qui fut faite aux laïques, et principalement aux femmes, de toucher les pierres d'autel consacrées, les vases sacrés, les ornements sacerdotaux et les linges bénits, mais surtout les corporaux [2]. Les prescriptions ni les coutumes n'ont pas été toujours et partout les mêmes sur ce point. Voici quelques règles pratiques qui pourraient servir de guide en une matière si grave.

1. Ad orandum et communicandum sicut mos est, pateant sancta sanctorum. (*Id., ibid.*)

2. Ita præcipitur distinct. XXIII, per multa capita, præsertim c. *Sacratas*, ubi sacræ feminæ, vel monachæ prohibentur tangere vasa sacra, vel sacras pallas. In caput autem *Non oportet*, I ex concilio Laodicen., capitul. XXI, dicitur, non oportere etiam subdiaconos contingere vasa dominica. In cap. autem *Non oportet*, II ex concil. Agathensi, cap. LXVI, solum hoc prohibetur ministris insacratis seu non sacratis, etc., etc. (SUAREZ, III, disp. LXXXI, sect. 8.)

La première est que les ornements de l'autel, les linges et les vêtements sacrés qui ne touchent pas directement les saintes espèces ou n'ont pas été consacrés avec le saint chrême, peuvent être touchés par les laïques, et même par les femmes, bien qu'ils aient été bénits. La coutume autorise à le faire ; les décrets qu'on pourrait y opposer ne s'appliquent en réalité qu'aux vases sacrés. Le pape S. Étienne dit bien, en parlant des vêtements ecclésiastiques, qu'ils ne doivent être touchés ou transportés que par des hommes consacrés à Dieu : *Quæ neque ab aliis debent contingi aut ferri, nisi a sacris hominibus*. Mais le mot *debet* ne semble indiquer ici qu'une simple convenance, et non pas un précepte rigoureux. Lorsqu'il s'agit du calice ou de la pierre d'autel consacrée, il n'en est plus de même. Le droit et la coutume sont d'accord pour regarder comme un péché pour un laïque l'acte d'y porter volontairement et sans nécessité la main nue. Si on ne le fait pas par mépris ou mauvaise intention, la faute n'est que vénielle ; plusieurs théologiens la regardent comme très légère, et il suffit d'un motif raisonnable d'agir ainsi pour qu'il n'y en ait aucune ; mais encore faut-il un motif. La faute est légère, puisque le pape et les évêques accordent aisément à des religieux et même à de simples laïques le pouvoir de le faire ; néanmoins c'est une faute pour quiconque n'en a pas obtenu le privilège ; autrement ce privilège serait tout à fait inutile, et la permission dérisoire.

Mais lorsque les vases sacrés contiennent le corps adorable et le sang précieux de Notre-Seigneur, le prêtre seul et, à la rigueur, le diacre, ont le droit de les toucher, et il serait difficile de regarder comme exempt de péché mortel un simple clerc ou un laïque qui oserait y porter la main, à moins que la nécessité ne l'excusât.

Le corporal et les pales doivent être traités avec le même respect que le calice lui-même. Nul ne doit les toucher que le prêtre et les clercs dans les ordres sacrés, à moins de permissions particulières. C'est aux diacres qu'il appartient de les laver. Ils doivent se servir pour le faire d'un vase uniquement réservé à cet usage, et verser l'eau dans la piscine sacrée, au moins celle qui a servi à les laver une première fois. Il en est de même des purificatoires. Mais les autres linges et ornements qui servent à l'autel, même s'ils sont bénits, peuvent être lavés par toutes sortes de personnes, parce qu'ils ne touchent pas immédiatement aux saintes espèces. Les corporaux et les purificatoires, lorsqu'ils ont été lavés une pre-

mière fois par un prêtre ou un diacre, peuvent être confiés aux femmes pour achever de les remettre en état. La coutume, à défaut du droit strict, permet d'agir ainsi. Cajétan en donne pour raison que toucher les linges sacrés n'est pas un péché lorsqu'on a une raison sérieuse d'agir ainsi. Or la nécessité de donner à ces linges une préparation convenable à l'usage auquel ils sont destinés, ce que le diacre ne saurait généralement faire, est une raison suffisante pour permettre de les toucher.

Mais s'il peut être permis, même à des laïques en certaines circonstances, de toucher, soit les vases sacrés, soit les linges et les ornements qui servent directement au Saint Sacrifice, jamais il ne peut l'être de les employer à des usages profanes. Ce qui a été consacré au service de Dieu y demeure consacré et ne doit pas retourner au monde. Les vases sacrés qui ne sont plus propres au service de l'autel doivent être fondus ou brisés ; les linges sacrés et les ornements sacerdotaux, brûlés. Il serait difficile de ne pas regarder comme coupable de péché mortel celui qui appliquerait ces objets à des usages qui n'auraient rien de religieux.

Mais si les choses saintes ne peuvent pas redevenir profanes, les choses profanes et communes peuvent devenir saintes et être consacrées au service des autels, à la condition d'être adaptées par une forme nouvelle à cet usage et de recevoir la consécration ou la bénédiction qui serait nécessaire. C'est ainsi que souvent les robes blanches qui ont paré de jeunes vierges lorsqu'elles se sont consacrées à Dieu, ou de jeunes épouses au jour de leur mariage, peuvent servir à faire des chasubles si elles sont d'un tissu précieux. Que de fois, dans les premiers siècles, les maisons des simples particuliers et même les temples des idoles n'ont-ils pas été transformés en églises ?

Nous avons dit qu'il ne suffit pas de ne pas manquer de respect envers les choses particulièrement consacrées au culte divin, et qu'il faut de plus témoigner pour elles une véritable vénération, leur rendre un culte extérieur positif et non pas seulement négatif comme celui dont nous avons parlé jusqu'ici. Nous savons de quel profond respect Dieu voulait autrefois que fussent entourés le Tabernacle et l'Arche d'alliance. Le Psalmiste disait en parlant de cette arche : « Adorez l'escabeau des pieds du Seigneur, parce qu'il est saint [1]. »

1. Adorate scabellum pedum ejus, quoniam sanctum est. (*Ps.* xcviii, 5.)

Aussi S. Jérôme en appelait-il aux exemples de l'ancien peuple de Dieu pour inviter les fidèles à témoigner le plus profond respect aux sanctuaires chrétiens. « Les Juifs, disait-il, révéraient « profondément le Saint des saints, parce qu'il renfermait les « chérubins, le propitiatoire et l'arche d'alliance : combien plus « devons-nous vénérer nos temples, dans lesquels le Christ, notre « Seigneur, est véritablement présent [1] ! » Ce qu'il disait des églises s'applique tout aussi bien aux autres choses sacrées.

Ces mots *quoniam sanctum est*, « parce qu'il est saint, » qui se trouvent dans le verset du psaume XCVIII que nous avons cité quelques lignes plus haut, méritent que l'on y revienne un moment. D'après le prophète, ce qu'il appelle l'escabeau des pieds du Seigneur est réellement saint, et mérite un culte d'adoration. S. Grégoire de Nazianze en donne la raison ; c'est que tout ce qui est offert à Dieu et employé à son service contracte avec lui une sorte d'union, et participe en quelque chose à sa sainteté [2]. Nous en voyons mille exemples dans la Sainte Écriture. Dans l'Exode, Dieu dit à Moïse : « Le lieu où tu es est une terre sainte [3] ; » le jour du sabbat est appelé saint ; les jours de fête le sont aussi, les vêtements que devait porter Aaron dans l'exercice du culte devaient être saints et communiquer leur vertu au grand prêtre lui-même : « Tu feras un vêtement saint à Aaron ton frère, pour la gloire et « pour l'ornement, par lequel étant sanctifié, il me servira [4]. » On sait avec quel respect et quelle sollicitude infinie devait être traité le tabernacle et tout ce qu'il contenait. Tous ces objets étaient saints parce qu'ils servaient au culte de Dieu, et parce qu'ils étaient saints, ils avaient droit à une sorte d'adoration, à des marques extérieures de respect et de vénération : *Adorate scabellum pedum ejus, quoniam sanctum est.* Cependant leur sainteté n'était pas comparable à celle de nos églises, de nos autels, de nos vases et de nos linges sacrés, de nos ornements sacerdotaux,

1. Venerabantur Judæi sancta sanctorum, quia ibi erant Cherubim et propitiatorium, et arca testamenti ; ergo multo magis nos venerabimur templa nostra in quibus Christus Dominus præsens adest. (S. HIERON., epist. XVIII *ad Marcellam.*)

2. Nam quæ Deo oblata sunt ejus participatione et contrectatione sancta sunt. (S. GREGOR. NAZIANZ., apud SUAREZ, *ibid.*)

3. Locus in quo stas, terra sancta est. (*Exod.*, III, 5.)

4. Faciesque vestem sanctam Aaron fratri tuo in gloriam et decorem.... in quibus sanctificatus ministret mihi. (*Exod.*, XXVIII, 2, 3.)

dont le rapport avec la personne même de Jésus-Christ, réellement et corporellement présent dans la Sainte Eucharistie, est si intime. Aussi S. Jean Chrysostome exhorte-t-il les fidèles à rendre l'honneur qui lui est dû à l'autel qui reçoit le corps de Jésus-Christ (*Hom.* XX in *II epist. ad Cor.*); S. Ambroise (*epist.* XIV) dit que les fidèles ont coutume de baiser les autels, les reliques et les saintes images, en signe de vénération ; Eusèbe Emisène dit que l'autel est digne de tout respect; S. Paulin le nomme *saint ;* S. Ambroise, *sacro-saint;* S. Denys, *divin;* S. Optat de Milève, le *trône* du corps et du sang de Jésus-Christ. S. Grégoire de Nysse dit que l'autel est une *table sainte* et immaculée que les prêtres seuls ont le droit de toucher ; encore ne doivent-ils le faire qu'avec un profond respect [1]. S. Jean Chrysostome parle des marques de profond respect que l'on prodiguait à la maison de Dieu et aux vases sacrés [2]. Les Pères et les conciles sont d'accord pour réclamer une sorte de culte en faveur du livre des Évangiles, parce qu'il renferme la parole de Dieu. On sait quelles luttes la Sainte Église a soutenues contre les briseurs d'images, parce que les saintes images se rapportent au culte de Dieu, quoique d'une autre manière que les vases sacrés, les autels et les églises.

Nous pouvons donc conclure que les églises et toutes les choses consacrées d'une manière particulière au culte du Seigneur ont droit au respect de tous les fidèles. Ne pas leur témoigner ce respect, lorsque l'occasion s'en présente et le demande, serait leur faire injure ; aller plus loin et se rendre coupable d'irrévérence envers elles serait une profanation, un véritable sacrilège capable d'attirer les foudres de la vengeance divine [3].

1. Mensa sancta, altare immaculatum est, quod non amplius ab omnibus sed a sacerdotibus, iisque venerantibus contrectatur. (S. Gregor. Nyss., orat. *de Sancto baptismate.*)

2. Nonne videtis, quod vestibula templi hujus exosculantur ; illi quidem flectentes, alii autem manu continentes, et ori manum admoventes? (S. Chrysost., hom. XXX *in II ad Corinth.*) — Vide etiam eumdem, hom. III *ad Ephes.*, et LXXXI *ad Popul.:* et August., conc. 2 *in* XI *ps.*

3. Peccatum sacrilegii in hoc consistit quod aliquis irreverenter se habet ad rem sacram. Debetur autem reverentia rei sacræ ratione sanctitatis. Et ideo secundum diversam rationem sanctitatis rerum sacrarum, quibus irreverentia exhibetur, necesse est quod sacrilegii species distinguantur. Tanto enim sacrilegium est gravius, quanto res sacra in quam peccatur majorem obtinet sanctitatem. Attribuitur autem sanctitas, et personis sacris, id est divino cultui dedicatis, et locis sacris, et rebus quibusdam aliis sacris.... Species sacrilegii quæ circa res sacras committitur, diversos habet gradus secun-

Mais ce respect ou ce culte extérieur envers les choses saintes ne suffirait pas s'il n'était accompagné d'un véritable culte intérieur. L'acte purement corporel ne signifierait rien, il ne rendrait aucun honneur véritable aux choses saintes qui en seraient l'objet, s'il n'était l'expression d'un acte intérieur qui y corresponde; sans cet acte, le premier n'offrirait qu'une apparence vaine et trompeuse; ce serait moins un honneur rendu qu'une moquerie, ou au moins un mensonge. Dieu se plaignait que les Israélites agissent ainsi à son égard. Il disait, par la bouche d'Isaïe : *Ce peuple m'honore des lèvres, mais son cœur est loin de moi* [1].

Remarquons ici que l'acte intérieur peut s'entendre de deux manières. On peut avoir uniquement l'intention de donner un témoignage extérieur de culte et de respect, par exemple de s'incliner devant une chose consacrée à Dieu; on peut avoir de plus l'intention formelle d'honorer cet objet devant lequel on s'incline. Or cette seconde intention est nécessaire pour qu'il y ait un véritable culte rendu à la chose sainte. Si je baise respectueusement un calice non pas parce que je le considère comme saint et consacré au Seigneur, mais uniquement en souvenir de l'usage qu'on en fait pour le culte de Dieu, rien de l'honneur que je rends à ce calice ne s'arrête à lui ; il demeure pour moi un objet indifférent, et tout remonte jusqu'à Dieu. C'est bien, mais ce n'est pas assez; les choses saintes doivent être honorées, non seulement pour Dieu, mais pour elles-mêmes, parce qu'elles sont saintes : *Adorez l'escabeau de ses pieds, parce qu'il est saint*, disait le prophète. La cause de l'honneur qui leur est dû est donc la sainteté qu'elles contractent par leurs rapports avec le culte de Dieu, et s'il est bien d'honorer Dieu en elles, il est nécessaire aussi de les honorer à cause de la consécration et de la sainteté qui leur sont inhérentes.

dum differentiam rerum sacrarum. Inter quas summum locum obtinent ipsa sacramenta quibus homo sanctificatur; quorum præcipuum est Eucharistiæ sacramentum, quod continet ipsum Christum. Et ideo sacrilegium quod contra hoc sacramentum committitur, gravissimum est inter omnia. Post sacramenta autem secundum locum tenent vasa consecrata, ad sacramentorum susceptionem, et ipsæ imagines sacræ et reliquiæ sanctorum, in quibus quodammodo ipsæ personæ sanctorum venerantur et dehonorantur ; deinde ea quæ pertinent ad ornatum Ecclesiæ et ministrorum : deinde ea quæ sunt deputata ad sustentationem ministrorum, sive sint mobilia, sive immobilia. Quicumque autem contra quodcumque prædictorum peccat, crimen sacrilegii incurrit. (S. THOM., III, q. XCIX, art. 3.)

1. Populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me. (*Is.*, XXIX, 13.)

Le culte des choses saintes appartient à la vertu de religion, aussi bien que celui que nous rendons à Dieu. Mais est-il nécessaire de remarquer combien ces deux actes d'une même vertu sont différents entre eux? Nous rendons à Dieu le culte suprême ; nous adorons en lui l'être infiniment parfait, créateur et souverain maître de toutes choses, digne de tous les hommages par lui-même, à cause de sa propre excellence. Aux choses saintes nous rendons un culte tout à fait secondaire. Nous les honorons non pour elles-mêmes, mais à cause de la sainteté que leur communique le rapport plus ou moins éloigné qu'elles ont avec le culte du Dieu suprême. Sans ce rapport, nous savons qu'elles ne seraient rien et n'auraient aucun droit à nos respects : c'est lui qui fait toute leur excellence. Le culte que nous leur rendons n'est donc pas absolu ; il est purement relatif, et ne sert qu'à mieux faire ressortir la haute idée que nous avons de la sublime dignité de Dieu. Il suffit qu'une chose, humble et méprisable en elle-même, lui soit consacrée, pour que les plus grands et les plus puissants d'entre les hommes soient obligés de la vénérer et de la traiter avec le plus profond respect.

CHAPITRE XII

DES RITES DE LA MESSE EN GÉNÉRAL

I. Pourquoi l'Église a institué les cérémonies et les prières du Saint Sacrifice. — II. Messes chantées et messes basses. — III. De la langue liturgique. — IV. Prononciation à voix basse des paroles du canon de la messe. — V. Ce que le saint concile de Trente enseigne touchant le canon de la messe. — VI. Obligation pour le prêtre de dire, sans rien ajouter ni rien retrancher, tout ce qui est prescrit dans le missel. — VII. Rites du Saint Sacrifice qui consistent dans des actes. — VIII. Obligation pour le prêtre d'accomplir toutes les cérémonies prescrites par l'Église. — IX. Nécessité d'un servant de messe.

I.

POURQUOI L'ÉGLISE A INSTITUÉ LES CÉRÉMONIES ET LES PRIÈRES DU SAINT SACRIFICE

« Dans le cours des temps, pour la gloire de Dieu et l'édification des fidèles, dit le docteur Gihr [1], l'Église a enchâssé le diamant du

1. *Le Saint sacrifice de la messe,* traduit par M. l'abbé Moccand, t. I, p. 379.

sacrifice de la manière la plus splendide, en l'entourant de prières, de chants, de leçons et de cérémonies. La divine Sagesse fut son guide [1]. Elle a recouvert la célébration des adorables mystères d'un voile sacré, afin de remplir l'esprit et le cœur des fidèles d'une crainte religieuse et d'un respect profond, et de les exciter à une méditation sérieuse et dévote des vérités religieuses. La beauté, la perfection, les avantages intrinsèques et extrinsèques de la liturgie romaine, sont reconnus et admirés de tous ceux qui aiment les choses de Dieu et le culte de l'Église. Le P. Faber appelle les rites du Saint Sacrifice « la plus belle de toutes les choses qui soient « hors du ciel ; ils sont faits, nous dit-il, comme pour nous élever « au-dessus de la terre et au-dessus de nous-mêmes, et pour nous « envelopper dans un nuage d'une suavité mystérieuse, et dans « les sublimités d'une liturgie plus qu'angélique, pour nous puri- « fier presque sans notre coopération et nous ravir d'un charme « céleste [2]. »

« Les prières liturgiques l'emportent sur toutes les autres, » dit le cardinal Wisman, « aucun esprit humain ne peut espérer at- « teindre jamais à leur beauté et à leur grandeur. Ces deux qua- « lités distinguent d'une manière frappante la messe de toutes les « autres pratiques de piété. Ce n'est pas seulement un élan plus « hardi d'éloquence et de poésie qui se développe dans les prières « prises en particulier ; l'ensemble se tient dans une sphère plus « élevée, où sa divine destinée l'a placé. Chaque prière examinée « séparément est parfaite : parfaite dans sa composition, parfaite « dans ses pensées, parfaite dans ses expressions. Si nous considé-

1. Olim non tanto exterioris apparatu decoris missarum solemnia celebrabantur, nec ab uno quolibet hæc omnis religiosi obsequii consummata et perpolita est. Pontifices quippe sacri, splendida romanæ sedis luminaria, sicut diversis temporibus affulserunt, ita paulatim studii sui claritate, venustatem hujus salutaris officii perfecerunt. Et sicut traditum a Domino per Moysen sacrificii veteris ordinem præcipue David et Salomon (*III Reg.*, VII) sacerdotum et levitarum ministerio (*I Paralip.*, XXII), cantorum multiplici numero, psalmorum divinorum tripudio, templi vel altaris illustri gloria, sacrorumque multitudine vasorum splendidius amplificaverunt, sic traditum a Domino mirabilem novi sacrificii ritum per primos apostolos sancta romana Ecclesia suscipiens, religiosa fide amplexata est, fideli cura conservavit, diligenti apparatu exornavit : studiosa divinæ legis Ecclesia romana paulatim protulit de thesauro suo nova pietatis monumenta, et quoddam velut ex auro lapidibusque pretiosis religiosi officii sancto sacrificio fabrefecit diadema. (RUPERT. TUITIENS., *de Divinis officiis*, lib. II, cap. XXI.)

2. FABER, *le Très Saint Sacrement de l'autel.*

« rons la manière dont elles sont unies les unes aux autres, nous « sommes étonnés de la brièveté de chacune, de la transition sou- « daine et de l'effet des stances produit par elles, de manière à « former un poème lyrique d'une beauté surprenante. Considérée « comme un tout, la messe nous apparaît dans la plus admirable sy- « métrie, disposée dans toutes ses parties avec une pénétration sans « égale et si excellemment ordonnée, qu'elle fait naître et main- « tient un intérêt ininterrompu à la sainte action. Pour donner à « ce rite sacré toute sa force et toute son efficacité, il faut sans « doute contempler à la fois son cérémonial entier. Ses ministres « dans leurs magnifiques vêtements, le chant, la fumée de l'encens, « les cérémonies variées d'une messe solennelle, tout y est calculé « pour augmenter la vénération et l'étonnement. Mais les beautés « essentielles demeurent, que la messe soit célébrée sous la cou- « pole dorée de Saint-Pierre de Rome, avec toute la pompe et les « cérémonies accessoires qui accompagnent le souverain Pontife, « ou sous une misérable hutte élevée à la hâte par quelques sau- « vages pour le missionnaire [1]. » Nulle part dans le gouvernement de l'Église, ajoute le docteur Gihr, l'influence du Saint-Esprit, même dans les choses secondaires, ne s'est fait sentir d'une manière plus palpable que dans le rituel de la messe catholique. Semblable à un monument gigantesque, elle présente cependant un fini si parfait, une œuvre si achevée, qu'elle excite l'admiration de tout homme réfléchi. Les ennemis de l'Église, même les plus acharnés, ne le nient point; les critiques les plus impartiaux reconnaissent que, même à leur point de vue, la messe est une des œuvres d'art les plus exquises qui soient sur la terre. L'action du Saint Sacrifice est donc placée dans un cercle de cérémonies magnifique. »

Cependant ces augustes cérémonies n'ont pas été à l'abri des attaques des hérétiques; plusieurs ont trouvé mal que la sainte Église ne s'en fût pas tenue exclusivement aux paroles prononcées par Notre-Seigneur en instituant la divine Eucharistie, et ils ont rejeté de la célébration de la Cène (car ils ont refusé de lui donner un autre nom) toute parole ou tout acte que l'Évangile n'attribue pas expressément à Jésus-Christ.

Il est donc à propos de montrer que l'Église a sagement agi en

1. Wisman, *Traités sur divers sujets.*

instituant les diverses cérémonies et les prières qui précèdent, accompagnent et suivent ce qu'il y a d'essentiel dans l'oblation du Saint Sacrifice.

On peut dire en un certain sens, comme plusieurs l'ont fait, que les rites du sacrifice de la messe sont d'institution divine. Personne assurément ne prétendra démontrer que Notre-Seigneur Jésus-Christ a réglé et dicté immédiatement par lui-même toutes les cérémonies et toutes les paroles que l'Église impose à ses prêtres ; mais il a fait aux apôtres et à leurs successeurs un commandement d'ordonner tout ce qui concerne le culte, et dans le culte, le sacrifice qui en est la partie la plus sainte et la plus importante. Il a lui-même institué le sacrifice et en a donné la forme essentielle, mais il a laissé à son Église le soin d'entourer cette substance intangible de tout ce qui peut concourir à la rendre plus vénérable aux yeux des fidèles et plus utile à leur instruction et à leur avancement dans la vertu. En même temps qu'il lui donnait cette mission et l'autorité nécessaire pour l'accomplir, il l'éclairait des lumières de son divin Esprit, pour que tout, dans cette œuvre, fût à l'abri des erreurs dans lesquelles l'esprit humain, réduit à ses propres forces, tombe presque nécessairement, et qu'il ne s'y glissât rien qui ne fût digne de la grandeur et de la sainteté de cet auguste sacrifice.

Les rites de la messe, les paroles aussi bien que les cérémonies remontent donc à Jésus-Christ lui-même comme à leur origine première ; mais c'est l'Église qui les a institués, d'après sa volonté communiquée aux apôtres et avec l'assistance du Saint-Esprit.

Que l'Église ait reçu de Notre-Seigneur Jésus-Christ le pouvoir et la mission d'établir les rites que les exigences du culte rendaient nécessaires et utiles pour l'oblation du Saint Sacrifice, il suffit de considérer sa conduite dès les premiers temps du christianisme pour en avoir la preuve. Toutes les liturgies anciennes, dont plusieurs remontent, au moins dans leurs parties essentielles, aux apôtres dont elles portent le nom, ou aux illustres docteurs tels que S. Basile, S. Chrysostome, S. Ambroise, auxquels elles sont attribuées, ne laissent aucun doute possible à cet égard. Les innombrables passages des anciens Pères qui ont trait aux cérémonies du culte ne sont pas une preuve moins évidente; aussi le saint concile de Trente a-t-il déclaré en termes exprès que « l'Église a

« toujours eu le pouvoir de faire les ordonnances et les change-
« ments qu'elle jugerait à propos, selon les lieux et les circonstan-
« ces, concernant l'administration des sacrements, pour qu'ils
« soient entourés de plus de respect et reçus avec plus de fruit ;
« pourvu que leur substance n'en soit pas atteinte [1]. »

Il est vrai que le concile parle des sacrements dans ce texte, mais il parle en même temps du sacrifice de l'Eucharistie, parce que les motifs du pouvoir de l'Église dont il est question sont les mêmes pour le sacrifice que pour les sacrements, et que, d'ailleurs, l'un des sacrements, le plus grand et le plus saint de tous, n'existe qu'en vertu de l'oblation du sacrifice. On peut voir aussi, dans les différents chapitres de la XXII[e] session, avec quel éloge le concile parle de la manière dont l'Église a toujours usé de ce pouvoir; preuve évidente qu'il le lui reconnaît [2].

Éclairée et dirigée par le Saint-Esprit, l'Église ne pouvait se tromper dans une matière de si haute importance, liée d'une manière absolument intime aux mystères les plus sacrés de notre religion. Elle possède donc le droit qu'elle se reconnaît, et dont elle a usé dès l'origine, d'entourer les paroles et les actes de Notre-Seigneur que l'Évangile nous rapporte, d'un cadre destiné à faire mieux ressortir toute leur grandeur et leur efficacité. Quel devait être ce cadre et quel est-il en effet?

Le sacrifice de l'Eucharistie est un sacrifice de louanges et d'actions de grâces, en même temps qu'il est par lui-même un des plus grands bienfaits que Dieu puisse nous accorder. Il convenait donc d'y joindre des paroles d'actions de grâces et de reconnaissance.

Le sacrifice de l'Eucharistie est un sacrifice impétratoire. Rien

1. Præterea declarat hanc potestatem perpetuo fuisse, ut in sacramentorum dispensatione, salva illorum substantia, ea statueret vel mutaret, quæ suscipientium utilitati, seu ipsorum sacramentorum venerationi, pro rerum et locorum varietate, magis expedire judicaret. (*Concil. Trid.*, sess. XXI, cap. II.)

2. Et cum sancta sancte administrari conveniat, sitque hoc omnium sanctissimum sacrificium : Ecclesia catholica, ut digne reverenterque offerretur ac perciperetur, sacrum canonem multis ante sæculis instituit, ita ab omni errore purum, ut nihil in eo contineatur quod non maxime sanctitatem ac pietatem quamdam redoleat, mentesque offerentium in Deum erigat. Is enim constat ex ipsis Domini verbis, tum ex Apostolorum traditionibus, ac sanctorum quoque pontificum piis institutionibus. (*Id.*, sess. XXII, cap. IV.)

Cumque natura hominum ea sit ut non facile queat sine adminiculis exterioribus ad rerum divinarum meditationem sustolli ; propterea pia mater Ecclesia ritus quosdam, ut scilicet quædam submissa voce, alia vero elatiore, in missa pronuntiarentur, instituit, etc. (*Id.*, sess. XXII, cap. V.)

de plus naturel et de plus légitime que d'y joindre des prières, non seulement pour ceux qui l'offrent, mais pour d'autres vivants ou défunts. En vertu même de ce caractère, il donne aux prières qui l'accompagnent une efficacité qu'elles n'auraient pas sans lui.

Dans les paroles mêmes de la consécration, le sacrifice de l'Eucharistie est appelé « mystère de foi, *mysterium fidei.* » N'est-il pas juste qu'à l'accomplissement de ce mystère de foi se joigne un enseignement touchant les choses de la foi, pour le peuple chrétien ?

Il n'y a donc aucune inconvenance, rien qui répugne à la nature du sacrifice de la messe à ce que des paroles de louange, des prières pour les vivants et pour les morts, des instructions même soient ajoutées à la substance du sacrifice telle que nous l'a donnée Notre-Seigneur en l'instituant, pourvu que ces paroles ne se substituent pas à celles qui sont de l'essence du sacrifice et ne les dénaturent en aucune manière. Mais n'existerait-il pas quelque prohibition de le faire ?

Nous avons déjà dit que, dès les temps apostoliques et dans les siècles qui ont suivi, l'oblation du Saint Sacrifice n'a jamais été la répétition pure et simple, sans addition aucune, des paroles et des actes de Jésus-Christ à la dernière Cène. Au contraire, les apôtres ont voulu qu'elle fût accompagnée de ces prières, de ces louanges et de ces actions de grâces dont nous avons parlé. S. Paul écrivait à son disciple Timothée : *Je demande donc avant tout comme une grâce qu'on fasse des supplications, des prières, des demandes, des actions de grâces pour tous les hommes* [1]. Quelques auteurs ont vu dans ces trois mots, *supplications*, *prières* et *demandes*, trois synonymes employés par l'Apôtre, uniquement pour inculquer plus profondément une seule pensée. Ils font remarquer que S. Paul dit de même dans l'épître aux fidèles de la ville de Philippes : *Ne vous inquiétez de rien, mais que dans toutes vos prières et dans toutes vos supplications, ce soit avec des actions de grâces que vos demandes paraissent devant Dieu* [2]. Il est possible que l'Apôtre ait eu l'intention de donner plus de force à sa parole par cette répétition de la même pensée sous

1. Obsecro primum omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes et gratiarum actiones pro omnibus hominibus. (*I Tim.*, II, 1.)

2. Nihil solliciti sitis, sed in omni oratione et obsecratione, cum gratiarum actione petitiones vestræ innotescant apud Deum. (*Philipp.*, IV, 6.)

quatre formes différentes, mais il faut dire aussi que ces termes ne sont pas absolument synonymes et que chacun d'eux comporte une nuance qui ne se retrouve pas dans les autres. S. Thomas [1] voit dans la prière, *oratio*, une élévation de l'âme vers Dieu, nécessaire pour en arriver à lui demander quelque chose ; les demandes, *postulationes*, sont, comme le mot l'indique assez, les prières formulées dans le but d'obtenir une grâce particulière ; les obsécrations, *obsecrationes*, sont celles dans lesquelles on allègue à Dieu un motif propre à le toucher pour être plus facilement exaucé ; par exemple lorsqu'on dit : « Je vous le demande par votre Nativité, » ou par quelque autre mystère ; le sens du dernier mot, actions de grâces, *gratiarum actiones*, n'a pas besoin d'explication ; d'après S. Thomas, l'Apôtre a voulu l'ajouter à la prière pour qu'il y ait quelque chose de notre part propre à disposer favorablement Dieu envers nous.

La recommandation que fait S. Paul à son disciple Timothée et aux Philippiens peut s'appliquer sans doute à toutes sortes de

1. Dicendum quod ad orationem tria requiruntur ; quorum primum est ut orans accedat ad Deum quem orat : quod significatur nomine orationis, quia oratio est *accessus intellectus in Deum*. Secundo requiritur petitio, quæ significatur nomine *postulationis ;* sive petitio proponatur determinate, quod quidam nominant proprie *postulationem ;* sive indeterminate, ut cum quis petit juvari a Deo, quod nominant *supplicationem*. sive solum factum narretur, secundum illud (*Joann.*, XI, 3) : *Ecce quem amas infirmatur,* quod vocant insinuationem. Tertio requiritur ratio impetrandi quod petitur ; et hoc vel ex parte Dei, vel ex parte petentis. Ratio quidem impetrandi ex parte Dei est ejus sanctitas, propter quam petimus exaudiri, secundum illud (*Dan.*, IX, 17) : *Propter temetipsum inclina Deus meus aurem tuam ;* et ad hoc pertinet *obsecratio,* quæ ést *per sacra contestatio,* sicut cum dicimus : *Per nativitatem tuam libera nos, Domine.* Ratio vero impetrandi ex parte petentis est *gratiarum actio ;* quia de acceptis beneficiis gratias agentes, meremur accipere potiora, ut in collecta dicitur. Et ideo dicit Glossa (ord. super illud *obsecrationes, orationes,* etc., *I Tim.,* II), quod in missa, *obsecrationes* sunt quæ præcedunt consecrationem, in quibus quædam sacra commemorantur ; *orationes* sunt in ipsa *consecratione*, in qua mens maxime debet elevari in Deum ; *postulationes* autem in sequentibus petitionibus ; *gratiarum actiones* in fine. In pluribus etiam Ecclesiæ collectis hæc quatuor possunt attendi ; sicut in collecta Trinitatis, quod dicitur : *Omnipotens sempiterne Deus,* pertinet ad orationis ascensum in Deum ; quod dicitur : *Qui dedisti famulis tuis*, etc., pertinet ad gratiarum actionem ; quod dicitur : *Præsta, quæsumus*, etc., pertinet ad postulationem ; quod in fine ponitur : *Per Dominum nostrum*. etc., pertinet ad obsecrationem. In collationibus Patrum (*collat.* IX, cap. XI, XII et XIII) dicitur : « Obsecratio est imploratio pro peccatis ; oratio, cum aliquid Deo vovemus ; postulatio, cum pro aliis petimus ; gratiarum actio, quam per ineffabiles excessus mens Deo refert, etc., » sed primum melius est. (S. THOM., II, II, q. LXXXIII, art. 17.)

prières, même privées. Les fidèles doivent prier pour tous, pour les rois, pour les princes, pour l'univers entier, et ils peuvent le faire par mode d'élévation de leur âme vers Dieu, par simples demandes, par obsécrations et par vœux ; ils peuvent le faire en témoignant leur reconnaissance au Seigneur pour les bienfaits déjà reçus. Cependant, ces différents actes ont plus de force et de vertu lorsqu'ils sont accomplis publiquement, au nom de toute l'Église, et nous sommes en droit d'affirmer que l'Apôtre parlait de la prière publique, car il s'adressait à S. Timothée qu'il avait institué évêque ; il lui recommandait de veiller à ce que ces différentes sortes de prières ne fussent pas négligées dans l'Église dont il lui avait confié la garde ; chaque jour on devait prier ainsi, et à quel moment convenait-il mieux d'accomplir ce devoir, que lorsque les fidèles étaient rassemblés pour l'oblation du Saint Sacrifice ? Ainsi l'ont compris les Pères. « Le prêtre, sur la terre, « est comme un père commun, dit S. Jean Chrysostome. Il doit « donc prendre soin de tous et pourvoir à tous les besoins, comme « Dieu qu'il sert et dont il tient la place. Aussi l'Apôtre dit-il : *Je « vous conjure d'abord qu'avant tout des demandes, des prières « se fassent.* » Un peu plus loin le saint docteur ajoute : « Ces « prières, il convient de les faire dans l'accomplissement du rite « quotidien et perpétuel de notre religion. » Il dit encore : « Au moment de la célébration des saints mystères, il faut aussi « les offrir ou prier pour les Gentils [1]. » S. Ambroise donne le même sens aux paroles de l'Apôtre et les rapporte aussi aux prières qui se font lorsqu'on offre le Saint Sacrifice [2]. Tertullien fait allusion au même passage, et il dit : « Nous sacrifions aussi

1. Quasi communis quidam totius orbis pater sacerdos est ; dignum igitur est ut omnium curam agat, omnibusque provideat, sicut et Deus cujus ministerio servit, et fungitur vice ; idcirco ait : *Obsecratio igitur*, etc.... Hoc est faciendum in obsequio quotidiano perpetuoque religionis ritu.... Sanctorum tempore etiam pro Gentilibus oportet offerre, seu orare. (J. CHRYS., hom. VII *in Epist. ad Tim.*)

2. Dic mihi si velis hominem rogare, et sic incipias : Da mihi, ecce illud quod te peto ; nonne arrogans videtur oratio? Et ideo inchoari oratio debet a Dei laude, ut roges omnipotentem Deum cui possibilia sunt omnia, qui habet voluntatem præstandi. Sequitur obsecratio, sicut Apostolus docuit dicens : *Obsecro ergo primum fieri orationes, obsecrationes, postulationes, gratiarum actiones.* Prima ergo oratio laudem debet habere Dei ; secunda supplicationem ; tertia postulationem ; quarta gratiarum actionem. Non debes quasi famelicus ad cibum de cibo primum incipere, sed ante a laudibus Dei. (S. AMBROS., lib. VI *Sacram.*, cap. v.)

« pour les empereurs [1]. » S. Augustin énumère les quatre sortes d'actes que demande S. Paul et les applique aux quatre parties de la messe. Les obsécrations, dit-il, sont les prières faites dans la célébration des saints mystères, avant que ce qui est sur l'autel commence d'être bénit ; les prières proprement dites, lorsqu'on le bénit, qu'on le sanctifie et qu'on le rompt pour être distribué, parce qu'alors a lieu l'oblation du sacrifice : cette partie se termine dans l'Église par l'oraison dominicale. Ensuite viennent les demandes ou les interpellations, et enfin l'action de grâces comme conclusion, après la participation au sacrement [2].

Quoique S. Augustin et S. Thomas rapportent à quatre parties différentes du Saint Sacrifice les quatre modes de prières indiqués par S. Paul, il ne faudrait cependant pas prendre cette division trop à la lettre, et il serait peut-être plus exact de dire qu'ils se retrouvent plus ou moins tous quatre dans chacune des parties du Saint Sacrifice. Avant la consécration nous ne trouvons pas seulement des obsécrations, mais des demandes variées dans les Collectes, des louanges rendues à Dieu et des actions de grâces dans l'Introït, le *Gloria in excelsis* et la Préface. L'Église semble imiter en ceci l'Esprit de Dieu qui la dirige. Lorsqu'une âme pieuse se livre à la prière et s'entretient familièrement avec Dieu, pour peu que cette heureuse intimité se prolonge, ne la voit-on pas tour à tour confesser humblement ses fautes, glorifier le Seigneur, lui demander des grâces, redoubler ses supplications, lui témoigner sa reconnaissance, puis revenir au regret de ses fautes, aux louanges, aux prières ? Il semble que l'Église ait mis dans l'office de la messe cette variété qui lui donne un charme tout particulier.

Quoi qu'il en soit, le texte de S. Paul, expliqué par les Pères, démontre victorieusement combien l'adjonction de prières à ce qui constitue l'essence du sacrifice de l'Eucharistie est antique et conforme à l'esprit de la primitive Église. Si l'on pouvait conserver quelque doute à cet égard, il suffirait de jeter un regard sur les anciennes liturgies, variées dans leurs formes, mais parfaitement

1. Sacrificamus pro salute imperatorum. (Tertull., lib. *ad Scap.*, cap. II.)
2. Obsecrationes (fiunt) in celebratione sacramentorum, antequam illud quod est in Domini mensa, incipiat benedici ; orationes cum benedicitur et sanctificatur, et ad distribuendum comminuitur.... quam partem fere omnis Ecclesia Dominica oratione concludit.... Quibus peractis, et participato sacramento, gratiarum actio cuncta concludit. (S. August., epist. LIX.)

d'accord sur la substance même du sacrifice, et dans la pratique, d'y joindre des louanges, des prières et des actions de grâces. Il a fallu arriver au XVIe siècle pour trouver des hommes aux pensées tellement étroites qu'ils ne comprissent pas que l'Église, en instituant ces rites qui accompagnent et complètent en quelque sorte le Saint Sacrifice, ne faisait que remplir la mission qu'elle avait reçue de Jésus-Christ de régler le culte, pour la plus grande gloire de Dieu et le bien spirituel des chrétiens.

Il faut ajouter que dans toutes les paroles prononcées par le prêtre pendant le Saint Sacrifice tel qu'on le célèbre aujourd'hui, dans toutes les prières qu'il adresse à Dieu, il n'y a rien qui déroge à l'enseignement des apôtres ou qui ne remonte par son origine à l'ancienne tradition, rien qui ne porte à la piété et qui ne convienne au culte de Dieu. Le concile de Trente l'a défini comme une vérité de foi pour ce qui concerne le canon de la messe ; il a fulminé l'anathème contre quiconque dirait que le canon de la messe contient des erreurs et qu'il doit être abrogé [1]. Ce qui est vrai pour le canon ne l'est pas moins pour les autres parties de la messe qui le précèdent ou le suivent. En effet, on n'y trouve rien qui ne se rapporte directement à quelqu'une des quatre parties de la prière dont nous avons parlé à la suite de S. Paul ; à moins que ce ne soit la lecture de l'Épître et de l'Évangile. Encore peut-on dire que cette lecture fait partie de l'oraison, parce qu'elle élève l'âme vers les choses saintes ; elle excite le peuple à la dévotion et l'instruit des vérités divines. Elle est du reste très ancienne. S. Justin, martyr, écrivait, dès le IIe siècle, dans sa seconde Apologie : « Le « dimanche se font les réunions des habitants des villes et de « ceux des campagnes. On y lit, autant que faire se peut, les let- « tres des apôtres et des prophètes, ensuite le lecteur se tait, et « celui qui préside l'assemblée adresse quelques paroles d'exhor- « tation [2]. »

Suarez voit dans ces paroles de S. Justin une sorte de commentaire de celles que l'Apôtre adressait aux Corinthiens : « *Quand « vous vous rassemblez, l'un de vous chante une hymne,*

1. Si quis dixerit canonem missæ errores continere, ideoque abrogandum : anathema sit. (*Concil. Trid.*, sess. XXII, can. 6.)
Voir aussi plus haut le chap. IV de la même session.

2. Die solis urbanorum ac rusticorum cœtus fiunt, ubi apostolorum prophetarumque litteræ, quod fieri potest, præleguntur, deinde cessante lectore, et præpositus verba facit adhortatoria. (S. JUSTIN. mart., *Apolog. II.*)

« *un autre enseigne, un autre communique une révélation,* « *un autre parle une langue étrangère, un autre l'inter-* « *prète* [1]. »

Le moment viendra d'examiner en détail chacune des parties qui composent le texte de la messe. Nous croyons en avoir dit assez pour montrer que l'Église, loin de manquer à la mission que le Seigneur lui avait confiée d'organiser son culte, s'en est acquittée comme elle le devait, au moins pour ce qui concerne les paroles qu'elle met sur les lèvres de ses ministres dans la célébration des saints mystères. Elle n'a pas outrepassé ses droits et elle a bien fait ce qu'elle a fait.

II.

MESSES CHANTÉES ET MESSES BASSES

Nous voyons dans la Sainte Écriture que le chant eut sa place marquée dans le culte de Dieu, au moins sous la loi de Moïse. Dès les premiers temps du christianisme, l'Église a voulu que les fidèles célébrassent, par leurs chants, les louanges du Seigneur ; et l'expérience de tous les siècles montre combien cette pratique est utile pour l'édification de tous. Le chant, lorsqu'il est bien réglé et bien exécuté, est un moyen puissant d'élever les âmes vers Dieu et de les attacher à leur sainte religion.

S. Augustin dit en parlant de David : « C'était un homme très « versé dans les cantiques, qui aimait l'harmonie musicale, non « pour le plaisir vulgaire qu'elle procure, mais par esprit de foi et « pour la faire servir à la gloire de Dieu [2]. » Il dit encore que ce saint roi avait institué des chantres, pour chanter mélodieusement et avec des instruments de musique, devant l'arche d'alliance du Seigneur. Les sacrificateurs et tous les descendants de Lévi étaient obligés, suivant leur ordre, de chanter continuellement à la gloire de Dieu. Le Psautier avait été composé dans ce but, et divisé en *Psaumes* et *Cantiques*, en *Psaumes des Cantiques* et en *Psalmes*, pour marquer ceux qui devaient être chantés avec les voix seules,

1. Cum convenitis, unusquisque vestrum psalmum habet, et doctrinam habet, apocalypsim habet, linguam habet, interpretationem habet. (*I Cor.*, XIV, 26.)

2. Erat vir in canticis eruditus, qui harmoniam musicam non vulgari voluptate sed fideli voluntate dilexerat ; eratque Deo suo serviens. (S. AUGUST., *de Civit. Dei,* lib. XVII, cap. XIV.)

ou avec les instruments seuls, et ceux qui devaient être chantés avec les voix et les instruments [1].

L'Antiphonaire dû à S. Grégoire le Grand renfermait, outre d'autres parties, un recueil complet des textes liturgiques qui étaient chantés durant la messe, et cet Antiphonaire est demeuré la règle et le modèle pour tous les temps postérieurs. Mais S. Grégoire n'avait fait que recueillir, mettre en ordre et parfaire ce qui existait avant lui. Avant lui, S. Ignace, évêque de Smyrne, S. Ambroise et une infinité d'autres Pères parlent des chants qui accompagnaient la célébration des saints mystères. Le cardinal Baronius a remarqué dans ses annales (*anno* 418) que, dès la plus haute antiquité, toutes les messes étaient célébrées avec des chants. Il cite en preuve ces paroles de S. Augustin : « J'étais « grandement ému par les cantiques harmonieux de notre Église. « Ces voix s'insinuaient dans mes oreilles et avec elles les affec- « tions et les sentiments de piété. Les larmes coulaient abondam-

1. Il est admis presque universellement que les psaumes que contient le Psautier ne sont pas tous de David, mais seulement la plupart d'entre eux. Outre la division que nous empruntons à un auteur du XVIIe siècle, Gilbert Grimaud, docteur en théologie, auteur de la *Liturgie sacrée*, on divise les psaumes en plusieurs classes, selon leur matière qui est abondante et variée.

« La Ire et principale classe, dit le docteur Welte, se compose de psaumes théologiques. Ce sont ou des chants de louanges et d'actions de grâces dans lesquels Dieu est exalté comme le créateur, le conservateur, le roi du monde, et surtout comme le protecteur du peuple élu (par exemple les psaumes VIII, XVIII, XIX, XXIX, XXX, XXXIII, XLVI du texte hébreu) ; ou des chants qui expriment l'espoir et la confiance en la miséricorde et la grâce divines, le désir de s'approcher de Dieu, de demeurer dans son sanctuaire (par exemple les psaumes XXIII, XLII, XLIII, XC, XCI, CI, etc.), ou des cantiques qui ont pour objet Sion, son temple, ses fêtes solennelles qu'ils invitent les fidèles à observer scrupuleusement (par exemple les psaumes XV, XXIV, LXVIII, LXXXI, LXXXVII, etc.).

« La IIe classe comprend des psaumes historiques ou nationaux ; ils rappellent l'histoire d'Israël à dater des patriarches, et spécialement celle de Moïse ; les preuves de bonté que Dieu donna alors à son peuple ; la conduite providentielle dont celui-ci fut l'objet ; la prise de possession de la Terre promise, grâce à l'assistance merveilleuse dont Israël y jouit. Ils convient les fidèles à remercier Dieu et à observer scrupuleusement sa loi (par exemple les psaumes LXXVIII, CIII, CVI, CXVI, etc.).

« Une IIIe classe comprend les psaumes royaux, qui exaltent le roi de la théocratie comme représentant de Jéhovah, et demandent pour lui et ses entreprises l'assistance du Seigneur (par exemple les psaumes XX, XXI).

« La IVe classe renferme les cantiques religieux et moraux, les uns dogmatiques, sur la destinée des hommes pieux et celle des méchants ; les autres méditent le bonheur qui résulte de la rémission des péchés, les conséquences

« ment de mes yeux, et je prenais un grand plaisir à les répan-
« dre [1]. »

S. Augustin fait plusieurs fois encore allusion dans ses écrits au chant des saints offices et particulièrement de la messe, par exemple, quand il demande dans une de ses lettres si ce n'est pas le temps de chanter, « lorsque les frères, » c'est-à-dire les fidèles, « sont assemblés dans l'église et que les évêques prient à haute « voix, ou que l'oraison commune est enjointe à tous par la voix « du diacre [2]. » Dans ses *Rétractations*, il dit avoir composé un traité contre un certain Hilaire qui, tout catholique qu'il fût, se permettait de trouver à redire aux cérémonies de l'Église et blâmait le chant des psaumes qui accompagnait diverses parties du Saint Sacrifice. Voici les paroles de l'illustre docteur : « Il dé-« chirait par ses médisances et ses censures, en tous les lieux qu'il « pouvait, l'usage de chanter à l'autel des hymnes tirés du livre « des Psaumes, soit avant l'oblation, soit lorsque ce qui avait été

salutaires d'une vie pure et sans tache, de l'accomplissement scrupuleux de la loi (par exemple les psaumes I, XXXVII, XLIX, L, LXXIII, CXIX).

« La Ve classe, assez considérable, renferme des psaumes élégiaques, dans lesquels tantôt un Israélite isolé, tantôt le peuple entier gémit sur son malheur et sa misère, sur l'oppression et les mauvais traitements infligés par des ennemis domestiques ou étrangers, et demande à en être affranchi (par exemple les psaumes III, IV, V, VII, X-XIV, XVII, XXIV-XXVIII, etc.). Une sous-division de cette V^e classe est formée par les psaumes *pénitentiaux*, où le Psalmiste dépeint ses souffrances et ses douleurs, comme de justes conséquences de ses fautes, comme des punitions méritées, et demande avec instance le pardon et la rémission des châtiments qu'entraîne le péché.

« Les psaumes que l'Église désigne formellement comme psaumes de la pénitence, *Psalmi pœnitentiales*, parce que le sentiment des fautes et le désir de la rémission y sont énergiquement et spécialement exprimés, sont les psaumes VI, XXXII, XXXVIII, LI, CII, CXXX, CXLII (d'après l'hébreu), ou VI, XXXI, XXXVII, L, CI, CXXIX, CXLI, d'après la Vulgate.

« Une VIe classe est celle des psaumes *prophétiques*, qui se rapportent au Messie, à ses humiliations et à ses souffrances, à sa glorification et à la diffusion de son règne (par exemple les psaumes II, XVI, XXII, XL, XLV, CX, etc., du texte hébreu).

« On voit, par cette énumération, combien le Livre des Psaumes peut avoir d'importance et de valeur dans la vie religieuse des hommes. » (WELTE, *Dict. encycl. de la théol. cathol.*, au mot *Psaumes*.)

On nous pardonnera ces quelques détails, justifiés par la très grande place que les versets des psaumes tiennent dans le texte liturgique de la messe.

1. A canticis suave sonantis Ecclesiæ tuæ commotus, acriter voces illæ influebant auribus meis. Inde affectus pietatis. Decurrebant lacrymæ, et bene mihi erat cum eis. (S. AUGUST., lib. IX *Confessionum*, cap. VI.)

2. Cum in ecclesia fratres congregantur, aut Antistites clara voce deprecantur, aut communis oratio voce diaconi indicitur. (S. AUGUST., epist. CXIX, cap. XVIII.)

« offert était distribué au peuple, assurant qu'il fallait suppri-
« mer ces chants [1]. »

Quelques auteurs ont pensé qu'il convient d'attribuer au pape S. Sixte, vers l'an 181, l'introduction du chant dans la célébration de nos saints mystères. Il peut se faire qu'il ait rendu quelques ordonnances à ce sujet et qu'il ait réglé l'ordre des chants et des cérémonies. Plusieurs de ses successeurs y ont donné leurs soins, et nous avons dit que S. Grégoire le Grand imprima enfin au chant religieux sa forme définitive. C'est même de cet illustre pontife que ce chant a pris et conservé jusqu'à nos jours le nom de chant grégorien. Néanmoins nous voyons dans les *Constitutions apostoliques* et dans la *Hiérarchie ecclésiastique* de S. Denys l'Aréopagite, par conséquent, dès le temps des apôtres, que la coutume de chanter la messe existait déjà. S. Denys s'exprime en ces termes : « Le pontife retournant au saint autel commence le « chant des psaumes : *Rediens pontifex ad sanctum altare, psal-* « *morum incipit melos.* » Et un peu après : « L'harmonie mélo- « dieuse des psaumes accompagne presque toutes les fonctions du « sacerdoce : *Psalmorum modulatio omnibus ferme sacerdotii* « *ministeriis jungitur.* » Si l'on refusait d'admettre l'authenticité des écrits de S. Denys, au moins ne pourrait-on pas récuser l'autorité de Tertullien, qui (livre III, *contre Marcion*) parle clairement de ces chants que l'on faisait entendre pendant la célébration des saints mystères ; ni celle de S. Justin dont les témoignages ne sont pas moins formels, principalement en la question 107, où il montre combien le chant de l'Église est efficace pour exciter la dévotion ; ni celle d'Eusèbe qui, en son Histoire (liv. X, ch. IX), proclame la même vérité. On peut même avancer que, dans les premiers siècles, la messe était toujours accompagnée de chants, sauf les circonstances extraordinaires.

Le chant de la messe fut introduit en France par nos premiers apôtres, en même temps que la célébration des saints mystères dont il était pour ainsi dire inséparable. Mais dans le cours des siècles, la pureté du chant primitif avait disparu. Le roi Pépin le Bref s'occupa de porter remède à ce désordre, et il s'adressa au

1. Morem ut hymni ad altare dicerentur de Psalmorum libro, sive ante oblationem, sive cum distribueretur populo quod fuisset oblatum, maledica reprehensione ubicumque poterat lacerabat, asserens fieri non oportere. (ID., lib. II *Retractat.*, cap. II.)

pape Étienne, pour obtenir que le chant fût remis en sa perfection dans toutes les églises de son royaume [1]. Étienne envoya des clercs chargés de cette mission ; mais il paraît que ce premier effort ne suffit pas. Amalaire, évêque de Trèves, qui relate ce fait, ajoute : « L'an 774, Charlemagne, choqué de la dissonance qui existait « entre le chant ecclésiastique des Romains et celui des Gaulois, et « jugeant plus juste de puiser dans la pure source que dans un « vaisseau troublé, envoya deux clercs à Rome pour y apprendre « des Romains le chant authentique et légitime, afin de l'ensei- « gner aux Gaulois. Ce fut par leur moyen que l'Église de Metz, et « ensuite toute la France revint à l'usage du chant romain [2]. » Cette rénovation, si elle fut complète, n'empêcha pas de nouvelles dégénérescences des mélodies primitives dont la beauté ravissait S. Augustin et lui arrachait de si douces larmes. La nécessité de faire exécuter ce chant jusque dans les moindres églises, et souvent par des chantres peu capables d'en comprendre et d'en rendre les harmonies sublimes dans leur simplicité, devait conduire à des effets qui n'avaient rien de commun avec la dignité de nos saints offices. Il se fait dans les temps où nous sommes de grands et louables efforts pour retrouver les mélodies anciennes, et l'exécution du chant grégorien tel que le comprenait le grand et saint pape qui lui a donné son nom. Mais en attendant que ces efforts aient produit tout leur fruit, il appartient à l'évêque et au curé véritablement soucieux de la dignité du culte, de tout faire pour que les chants exécutés à l'église soient dignes de ce saint lieu ; dignes par la manière grave et pieuse dont ils seront rendus ; dignes par l'exclusion rigoureuse de tous ces airs mondains qui, sous des prétextes souvent louables en eux-mêmes, font de l'église un théâtre où les divins offices ne sont qu'un accessoire. Il ne faut pas que le profane se mêle au sacré, ni que la vanité d'un artiste passe avant le culte que l'on doit rendre à Dieu. Ce n'est pas ainsi que S. Paul comprenait le chant ecclésiastique lorsqu'il écrivait aux Éphésiens :

1. Cantus perfectiorem scientiam Stephanus papa, petente Pepino, patre Caroli Magni, per suos clericos in Franciam invenit. (AMALARIUS, *de Rebus Eccles.*, cap. XXV.)

2. Anno 774, Carolus Magnus offensus dissonantia ecclesiastici cantus inter Romanos et Gallos, et judicans justius esse de puro fonte quam de turbato rivo bibere, duos clericos Romam misit, ut authenticum cantum a Romanis discerent, et Gallos docerent. Per hos primum Metensis Ecclesia, et per illam omnis Gallia ad authoritatem romani cantus revocata est. (ID., *ibid.*)

Chantez et psalmodiez dans vos cœurs : Cantantes et psallentes in cordibus vestris. (*Ephes.*, v, 19.) « Que les jeunes gens entendent « ceci, » disait S. Jérôme commentant ces paroles ; « que ceux dont « le devoir est de chanter à l'église l'entendent. Ce n'est pas seule- « ment de la voix, mais du cœur qu'il faut chanter les louanges de « Dieu. Ce ne sont pas des airs, des mélodies, des chants de comé- « die et de théâtre qu'il faut faire entendre dans l'église [1]. »

Ce mot *adolescentuli* employé par S. Jérôme nous montre que de son temps on employait de jeunes enfants pour chanter à l'église, comme on le fait aujourd'hui. Le cardinal Baronius, en son martyrologe, marque, à la date du 13 juillet, que des lecteurs et des petits enfants, *lectores* et *infantuli*, souffrirent le martyre. Ces enfants étaient de ceux que l'on instruisait pour chanter à l'église, comme dans nos maîtrises actuelles. Baronius en donne pour preuve quelques vers délicieux de Venance, évêque de Poitiers, qui vivait vers l'an 570. Le poète-pontife parle de l'état florissant de l'église de Paris au temps de S. Germain, et dans le tableau qu'il en fait, il ne manque pas de représenter les enfants et les hommes plus avancés en âge unissant leurs voix pour célébrer les louanges de Dieu, tandis que les instruments de musique les accompagnent et les soutiennent [2]. On voit que l'Église, il y a quatorze ou quinze cents ans, employait comme aujourd'hui toutes les ressources dont elle disposait pour donner plus d'éclat aux cérémonies du culte, par la beauté des chants et leur exécution parfaite. Nous avons en plus que nos pères, l'orgue, cet instrument par excellence pour l'accompagnement de nos chants sacrés ; c'est le seul, avec ses dérivés, qui s'unisse parfaitement à l'exécution du plain-chant.

La messe en plain-chant comprend régulièrement l'Introït, le

1. Audiant hoc adolescentuli ; audiant hi quibus psallendi in Ecclesia officium est, Deo non voce cantandum, nec in tragœdorum modum guttur et fauces dulci modulamine colliniendas, ut in ecclesia theatrales moduli audiantur et cantica. (S. Hieron., *in Epist. ad Ephes.*)

2. Hinc puer exiguis attemperat organa cannis :
Inde senex largam ructat ab ore tubam.
Cymbalicæ voces calamis miscentur acutis
Disparibusque tropis fistula dulce sonat.
Tympana rauca senum puerorum fistula mulcet,
Atque hominum reparant verba canora lyram.
Pontificis monitis, clerus, plebs psallit et infans.
(Venantius, lib. II.)

Kyrie, le *Gloria in excelsis*, le Graduel, le Trait, la Séquence, le *Credo*, l'Offertoire, le *Sanctus*, l'*Agnus Dei* et la Communion.

La messe chantée est solennelle, lorsque le prêtre officiant est assisté d'un diacre, d'un sous-diacre et de plusieurs lévites ou enfants de chœur et qu'il y a des encensements. « Les messes solennelles se distinguent entre elles suivant que le célébrant est un prêtre, un évêque (messe pontificale) ou le Pape (messe papale). A chacun de ces degrés la liturgie est plus complète, la fidélité historique de la liturgie plus manifeste. Les fonctions du diacre durant la messe solennelle se déduisent du service qu'il remplissait dans la liturgie ancienne. Il était toujours le ministre le plus rapproché de l'évêque ou du prêtre officiant, et c'est pourquoi il est encore à l'autel, conformément à l'ordre qu'il a reçu et à son rapport avec le sacerdoce, le ministre le plus rapproché du célébrant et à proprement dire son seul et unique servant, tandis que le sous-diacre, qui n'était pas connu dans l'origine, et qui, plus tard, fut compté parmi les ministres inférieurs et entièrement subordonnés au diacre, n'est encore que le servant du diacre, ou, dans certains moments, son remplaçant auprès du célébrant. Ces rapports qui ressortent de la hiérarchie établie entre le sacerdoce, le diaconat et le sous-diaconat, se marquent également durant la messe solennelle par la place qu'occupent les ministres auprès du célébrant, lorsqu'ils n'ont pas de fonctions spéciales à remplir. Le diacre ne se tient pas sur la marche la plus élevée de l'autel, *suppedaneum*, où se trouve le prêtre, mais sur une marche plus basse, tandis que le sous-diacre est *in plano*, devant les degrés de l'autel, derrière le diacre, pour montrer que son ministère ne se rapporte pas directement au prêtre et qu'il ne peut, par conséquent, participer au service de l'autel que par l'intermédiaire du diacre. Cependant il est plus près du diacre, et par lui du prêtre célébrant, que tous les autres membres de la hiérarchie inférieure. Ses fonctions sont historiquement fondées comme celles du diacre. Il reçoit à l'ordination le pouvoir de présenter au diacre le calice et la patène et tout ce qui sert à la messe, de l'assister au moment où il mélange l'eau et le vin, comme dans le principe il préparait les vases sacrés et mêlait l'eau au vin du sacrifice ; de là sa fonction à l'offertoire. Il porte la patène jusqu'à la fraction de la sainte hostie, après le *Pater*, et, après la communion, il purifie le calice, le recouvre et le reporte à la crédence.

« Dans toutes ces fonctions, il est aidé par un des acolytes qui, en qualité de maître des cérémonies, assiste tantôt le célébrant lui-même, tantôt le sous-diacre; le célébrant, seulement là où la liturgie demande qu'on tienne le missel devant lui pendant qu'il chante.

« Autrefois le diacre avait la surveillance de tout l'office ; c'est aujourd'hui le maître des cérémonies qui a soin que tout s'exécute conformément aux rubriques. Il prépare la messe dans le missel, indique au moment voulu les oraisons, accompagne les lévites, dirige les acolytes, avertit tous les officiants lorsqu'ils doivent s'éloigner de l'autel, aller s'asseoir sur les sièges préparés au côté de l'Épître, mettre ou déposer leur barrette au saint nom de Jésus, etc., etc.; et donne de nouveau le signal lorsqu'il faut que les officiants quittent leurs sièges et reviennent à l'autel. Il remplit toutes les fonctions des ordres mineurs, tandis que les céroféraires et les thuriféraires ne remplissent que celles d'acolytes. Ainsi toute la hiérarchie est activement représentée durant le sacrifice de la messe [1]. »

Quoique la messe ait été instituée pour être célébrée publiquement dans une assemblée de fidèles, il ne suit pas de là qu'elle ne puisse être dite en particulier par un prêtre, sans solennité et accompagnée seulement d'un clerc pour lui répondre. Nous ne voyons aucune défense de le faire, ni dans l'Écriture, ni dans la Tradition, ni dans les conciles. Au contraire, nous y trouvons mille preuves de la légitimité de cette pratique. Notre-Seigneur Jésus-Christ avait dit : « *Si deux d'entre vous s'unissent ensemble sur la* « *terre, quelque chose qu'ils demandent, elle leur sera accordée* « *par mon Père qui est dans le ciel : car en quelque lieu que se* « *trouvent deux ou trois personnes assemblées en mon nom, je* « *m'y trouve au milieu d'eux* [2]. » Il était fort naturel de tirer de là cette conséquence qu'un prêtre se trouvant seul avec deux ou trois fidèles, pouvait bien les assembler au nom de Jésus-Christ, pour offrir au Père céleste le sacrifice dont Jésus-Christ est lui-même le prêtre et la victime. Aussi n'a-t-on jamais fait difficulté

1. KOLLMANN, dans le *Dict. encyclop. de la théologie cathol.*, à l'article *Messe solennelle*.

2. Si duo ex vobis consenserint super terram de omni re quacumque petierint fiet illis a Patre meo qui in cœlis est. Ubi enim sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum. (*Matth.*, XVIII, 19, 20.)

de célébrer ainsi la messe dès les premiers siècles, dans plusieurs occasions où la nécessité le demandait, ou même pour la seule utilité de quelques particuliers qui le désiraient. Il est certain que, pendant les persécutions, l'on offrait quelquefois le Saint Sacrifice dans les prisons, lorsqu'il était possible, pour la consolation des Confesseurs qui y étaient détenus pour Jésus-Christ. On comprend assez que l'on n'observait pas en ces circonstances toutes les solennités d'une grand'messe. « Prenez garde, disait S. Cyprien, que « les prêtres qui offrent le sacrifice dans les prisons des confes- « seurs, y aillent tour à tour avec un diacre : parce que le chan- « gement des personnes les rendra moins suspectes. (*Epist.* V.)

Nous avons vu ailleurs que les gens de qualité obtenaient aisément d'avoir dans leurs maisons, à la campagne, des chapelles particulières où des prêtres disaient la messe. Il est évident que, dans la plupart des cas, ces messes n'étaient pas solennelles; les ministres manquaient, et la messe basse était seule possible.

Bocquillot regarde comme une preuve de la célébration des messes basses dès le ve siècle la multiplicité des autels dans les églises. Pourquoi, en effet, plusieurs autels, si plusieurs messes n'avaient pu être dites à la fois, ce qui ne convient qu'aux messes basses? S. Grégoire de Tours, parlant de lui-même [1], dit qu'il célébra la messe sur trois autels différents qui étaient dans une même église paroissiale du diocèse de Soissons; il dit aussi qu'il y avait deux autels dans l'église de S. Pierre de Bordeaux.

Un évêque nommé Palladius avait fait élever jusqu'à treize autels dans une même église, et c'est S. Grégoire le Grand qui nous atteste ce fait dans une lettre qu'il lui écrivit. Mais il y a bien de l'apparence que ces autels étaient dans des chapelles particulières, puisque le saint pape veut qu'il soit pourvu à la subsistance des chapelains qui les desserviraient. En tout cas, ils n'étaient pas destinés à la célébration solennelle de la messe, et ne pouvaient servir qu'à dire des messes basses.

Les messes basses commencèrent d'être très communes dans le VIIIe siècle; les chapelles particulières devinrent nombreuses, et beaucoup de fidèles profitèrent des messes qui s'y disaient et des messes basses célébrées à l'église paroissiale, en dehors de la grand'messe, pour ne pas assister à celle-ci. Les évêques s'en

1. Lib. V *Histor.*, cap. L.

émurent. Théodulphe, évêque d'Orléans, permit bien à ses prêtres de dire leurs messes particulières les dimanches, mais à la condition de n'avertir le peuple par aucun signal, afin qu'il ne fût pas détourné de la messe paroissiale. Il veut que les prêtres, tant de la ville que des faubourgs, y assistent eux-mêmes, quoiqu'ils aient dit leur messe basse en particulier [1]. Plusieurs capitulaires de Charlemagne et de ses successeurs ont trait au même objet et, dans les siècles suivants, de nombreux conciles eurent à s'occuper des abus qui ne cessaient de s'introduire dans la célébration des messes basses, abus dont l'avarice était souvent la cause. Le saint concile de Trente [2] reconnaît que, de son temps, il s'était glissé dans la pratique ordinaire plusieurs choses fort contraires à la dignité d'un si grand sacrifice ; il veut que les évêques abolissent tous les abus introduits par l'avarice, l'irrévérence ou la superstition. Nous verrons en parlant des honoraires des messes que, même de notre temps, l'Église a été plusieurs fois obligée de rappeler ou de tracer des règles de conduite pour combattre des pratiques illicites de cette sorte. Il est aisé, en effet, à un prêtre qui célèbre la messe chaque jour, sans y apporter des dispositions très parfaites, de s'occuper un peu trop du profit matériel qu'il peut y trouver ; de là à se faire certaines illusions et à tomber dans des abus, il n'y a qu'un pas. C'est pour le prêtre un grand bonheur, un avantage inestimable de célébrer chaque jour la sainte messe, mais à la condition d'être bien pénétré de toutes les dispositions que réclame un acte si sublime [3].

1. THEODULPH. AURELIAN., *Capitul.*, cap. XLV et XLVI.
2. Sess. XXII, *de Sacrif. missæ.*
3. Quanta putamus devotione sacrosanctum missæ ministerium faciendum est, in quo corporis et sanguinis Dominici sacramenta tractantur ! Certe graviter dolemus, atque animo inhorrescimus, ubi videmus passim tantis ministeriis indignos ac conductitios illos sacerdotes, publicis etiam ac manifestis criminibus contaminatos, sese (idque irreverenter, et interdum magis lucelli ac stipis, quam Dei causa) sacris ingerere, quorum instat interitus, et perditio non dormitat. *Probet*, inquit Paulus, *seipsum homo*, etc. Terret, nec immerito, nos sermo Dominicus, qui vetat nos sanctum dare canibus, etc., quum quosdam leviculos sacerdotes audacius in hæc sacratissima mysteria, quam in profana irrumpere comperimus. Quales sunt qui humano affectu tantum, et potius ex more quam devotionis ardore, ad altare accedunt, quorum polluta est mens et conscientia. (*Concil. Colon.*, tit. II, cap. IX et X, anno 1536.)

III.

DE LA LANGUE LITURGIQUE

La sainte Église n'a jamais prétendu qu'il fallût nécessairement écrire et célébrer la liturgie en une langue qui ne fût pas entendue du peuple ; mais elle n'a pas jugé nécessaire d'employer toujours à ce saint usage la langue vulgaire, ce qui aurait entraîné de très graves inconvénients. Des théologiens ont avancé, sans apporter aucune preuve à l'appui de leur dire, que le Saint Sacrifice ne pouvait être célébré que dans l'une des trois langues qui avaient servi à tracer l'inscription placée par Pilate sur la croix du Sauveur, c'est-à-dire le latin, le grec et l'hébreu ; mais jamais cette prétention n'a été admise par l'Église, ni dans la théorie ni dans la pratique. Elle a déclaré souvent, au contraire, que les louanges de Dieu doivent être célébrées en toutes langues ; mais toutes les églises chrétiennes ont observé avec soin de ne point assujettir la langue de la liturgie aux vicissitudes de la langue vulgaire. C'est que tout ce qui sert au sacrifice eucharistique doit être choisi avec un soin particulier ; on n'y admet que ce qui s'adapte parfaitement à ses fins.

« Dans l'ancien monde romain, dit le docteur Kreuser [1], on faisait usage de trois langues principales, qui peuvent passer pour des langues cultivées, et que nous trouvons déjà lors du crucifiement du Sauveur. Voilà pourquoi S. Jérôme les appelle langues sacrées. La moins ancienne était celle que l'on parlait dans l'ouest de l'Europe, c'est-à-dire la langue romaine ou latine, qui engendra même de nouveaux idiomes en Angleterre, en France, en Portugal, en Espagne, dans le nord et dans le sud de l'Italie. L'Afrique, ou plutôt l'ouest de cette partie du monde, s'attacha principalement à la langue et aux mœurs romaines, tandis que l'Égypte, séparée du reste de l'Afrique par des déserts, ainsi que la Cyrénaïque, pencha, depuis Alexandre le Grand, vers la langue grecque.

« Le grec était la deuxième langue principale usitée dans l'est de l'Europe et dans l'ouest de l'Asie, jusqu'au mont Taurus. Sous Alexandre, elle s'étendit encore davantage vers le sud, et pénétra jusque dans la Judée, la Phénicie, qui possédait plus tard des

1. *Le Saint sacrifice de la messe exposé historiquement*, traduction de l'abbé THIERRY, t. I, p. 105.

écoles grecques; elle se répandit même jusque dans Babylone et la Perse, car le grec était la langue des personnes cultivées et instruites. On peut se faire une idée de la diffusion de cette langue en se rappelant qu'en Égypte, sous Ptolémée Philadelphe, l'ancien Testament fut traduit en grec par les Septante. Les Apôtres et tous les Pères de l'Église se sont servis pour ainsi dire exclusivement de cette traduction. A l'époque de S. Chrysostome, elle se trouvait encore dans le temple de Sérapis, où elle avait été déposée. Les Évangélistes S. Marc, S. Luc et S. Jean, ainsi que les apôtres S. Paul, S. Pierre, S. Jacques et S. Jude, ont écrit en grec. La langue grecque était la langue universelle, elle était plus répandue que ne l'est aujourd'hui la langue française.

« La troisième langue principale était la langue syriaque. Plus ancienne que les deux autres, elle fut non seulement cultivée la première, mais elle servit même de modèle aux Grecs. Cette langue était propre aux différents peuples de la Syrie et de la côte phénicienne ou du pays de Chanaan, ainsi qu'au pays des Philistins, jusqu'au désert de l'Arabie. Elle était aussi propre à la Samarie et à la Judée, aux tribus des déserts du Jourdain, enfin à tout le pays de l'Assyrie, qui comprenait les anciens États de Babylone et de Ninive. »

Le christianisme adopta ces trois langues principales; elles furent les langues liturgiques des quatre premiers siècles de l'Église. Plus tard, des schismatiques et des hérétiques en introduisirent d'autres que le Saint-Siège les autorisa à garder lorsqu'ils revinrent à l'unité et à la foi. Vers la fin du IXe siècle, le pape Jean VIII permit aux Slaves de la Moravie de célébrer la liturgie dans leur langue, qui était le slavon ou le glagolitique. Actuellement, on compte douze langues employées dans la célébration de la messe [1]. Une seule, le roumain, est encore parlée; toutes les autres sont des langues mortes depuis longtemps.

Les Apôtres et leurs disciples ont annoncé l'Évangile dans la langue vulgaire des peuples et des contrées où il a plu à Dieu de les envoyer. C'est pour cela principalement que Dieu leur a donné le don des langues. Car comment ces peuples les auraient-ils entendus, s'ils leur eussent parlé une langue inconnue? Mais, pour

1. Ce sont : 1° le latin; 2° le grec; 3° le syriaque; 4° le chaldéen; 5° l'arabe; 6° l'éthiopien; 7° le glagolitique; 8° le ruthène; 9° le bulgare; 10° l'arménien; 11° le cophte; 12° le roumain.

la célébration des saints mystères, il n'était pas nécessaire de s'assujettir à suivre les différents idiomes des langues principales.

Dans les Gaules, on avait oublié l'ancienne langue celtique pour ne parler que le latin, qui, pendant les cinq ou six premiers siècles de notre ère, a été certainement le langage du plus grand nombre. Mais lorsque les Francs se rendirent maîtres des Gaules au milieu du ve siècle, ils n'entendaient pas le latin, et ne parlèrent pendant longtemps que leur langue teutonique. Cependant, lorsqu'ils se convertirent, après le baptême de Clovis, on ne s'avisa pas de mettre pour eux la liturgie ni les autres offices en langue teutonique. Sans doute, S. Remi et S. Vast, dans les instructions qu'ils adressaient au royal néophyte et à ses vaillants compagnons, se servaient d'un langage qu'il leur était facile de comprendre; mais ils ne jugèrent pas à propos d'aller plus loin, et l'emploi du latin donnait aux saints offices un cachet mystérieux qui n'était pas pour déplaire à ces natures neuves et enthousiastes.

En Espagne, la langue latine était aussi vulgaire dans toutes les villes principales; mais aux frontières, aux extrémités et surtout au fond des Asturies, les Vascons, les Cantabres avaient une langue qui n'a nul rapport avec le latin; c'est la langue basque, l'ancienne espagnole. Le peuple qui parle cette langue n'entend ni le latin, ni le français, ni l'espagnol, et la liturgie y a toujours été célébrée en latin. Enfin, dans toute l'Espagne, la langue latine a toujours été la langue liturgique, quoique le peuple n'en fasse plus usage depuis le VIIe siècle.

En Afrique, durant les six premiers siècles, on parlait latin à Carthage, dans les plus grandes villes, dans les villes municipales, comme à Tagaste, où S. Augustin était né, à Hippone, dont il était évêque, et en plusieurs autres endroits; mais dans un grand nombre d'autres villes et dans les villages, on ne parlait que la langue punique ou phénicienne. On ne pouvait parler à ces peuples et les instruire qu'en langue punique. Il y avait un grand nombre d'habitants dans l'étendue du diocèse d'Hippone qui n'entendaient que cette langue et qui étaient malheureusement infectés de l'erreur des Donatistes, ce qui obligea S. Augustin d'établir dans un bourg de son diocèse, à quarante milles d'Hippone, un évêque qui sût la langue punique [1]. Or cet évêque n'était destiné

1. Paucos habebat illa terra catholicos, cæteras plebes illic in magna multitudine hominum constitutas Donatistarum error miserabiliter obtinebat....

qu'à les instruire et non pas à changer la langue de la liturgie, qui était toujours célébrée en latin, quoiqu'ils ne l'entendissent pas.

Il en fut de même dans les îles de la Grande-Bretagne. Le latin y était certainement fort inconnu lorsque le christianisme y fut introduit dès les premiers siècles. Cependant la liturgie n'y fut célébrée qu'en latin. Les Anglo-Saxons ignoraient absolument cette langue lorsque l'abbé Augustin et ses compagnons furent envoyés par le pape S. Grégoire pour leur prêcher l'Évangile. Les pieux missionnaires ne purent parler au roi et aux autres Saxons que par interprètes, ainsi que Bède nous l'apprend [1]. L'abbé Augustin fut sacré par les évêques de France pour être le premier évêque des Anglais, et il ne paraît pas que ni les uns ni les autres aient pensé à leur donner une liturgie qui ne fût pas écrite en langue latine. Jamais l'Église catholique n'usa de la langue vulgaire dans les Iles Britanniques, soit pour l'oblation du Saint Sacrifice, soit pour les autres offices liturgiques.

Il en fut de même pour les peuples du Danemark et de la Germanie convertis plusieurs siècles plus tard. Eux aussi reçurent la liturgie latine de leurs premiers apôtres, quoique cette langue leur fût à peu près inconnue, ou même complètement étrangère.

On peut néanmoins citer une exception. S. Cyrille et S. Méthode ayant porté la foi aux Esclavons-Moraves, traduisirent en leur langue les prières liturgiques et célébrèrent la messe et les autres offices publics en esclavon. A Rome, on s'émut d'abord de cette nouveauté. Le pape Jean VIII écrivit à S. Méthode pour lui défendre de dire la messe en cette langue. Il faut, lui disait-il, prier Dieu en toutes sortes de langues, mais la messe ne doit être célébrée qu'en latin ou en grec, comme cela se pratique chez toutes les nations du monde [2]. Le pape ne connaissait pas encore Méthode,

Episcopum ibi ordinandum, constituendumque curavi. Quod ut fieret aptum loco illi congruumque requirebam, qui et punica lingua esset instructus, et habebam de quo cogitabam paratum presbyterum, propter quem ordinandum, sanctum senem, qui tunc primatum Numidiæ gerebat, de longinquo ut veniret rogans litteris impetravi. (S. AUGUST., epist CCIX, alias CCLXXI, *ad S. Papam Cœlest.*)

1. Augustinus et socii ejus, ut ferunt, ferme quadraginta, acceperunt, præcipiente papa Gregorio, de gente Francorum interpretes. (BEDA, *Hist. Angl.*, lib. I, cap. XXIII.)

2. Audivimus etiam quod missas cantes in barbaro, hoc est, in sclavina lingua : unde jam litteris nostris per Paulum episcopum Anconitanum tibi direc-

et il craignait que la version des livres liturgiques donnée à ces peuples fût peu fidèle. Mais aussitôt qu'il eut vu le saint missionnaire, et qu'il se fut assuré que sa foi était saine et orthodoxe, il le renvoya avec la qualité d'archevêque et un plein pouvoir de célébrer la messe dans la langue de ses peuples [1]. Le pape veut seulement qu'on lise l'évangile en latin, avant que de le lire en esclavon, et il ajoute qu'on dira la messe en latin, si c'est la volonté du prince et de ses magistrats [2].

On continua de dire la messe en esclavon, et l'on continue encore, mais sans avoir assujetti la liturgie aux changements que cette langue a subis comme toutes les langues vivantes, et qui la rendent aujourd'hui à peu près incompréhensible au peuple.

tis prohibuimus, ne in hac lingua, sacra missarum solemnia celebrares, sed vel in latina, vel in græca sicut Ecclesia Dei toto terrarum orbe diffusa, et in omnibus dilatata cantat. Prædicare vero aut sermonem in populo facere tibi licet. (JOANN. papa VIII, epist. CXCV.)

1. Voici comment le pape Jean VIII s'exprime à ce sujet dans une lettre donnée à S. Méthode pour le comte Sfentopulcher :

« A notre fils bien-aimé, le glorieux comte Sfentopulcher.

« .... L'autorité sacrée de l'Écriture nous apprend à louer Dieu non seulement en trois langues, puisqu'elle nous dit : Nations, louez toutes le Seigneur ; peuples, glorifiez-le tous. Les apôtres remplis du Saint-Esprit ont publié en toutes sortes de langues les merveilles de Dieu. Et c'est ce que nous fait entendre l'apôtre S. Paul, cette trompette céleste, quand il dit : *Que toute langue confesse que Notre-Seigneur Jésus-Christ est dans la gloire de Dieu son Père.* Il parle encore amplement et clairement des langues dans sa première épître aux Corinthiens, où il nous avertit expressément d'édifier l'Église de Dieu par l'usage des langues différentes. Et certes, ce n'est pas une chose où il n'y ait rien d'opposé à la foi ou à la sainte doctrine que de chanter la messe en esclavon, ou de lire le saint Évangile et les leçons divines de l'ancien et du nouveau Testament traduites en cette langue et bien expliquées, ou de chanter les autres Heures de l'office. Car celui qui a fait les trois langues principales, l'hébraïque, la grecque et la latine, a créé aussi toutes les autres langues pour l'honneur et la gloire de son nom. *Nec sanæ fidei vel doctrinæ aliquid obstat, sive missas in eadem sclavonica lingua canere, sive sacrum evangelium, vel lectiones divinas novi et veteris testamenti bene translatas et interpretatas legere, aut alia horarum officia omnia psallere, quoniam qui fecit tres linguas principales, hebræam scilicet, græcam et latinam, ipse creavit et alias omnes ad laudem et gloriam suam.* Nous ordonnons cependant que dans toutes les églises de votre domaine, pour un plus grand respect du saint Évangile, on le lise en latin et qu'on l'annonce ensuite, traduit en esclavon, au peuple qui n'entend pas la langue latine, comme il paraît qu'il se pratique dans quelques églises. Pour vous et vos magistrats, si vous aimez mieux entendre la messe en latin, nous ordonnons qu'on la célèbre pour vous en cette langue. » (JEAN VIII, pape, cité par Bocquillot, l. I, ch. IX, et Lebrun, dissert. XIV.)

2. Voir, pour ce qui concerne cette question, les leçons de l'Office des SS. Cyrille et Méthode, à la date du 5 juillet.

L'Église n'est donc pas opposée d'une manière absolue à ce que l'on donne aux peuples nouvellement convertis une liturgie en leur propre langue, lorsqu'il y a des raisons très graves, en même temps qu'une certaine possibilité de le faire. Au XVIIe siècle, il avait été très sérieusement question de traduire le missel en langue chinoise, et il n'a pas tenu au Saint-Siège que l'on n'ait donné aux nouveaux chrétiens de la Chine la consolation d'entendre célébrer la messe et les saints offices en la langue de leur pays. Le pape Paul V avait permis de le faire; le P. Couplet, de la Compagnie de Jésus, avait traduit en cette langue le Missel, et l'avait présenté au pape; mais après mûre réflexion, cette idée fut abandonnée, et l'on continua de dire la messe en latin [1].

Mais si l'Église s'est prêtée volontiers, lorsqu'elle a jugé utile de le faire, à permettre aux peuples nouvellement convertis de célébrer la sainte messe et les autres offices dans leur propre langue, elle n'a jamais consenti à changer le langage de ses diverses liturgies, quelque changement qu'il soit arrivé dans les langues des peuples chez lesquels elles sont en usage. Même les églises schismatiques d'Orient ont conservé précieusement le langage liturgique qu'elles ont reçu de leurs fondateurs et dont elles usaient avant leur séparation de l'Église romaine. Cependant il y a des siècles que le peuple ne l'entend plus.

Il est aisé de comprendre pourquoi l'Église romaine et les autres

1. *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine; lettre au P. de la Chaise.*

Voici ce que dit Benoit XIV sur ce sujet :

Initio sæculi elapsi actum est de facultate celebrandi divina officia vernaculo sermone in Sinarum imperio. Eam postularunt facultatem missionarii e Societate Jesu. Paulus V pontifex, die 25 januarii 1615, decrevit ut apud Sinas missam et divina officia Sinica lingua celebrari liceret. Breve etiam expeditum fuit, quod tamen missionariis, qui hoc postulaverant nunquam traditum est. Renovata iterum est eadem petitio de missa idiomate Sinico celebranda, cum episcopi quidam ex Gallia ad Sinas perrexissent. Qua de re congregatio habita fuit, quo præter doctos aliquot cardinales et prælatos, magni nominis etiam theologi convenerunt, ex quorum numero fuit P. Christianus Lupus. Eorum vota cardinalis Albitius in opere suo inseruit *de Inconstantia in fide*, parte I, cap. XXXIV, n. 43 usque ad n. 50. In ea congregatione nullum factum est decretum. Innocentio XI, anno 1681, missum fuit Missale in Sinicam linguam conversum; cujus approbationem et adhibendi facultatem ut a pontifice obtineret, P. Philippus Coupletus, procurator generalis missionum apud Sinas, Romam se contulit; sed re infecta in Galliam reversus dissertationem scripsit de ejus Missalis utilitate, si eo uti licuisset. (BENEDICT. XIV, *de Missæ sacrificio*, lib. II, cap. II, n. 13.)

églises en possession d'antiques liturgies ont conservé l'ancien langage dans lequel elles célébraient primitivement les mystères sacrés de notre sainte religion. C'était assez pour les y déterminer des graves inconvénients que le moindre changement de cette sorte aurait entraînés après lui.

Le premier de ces inconvénients est le tort que de tels changements feraient à nos saints rites dans l'estime des hommes. La majesté de nos mystères peut-elle être assujettie à toutes les variations qui se produisent si fréquemment dans le langage humain? N'y aurait-il pas un danger de les rendre méprisables par un langage qui vieillit presque de siècle en siècle. Qu'on regarde les psaumes de Marot. Cette version que l'on admirait tant lorsqu'elle parut était déjà absolument ridicule un siècle plus tard. Combien de gens seraient aujourd'hui dans l'impossibilité d'en bien suivre le sens! Que serait-ce donc si l'on chantait la messe et les autres offices divins dans ce langage usé, plus propre à faire rire qu'à exciter la dévotion? Aimerait-on, par exemple, dit Le Brun, à commencer ainsi le psaume IV :

Quand je t'invoque, hélas! écoute,
O Dieu de ma cause et raison.
Mon cœur serré au large boute :
De ta piété ne me reboute.

Et voudrait-on dire encore avec Clément Marot le verset *Asperges me*, d'un psaume aussi touchant que l'est celui du *Miserere*?

D'hyssope donc par toi purgé serai :
Lors me verrai plus net que chose nulle :
Tu laveras ma trop noire macule :
Lors en blancheur la neige passerai [1].

1. Pour reposer le lecteur de la lecture de ces vers devenus burlesques par suite des changements du langage, nous citerons ce passage d'Horace, où le poète latin parle, comme il sait le faire, des mots et des formes du langage qu'il compare aux feuilles des arbres se succédant chaque année :

Ut sylvæ foliis pronos mutantur in annos :
Prima cadunt : ita verborum vetus interit usus,
Et, juvenum ritu, florent modo nata, vigentque.
Multa renascentur quæ nunc cecidere ; cadentque
Quæ nunc sunt in honore vocabula, si volet usus ;
Quem penes arbitrium est et jus et forma loquendi.
(HORAT., *de Arte poetic.*)

On dira sans doute qu'il n'y aurait qu'à faire une nouvelle traduction. Mais on ne trouve pas toujours des personnes propres à faire des traductions, qui expriment le sens de textes aussi respectables que le sont ceux de la Bible et de la liturgie. Et quand même ces traductions seraient fidèles, combien de fois ne faudrait-il pas les changer pour les accommoder aux fréquentes vicissitudes des langues vulgaires? Mais si l'on regarde cet inconvénient comme négligeable, il n'en est pas de même du danger de tomber dans l'erreur. N'y aurait-il pas à craindre qu'il se glissât non seulement des inexactitudes inoffensives, mais de véritables germes d'hérésie dans ces traductions en des langues dont la valeur des mots n'est pas irrévocablement fixée et change selon les caprices des circonstances et de la mode? Tout le monde sait que les ariens, en changeant une seule lettre dans le symbole de Nicée, y ont glissé leur erreur capitale et causé une infinité de maux et de troubles dans l'Église.

Voilà sans doute un inconvénient considérable. Signalons-en un troisième.

Il est évident à tous les yeux que la langue latine sert à unir toutes les Églises d'Occident les unes avec les autres. C'est par elles que les Églises de France, d'Espagne, d'Allemagne, etc., se communiquent ce qui se passe parmi elles de considérable. Comment les évêques expliqueraient-ils les sentiments de leurs églises dans les conciles œcuméniques, si la langue qui leur est commune s'était perdue? On dira qu'ils s'expliqueraient par interprètes comme on l'a fait quand les Grecs et les Latins se sont assemblés. Je conviens que cela peut se faire lorsque deux ou trois langues seulement se trouvent en présence; mais en tous cas, il est sans comparaison plus facile, plus commode et plus sûr d'expliquer soi-même ses sentiments que de les communiquer aux autres par la voix d'un interprète.

Si les Grecs et les Latins, pour ne parler que d'eux, avaient changé la langue de leurs liturgies, l'on n'aurait pas obligé les clercs grecs à étudier le grec ancien, ni les clercs latins à étudier le latin. C'est là un quatrième inconvénient; et qui ne voit combien les conséquences en eussent été désastreuses? Si les aspirants à l'état ecclésiastique n'avaient pas été obligés d'apprendre ces langues pour atteindre le but qu'ils se proposaient, il est évident qu'ils les auraient négligées et qu'elles se seraient enfin perdues

comme une infinité d'autres. Qu'est devenue, par exemple, la langue de nos ancêtres, les anciens Gaulois? Elle s'est si absolument perdue qu'il n'en reste aucune idée dans les provinces où l'on s'en servait; à peine croit-on en retrouver quelques traces probables dans certains noms de lieux. Il en aurait été de même des langues grecque et latine, si la liturgie ne nous les avait pas consacrées. Les anciens moines n'auraient pas usé leur vie à nous conserver les chefs-d'œuvre de littérature écrits en ces langues. Mais ceci ne serait rien encore. A quoi nous serviraient les originaux de la Sainte Écriture, les anciennes versions, les commentaires, et tous les autres ouvrages des SS. Pères, si l'on n'entendait plus les langues dans lesquelles ils sont écrits? Comment la tradition aurait-elle pu se garder pendant une si longue suite de siècles? Tant de conciles tenus par nos Pères seraient devenus tout à fait inutiles. Nous ne saurions plus où trouver des lumières dans les contestations qui de temps en temps se soulèvent. Il était donc d'une importance extrême de ne pas changer le langage des liturgies, puisque c'est par ce canal que les trésors de doctrine qui s'accroissent de siècle en siècle devaient nous être transmis.

Peut-être serait-il avantageux, sous un certain rapport, que tous les fidèles qui assistent aux offices de l'Église comprissent parfaitement le langage liturgique. Au moins les protestants le disent. Mais est-il bien sûr que, pour être plus instruits, ils en seraient meilleurs? L'expérience nous fait trop voir que les plus intelligents ne sont pas toujours les plus pieux; que la science et la dévotion n'habitent pas toujours ensemble. Mais quand il en serait autrement, et quand les offices divins seraient chantés en langue vulgaire, les ignorants n'y entendraient guère davantage, parce que l'obscurité des saintes Lettres, d'où sont extraits nos Offices, ne provient pas seulement des mots dont on peut ignorer le sens grammatical, mais aussi des mystères cachés sous la lettre. Les plus habiles commentateurs eux-mêmes, qui entendent parfaitement la langue liturgique, n'en rencontrent pas moins des difficultés presque insurmontables pour expliquer certains passages de la Sainte Écriture que l'on rencontre dans les introïts, les versets et les autres parties de la messe. L'Esprit-Saint l'a voulu ainsi pour que, selon la remarque des SS. Pères, les paroles divines fussent entendues et reçues avec plus de respect et de véné-

ration ; car nous sommes ainsi faits que les choses les plus excellentes perdent rapidement de leur prix à nos yeux, lorsqu'elles nous sont trop familières et qu'une sorte de mystère ne les entoure pas.

Il faut remarquer aussi que la fin des offices ecclésiastiques n'est pas d'instruire et d'enseigner ceux qui les disent ou les entendent. Ils sont institués précisément pour louer les grandeurs de Dieu, sa sagesse, sa bonté, sa puissance, toutes les perfections qui jaillissent de son essence divine ; ils sont institués aussi pour le prier, lui exposer nos besoins, le remercier de ses grâces et de tous ses bienfaits. Et qu'importe-t-il, pour atteindre ce but, que l'on adresse à Dieu la parole en hébreu, en grec ou en latin ? que les textes sacrés soient entendus ou non de celui qui les prononce ou qui les écoute ? N'auront-ils pas, en tout cas, les mêmes effets et la même force ? Dieu n'en a-t-il pas l'intelligence en quelque langage qu'ils soient exprimés, lui qui sonde les reins et les cœurs : *Scrutans corda et renes Deus ?* (Ps. VII, 10.) C'est à lui que sont adressées ces louanges et ces prières : ne suffit-il pas qu'il les entende ? Un diamant a autant de prix dans la main de quelqu'un qui n'en connaît pas toute la valeur que dans celle du plus habile lapidaire ; de même une prière liturgique, l'oraison dominicale par exemple, n'est pas moins agréable à Dieu, récitée par un ignorant que par un savant : les dispositions intérieures de l'un et de l'autre peuvent seules y mettre quelque différence. « Quand « même, dit Origène, nous n'entendrions pas les mots que nous « proférons, les vertus, les esprits célestes, qui assistent avec « nous aux divins offices, les entendent pour nous [1]. » Ils les présentent à Dieu pour nous, et cela suffit. Le grand Docteur compare ces prières dites en une langue qu'on n'entend pas, aux médicaments dont ceux qui les prennent ne connaissent pas ordinairement la composition : ils ne laissent pas d'en éprouver l'efficacité.

Ce n'est pas tout encore. Les prêtres destinés et choisis pour offrir à Dieu le Saint Sacrifice de la messe et célébrer les divins offices, sont les avocats et les médiateurs du peuple auprès de Dieu, suivant la parole de l'Apôtre aux Corinthiens : « *Nous faisons l'office d'ambassadeurs pour Jésus-Christ* [2]. » Jésus-Christ

1. Tametsi nos non intelligimus quæ ore proferimus, illæ tamen virtutes quæ adsunt intelligunt. (ORIGEN., hom. X *in Josue.*)
2. Pro Christo legatione fungimur. (*II Cor.*, v, 20.)

est notre avocat auprès du Père céleste [1] et les prêtres sont les représentants dont il se sert pour plaider la cause du genre humain auprès de la divine clémence. Qu'importe à celui dont on plaide la cause qu'il entende ou non ce que dit son avocat, pourvu que celui-ci expose en bons termes, bien compris des juges, les raisons qui lui sont favorables? Et s'il faut un exemple de l'Écriture, n'était-il pas ordonné dans le Lévitique que quand le prêtre entrerait dans le sanctuaire pour y prier tant pour lui-même que pour le peuple, ce même peuple demeurerait dehors, sans voir le pontife et sans entendre sa prière? et toutefois Dieu avait promis de l'exaucer.

On peut ajouter que la célébration du Saint Sacrifice en langue vulgaire serait un grave inconvénient pour les prêtres obligés de voyager dans des pays dont ils ne comprendraient pas l'idiome. Ils n'y rencontreraient ni missels dont ils pussent se servir, ni ministres pour les assister à l'autel. Au contraire, avec une langue liturgique unique, le prêtre, en quelque contrée qu'il se trouve, peut célébrer la messe.

Sans doute il serait à souhaiter que tout le monde entendît ce qui se dit dans la liturgie sacrée et dans les divins offices. Mais n'y a-t-il pas de remède à cet unique inconvénient? L'Église n'y a-t-elle pas suffisamment pourvu en ordonnant à ses ministres d'instruire le peuple sur ces matières? Rien de plus clair que les paroles du saint concile de Trente à ce sujet : « Quoique la messe, « dit-il, contienne de grandes instructions pour les fidèles, il n'a « pourtant pas été jugé à propos par les anciens Pères qu'elle fût « célébrée partout en langue vulgaire; c'est pourquoi chaque « église retiendra en chaque lieu l'ancien usage qu'elle a pratiqué, « avec l'approbation de la sainte Église romaine, mère et maî« tresse de toutes les Églises. Afin pourtant que les brebis de « Jésus-Christ ne souffrent pas de faim, le saint concile ordonne « aux pasteurs et à tous ceux qui ont charge d'âmes que souvent, « au milieu de la célébration de la messe, ils expliquent eux« mêmes ou fassent expliquer par d'autres quelque chose de ce qui « se lit à la messe, et particulièrement quelque mystère de ce Très

1. Advocatum habemus apud Patrem Jesum Christum. (*I Joann.*, II, 1.)

2. Nullus hominum sit in tabernaculo, quando pontifex sanctuarium ingreditur, ut roget pro se et pro domo sua, et pro universo cœtu Israël, donec egrediatur. (*Levit.*, XVI, 17.)

« Saint Sacrifice, surtout les jours de dimanche et fêtes [1]. » Outre les instructions qui se font de vive voix dans les prônes et les sermons, il y en a un grand nombre d'imprimées sur ces matières ; il y a des traductions non seulement des Épîtres et des Évangiles de l'année, mais encore de toutes les messes ; les livres de piété dont se servent généralement les personnes qui assistent fréquemment au Saint Sacrifice contiennent l'ordinaire et le canon de la messe traduits en langue vulgaire. Si donc les fidèles ne sont pas suffisamment instruits et édifiés sur ce qui se passe dans les saints mystères, la faute n'en est pas à l'Église, qui met à leur portée tous les moyens de s'éclairer.

Nous ne nous arrêterons pas à discuter longuement l'objection que les protestants ont tirée contre l'usage exclusif des langues latine ou grecque dans la liturgie, de ces paroles de S. Paul aux Corinthiens : « *J'aimerais mieux ne dire dans l'Église que cinq paroles dont j'aurais l'intelligence pour en instruire aussi les autres, que d'en dire dix mille en une langue inconnue* [2]. » Certainement l'Apôtre n'a jamais pensé à condamner l'usage qui a prévalu dans l'Église et s'y est conservé dans tous les siècles, de célébrer les saints mystères en une langue qui ne soit pas exposée à des variations de chaque jour. Son intention était de réagir contre l'abus de l'usage du don des langues, très commun dans la primitive Église. Il suffit de lire attentivement le XIVe chapitre de la première épître aux Corinthiens pour s'en convaincre [3].

1. Etsi missa magnam contineat populi fidelis eruditionem, non tamen expedire visum est Patribus, ut vulgari passim lingua celebraretur. Quamobrem, retento ubique cujusque ecclesiæ antiquo et a sancta romana Ecclesia, omnium ecclesiarum matre et magistra, probato ritu, ne oves Christi esuriant, neve parvuli panem petant et non sit qui frangat eis ; mandat sancta synodus pastoribus et singulis curam animarum gerentibus, ut frequenter inter missarum celebrationem, vel per se, vel per alios, ex iis quæ in missa leguntur aliquid exponant, atque inter cætera sanctissimi hujus sacrificii mysterium aliquod declarent, diebus præsertim dominicis et festis. (*Concil. Trident.*, sess. XXII, cap. VIII.)

2. Sed in Ecclesia volo quinque verba sensu meo loqui, ut et alios instruam, quam decem millia verborum in lingua. (*I Cor.*, XIV, 19.)

3. Voici ce que dit Bocquillot sur cette question : « Plusieurs n'entendant point le chapitre XIV de la première épître de S. Paul aux Corinthiens, s'imaginent que cet apôtre a condamné notre pratique. Il faut, pour entendre S. Paul, commencer par savoir quel est le sujet ou la matière dont il parle, et après cela on découvre aisément le sens de ses paroles ; au lieu que prendre ses paroles détachées du sujet qu'il traite, c'est le moyen de n'entendre pas ce qu'il a voulu dire, et de lui faire dire ce qu'il ne veut pas. De quoi est-il

Condamner l'usage à peu près général que l'Église d'Occident fait de la langue latine, serait donc, selon l'expression de S. Augustin, le comble de l'insolence et de la folie : *Quam damnare insolentissimæ insaniæ est* (*Epist. CXVIII*); d'autant plus qu'on

question dans le chapitre XIV de la première épître aux Corinthiens ? Les fidèles de cette église faisaient trop de cas du don des langues, et le préféraient au don de prophétie. Plusieurs d'entre eux qui avaient ce don, s'en servaient dans les assemblées publiques et louaient Dieu en des langues inconnues, sans se mettre en peine si on les entendait ou non ; ce qui causait un véritable désordre. S. Paul ayant appris ce qui se passait, commence par leur montrer qu'ils doivent estimer davantage le don de prophétie que celui des langues : 1° Parce que le don des langues sans interprétation n'est utile qu'à celui qui l'a reçu, puisque personne n'entend ce qu'il dit ; au lieu que celui qui prophétise parle aux hommes pour les édifier, les exhorter et les consoler. D'où il conclut que celui qui prophétise est préférable à celui qui parle une langue inconnue, sans avoir le don de l'interpréter. Pour rendre cette raison plus sensible, il la confirme au verset VI par son propre exemple : *Quelle utilité*, dit-il, *vous apporterais-je si je venais vous parler en langues inconnues?*

« 2° Il tire la seconde raison du but que l'on se propose en parlant, qui est de faire entendre ses pensées ; et il l'explique : 1° par la comparaison des instruments inanimés. *Si le hautbois*, dit-il, *ne forme différents sons, l'on ne peut distinguer ce que l'on joue* sur cet instrument : *de même si la langue que vous parlez n'est connue, comment pourra-t-on savoir ce que vous dites* (℣. 7 et 9) ? 2° par l'impossibilité d'entretenir la société entre les hommes de diverses nations qui ont chacune leur langue. *Si je n'entends pas ce que signifie ce qu'on me dit, je serai barbare à celui qui parle, et celui qui parle me sera barbare* (℣. 11). Il conclut de là que ceux qui souhaitent le don des langues doivent souhaiter aussi celui de l'interpréter, afin qu'ils édifient l'Église : *Que celui qui parle une langue, demande* à Dieu *le don d'interpréter* ce qu'il dit (℣. 13).

« 3° La troisième raison est prise du peu de fruit que l'Église reçoit du don des langues lorsqu'il n'y a personne pour interpréter ce que l'on dit. *Si*, dit-il, *vous louez Dieu par le don du Saint-Esprit*, dans un langage inconnu, *comment celui qui n'est que du simple peuple répondra-t-il, amen, à votre prière, puisqu'il ne sait ce que vous dites? Ce n'est pas que votre prière ne soit bonne, mais elle n'édifie pas*. Il presse ensuite les Corinthiens de ne plus se piquer, comme ils le faisaient, de parler des langues inconnues dans l'Église, 1° par son propre exemple. *Je sais toutes vos langues*, dit-il, *mais j'aimerais mieux ne dire dans l'Église que cinq paroles* propres *à instruire, que d'en dire dix mille dans une langue* qu'on n'entendrait pas (℣. 18, 19) ; 2° en traitant de puérilité cette démangeaison de parler une langue inconnue, dans une assemblée où il n'y a personne qui l'entende (℣. 20).

« 4° La quatrième raison, c'est que quand Dieu a donné aux simples fidèles le don des langues, ç'a été pour servir de signe et de prodige aux infidèles, afin de les attirer à l'Église, ou pour le moins de les convaincre qu'il est avec elle. *Donc*, conclut-il, *le don des langues est moins pour vous que pour les infidèles, au lieu que le don de prophétie est plus pour les fidèles que pour les infidèles* (℣. 22).

« Enfin la dernière raison, c'est que si l'on n'use pas avec discrétion du don des langues, dans les assemblées publiques, il ne peut que scandaliser les ignorants, et les infidèles qui pourraient s'y glisser. *S'ils voient que tous par-*

ne peut assigner aucune date au commencement de cet usage, preuve indubitable de son origine apostolique.

On peut en dire autant de la langue grecque dans l'Église d'Orient. La langue liturgique, la langue des écrivains ecclésiastiques, des docteurs et des Pères, est celle dont se sont servis les Apôtres et leurs disciples dans ces contrées. Elle n'a pas varié comme la langue usuelle dont le peuple se sert. Il en est de même aussi de la liturgie en langue syriaque et des autres liturgies anciennes. Le texte sacré est encore tel qu'il était à l'origine, et chaque Église parle le langage de ses Pères.

IV.

PRONONCIATION A VOIX BASSE DES PAROLES DU CANON DE LA MESSE

L'usage de réciter une partie des prières de la messe en silence, c'est-à-dire à voix basse, est si constant, si ancien et si universellement autorisé, qu'il n'y a point d'église chrétienne où il n'ait été observé jusqu'à présent [1].

On sait qu'il peut y avoir des rites différents à cause de la diversité des lieux, des temps et des personnes, qui tendent pourtant toujours à la même fin. On sait que la variété des rites de l'Église est l'ornement de la robe de l'Épouse, qui resplendit d'un merveilleux éclat par cette diversité même. Quoique sa gloire lui vienne principalement du dedans, elle doit aussi briller au dehors. Mais il faut bien savoir qu'il ne dépend pas de chaque fidèle ou de cha-

lent diverses langues dans vos assemblées, ne diront-ils pas que vous êtes des insensés (℣. 24) ? Mais si tous prophétisent, ils découvriront un infidèle caché parmi eux, ils pénétreront les secrets de son cœur, et le réduiront à confesser le visage contre terre, que Dieu est véritablement avec eux (℣. 23).

« Mais rien ne fait mieux voir qu'il ne s'agit, dans ce chapitre, que du don des langues (qui était assez commun dans la naissance de l'Église) que le règlement que S. Paul prescrivit aux Corinthiens sur ce sujet. Le voici : Que de ceux qui ont reçu le don des langues, *il n'y en ait que deux ou trois au plus qui parlent* dans vos assemblées, *en une langue inconnue; qu'ils parlent l'un après l'autre, et qu'il y ait quelqu'un qui interprète ce qu'ils ont dit. Mais s'il n'y a point d'interprète,* que ceux qui ont reçu ce don, *se taisent dans l'église.* Cela est si clair que je ne puis assez m'étonner que les ministres protestants aient trouvé parmi eux des esprits assez simples et assez crédules, pour leur faire accroire que S. Paul avait condamné par avance l'usage présent de toutes les Églises du monde. » (BOCQUILLOT, *Traité historique de la liturgie*, livre I, chap. IX.)

1. Voir LEBRUN, *Explication littérale*, etc., tome IV, dissert. XV, art. 7 et 8, que nous reproduisons en partie ici presque littéralement.

que prêtre en particulier, de choisir dans cette variété et de suivre le rite qui lui plaît davantage. C'est ainsi par exemple que l'on pouvait user autrefois indifféremment, pour la consécration, de pain fermenté ou de pain azyme; les Grecs ont préféré le pain fermenté et ils doivent s'en servir à l'autel, tandis qu'il ne nous est pas permis de le faire. Chaque église doit suivre son rite particulier ; ainsi quand même l'Église grecque ou quelque autre Église d'Orient ferait dire toute la messe à voix haute, il ne serait pas pour cela convenable de suivre ce rite préférablement au nôtre. Mais sans entrer ici dans un détail qui nous mènerait trop loin, il est de fait que dans toutes les liturgies du monde chrétien, le prêtre prononce une partie des prières liturgiques secrètement. Dans tous les missels des Églises latines, grecques, syriaques et autres, on trouve certaines prières avec l'indication qu'elles doivent être prononcées à voix basse. Une coutume si universellement répandue remonte nécessairement à l'origine du christianisme.

Au commencement du XVIIe siècle, il n'y avait sur ce sujet aucune dispute ni partage. On ne trouvait pas de difficulté alors à expliquer ce que c'est que la *Secrète*. On entendait par ce terme l'oraison qui se dit en secret et tout bas, et l'on convenait avec les rubriques du missel, qu'il fallait distinguer les oraisons secrètes et le canon d'avec la préface qui doit être chantée ou récitée d'une voix que les assistants puissent entendre : *convenienti et intelligibili voce*.

Tel était l'usage dont parle le concile de Trente, lorsqu'il dit que pour porter les hommes à la méditation des choses divines, l'Église notre pieuse mère a établi qu'on prononcerait une partie de la messe à voix basse, et l'autre en élevant un peu la voix [1]; et lorsqu'il a lancé l'anathème contre celui qui dirait que le rite de l'Église romaine, qui fait prononcer à voix basse une partie du canon et les paroles de la consécration, doit être condamné, ou que la messe ne doit être célébrée qu'en langue vulgaire [2].

Ces paroles du concile sont assez claires; elles paraissent néanmoins obscures à quelques personnes qui donnent différents sens

1. Propterea pia mater Ecclesia ritus quosdam, ut scilicet quædam submissa voce, alia vero elatiore in missa pronuntiarentur instituit. (*Concil. Trid.*, sess. XX, *de Sacr.*)

2. Si quis dixerit Ecclesiæ romanæ ritum quo submissa voce pars canonis et verba consecrationis proferuntur, damnandum esse, aut lingua tantum vulgari missam celebrari debere, anathema sit. (*Ibid.*, can. 9.)

à ces deux mots, *submissa voce*. Quelques-uns voudraient faire entendre par là, *ce qui ne se chante pas ;* mais trouve-t-on quelque part que l'on ait jamais chanté tout le canon? Peut-on dès lors admettre qu'une assemblée aussi grave et aussi sainte que l'est un concile général eût décidé très inutilement que, dans les messes basses où l'on ne chante absolument rien, une partie serait dite sans être chantée? Peut-on admettre qu'elle ait prononcé l'anathème contre ceux qui blâmeraient l'Église de ne pas vouloir que tout fût chanté à la messe, même les paroles de la consécration, lorsque personne ne songeait à porter contre elle un tel blâme?

Plusieurs autres disent avec un peu plus d'apparence que, quoiqu'il faille avouer que cette expression *submissa voce* est constamment opposée à un autre ton de voix qu'au chant, il faut convenir aussi que, par rapport même aux messes basses, ces paroles sont susceptibles de deux sens. Elles peuvent signifier une voix si basse, qu'elle soit seulement entendue de la personne qui en use. Elles peuvent aussi, surtout employées comme elles le sont, en opposition aux suivantes, *elatiori voce*, désigner une voix suffisante pour être entendue de plusieurs assistants. En effet, cinq ou six personnes pourraient parler ensemble de manière à s'entendre les unes les autres, et cependant parler bas et même en secret.

Pour lever cette difficulté, si c'en est une, le moyen le plus sûr est de consulter l'Église de Rome, à laquelle le concile renvoyait pour lever tous les doutes.

Dans le Missel romain publié par S. Pie V en 1570 et dans ceux qui furent imprimés ensuite, la manière dont on doit prononcer toute la messe est si clairement marquée qu'il n'est pas possible de prendre le change.

Par exemple, la rubrique marque que le prêtre ayant fini la *secrète*, dit : *Per omnia sæcula sæculorum* et la préface, d'une voix intelligible : *convenienti et intelligibili voce*. Le prêtre commence le canon secrètement; *incipit canonem secreto dicens : Te igitur;* et quand il le finit, il dit : *Per omnia sæcula sæculorum*, d'une voix intelligible; *dicit intelligibili voce : Per omnia sæcula sæculorum*.

Si toutes ces indications pouvaient laisser encore quelque difficulté, elle serait levée par l'article XVI de la première partie des rubriques, où l'on explique distinctement comment on doit prononcer ce qui est marqué *en secret* ou *à voix haute*. Rappor-

tons ici les propres termes qui ne sauraient être trop présents aux prêtres qui veulent remplir leurs saintes fonctions avec exactitude :

« Le prêtre doit être très soigneux de prononcer distinctement « et d'une manière convenable ce qui doit être dit à voix claire ; « ni trop vite, afin qu'il puisse faire attention à ce qu'il lit ; ni « trop lentement, de peur de causer de l'ennui à ceux qui enten- « dent la messe ; ni d'une voix trop élevée, de peur de troubler « ceux qui célèbrent peut-être en même temps dans la même « église ; ni trop basse, qui ne puisse être entendue des assistants. « Mais il doit prononcer d'une voix médiocre et grave, qui donne « de la dévotion, et qui puisse être entendue assez distinctement « de ceux qui écoutent, pour qu'ils comprennent ce qu'il dit. Ce « qui doit être dit secrètement, le prêtre doit le prononcer de telle « manière qu'il s'entende lui-même et ne soit pas entendu du « peuple [1]. » Voilà quel est le rite de l'Église romaine, qui ne peut être blâmé sans encourir la censure du concile de Trente.

Le saint pape Pie V a fait mettre toutes les rubriques en tête des missels. On ne les y mettait pas ordinairement avant lui, mais elles étaient presque toutes dans le Pontifical et dans le livre sacerdotal, en usage longtemps avant le concile de Trente. Le Pontifical imprimé à Rome sous Innocent VIII, l'an 1485, contient les instructions que les évêques donnaient aux prêtres dans le synode. Dans ces instructions on n'oubliait pas la manière de prononcer toute la messe, et on n'y distinguait que deux sortes de tons, l'un haut, qui est intelligible, et l'autre bas, qui ne peut être entendu des assistants. Tout ce qui n'est pas secret doit être lu d'une voix haute et intelligible, mais il faut lire les secrètes et le canon à voix basse, lentement et distinctement [2].

On peut remonter de siècle en siècle, et, dans tous les missels et livres anciens où sont marquées les rubriques de la messe, on trouvera noté cet usage de réciter une partie des prières de la messe en silence.

Les plus anciens ordres religieux, si fidèles à garder précieusement leurs traditions et ennemis de toute innovation, tenaient à cette règle, et les écrivains ecclésiastiques du moyen âge, rubricistes ou théologiens, ne manquent pas d'en parler, non pas comme

1. Voir le *Missel, Rubriques générales*, art. 16.
2. Et cætera non secreta, alta et intelligibili voce proferant. Secreta vero et canonem morose et distincte submissa voce legat. (*Pontific.*, fol. 197.)

d'une nouveauté, mais comme d'une coutume qui remonte à l'origine.

Durand, évêque de Mende, qui écrivait en 1286, s'étend beaucoup sur les raisons du silence des secrètes et du canon qu'il appelle la grande secrète. Une des raisons qu'il donne est que le prêtre doit imiter les prières secrètes que Jésus-Christ fit avant de consacrer son corps, et en s'offrant en sacrifice sur la croix.

S. Thomas, dans sa *Somme*, expose d'abord l'usage de réciter secrètement le canon et il marque ensuite la raison de cette pratique. Le prêtre dit publiquement ou à voix haute ce qui appartient au prêtre et au peuple ; mais à l'égard de ce qui n'est que du ministère du prêtre, comme l'oblation et la consécration, il doit le dire secrètement [1].

Le B. Albert le Grand a fait un *traité du sacrifice de la messe*, où il parle au long du silence de la secrète et du canon. La principale raison, d'après lui, pour laquelle ces parties de la messe se disent secrètement et en silence, est d'inspirer plus de vénération pour les saints mystères.

S. Bonaventure dit expressément dans son exposition de la messe, que le canon doit être lu en silence, ni trop vite ni trop lentement, pour ne pas mutiler les mots et pour ne pas exposer les assistants à l'ennui et à l'impatience. C'est l'Église, dit-il, qui a ordonné de dire le canon à voix basse et avec dévotion [2].

1. Ad sextum dicendum, quod in hoc sacramento, sicut dictum est, tanguntur ea quæ pertinent ad totam Ecclesiam ; et ideo quædam dicuntur a choro, quæ pertinent ad populum. Quorum quædam chorus totaliter prosequitur, quæ scilicet, toti populo inspirantur. Quædam vero populus prosequitur, sacerdote inchoante, qui personam Dei gerit, in signum, quod talia pervenerunt ad populum ex revelatione divina ; sicut fides et gloria cœlestis. Et ideo sacerdos inchoat symbolum fidei et Gloria in excelsis Deo. Quædam vero dicuntur per ministros, sicut doctrina veteris et novi testamenti, in signum, quod per ministros a Deo missos est doctrina hæc populis annunciata.

Quædam vero sacerdos solus prosequitur, quæ scilicet ad proprium officium sacerdotis pertinent, ut, scilicet dona et preces offerat pro populo, sicut dicitur *Hebr.*, v. In his tamen quædam dicit publice, scilicet quæ pertinent ad sacerdotem et ad populum, sicut sunt orationes communes. Quædam vero pertinent ad solum sacerdotem, sicut oblatio et consecratio, et ideo, quæ circa hæc sunt dicenda, occulte a sacerdote dicuntur : in utrisque tamen excitat attentionem dicendo : Dominus vobiscum ; et expectat assensum dicentium : Amen. Vel secrete aliqua sacerdos dicit, in signum, quod circa Christi passionem, discipuli non nisi occulte confitebantur Christum. (S. THOM., III, q. LXXXIII, art. 4, ad. 6.)

2. Canon enim discrete et sub silentio legendus est ; discrete ut verba ca-

Guillaume d'Auxerre, théologien de Paris, qui vivait dans le même temps, a laissé une Somme théologique où d'abord, après l'*Orate fratres*, il dit en parlant des *Secrètes*, que le prêtre prie à voix basse, de peur d'avilir l'office de la messe, ou pour prier avec plus de dévotion, ou parce que Jésus-Christ s'éloigna un peu de ses disciples pour prier plus secrètement, ou enfin pour représenter le silence que Jésus-Christ observa dans sa passion. Il vient ensuite au canon et dit qu'on le récite secrètement pour plusieurs raisons, dont la dernière est que le secret ou le silence inspire plus de dévotion [1].

Le XIIe siècle ne fournit pas moins de témoignages qui nous montrent certaines prières de la messe faites secrètement ou en silence [2]. Nous ne citerons qu'Étienne, évêque d'Autun, qui parle très souvent des prières que le prêtre fait en silence, pendant que le chœur garde aussi le silence. *Silente choro, sacerdos incipit orare in silentio* (*De Sacram. altaris*) ; ce qui met à néant l'opinion de ceux qui s'imaginent que le prêtre n'a été déterminé à réciter tout bas les secrètes et le canon que parce que le chœur continue alors à chanter, et que le prêtre ne pourrait pas se faire entendre. L'usage ancien, au contraire, est que le prêtre ne devait commencer les prières secrètes, et surtout le *Te igitur*, qu'après que le chœur avait fini de chanter : *silente choro*. Ce silence du prêtre est tel qu'il le rompt à peine pour faire un peu entendre ces mots : *Nobis quoque peccatoribus*, dit l'évêque d'Autun [3].

L'abbé Rupert, qui écrivait son traité des divins offices en 1111,

nonis nec nimis velociter syncopando, vel nimis protrahendo circumstantibus generet tædium.... Ecclesia statuit ut canon devote et sub silentio dicatur. (S. BONAVENT., *Exposit. missæ.*)

1. Orat autem sacerdos voce demissa ne vilescat officium missæ vel ut devotius oret, vel quia Dominus elongatus est a discipulis quantum jactus est lapidis, ut secretius oraret, vel quia repræsentatur silentium quod Dominus habuit in passione.... Canon secreto dicitur.... potest et dici quod sacerdos orat secreto causa devotionis. (GUILLELM. AUTISSIOD., *de Officiis divinis*, art. Missa.)

2. On peut les trouver dans le livre des mystères de la messe qu'Innocent III composa peu de temps avant d'être élu pape en 1198 : *Myst. Miss.*, lib. III, cap. I; dans Jean Beleth : *Divin offic.*, cap. XLVI; dans Hugues de S. Victor, *Erud. Theol. de myst. Eccl.*, cap. VII ; dans Honorius le Solitaire, écolâtre d'Autun : *Gemma animæ seu de antiquis rit. miss.*, lib. I, cap. CIII.

3. Cum dicitur *Nobis quoque peccatoribus*, solet rumpi silentium paululum, suppressa voce. (STEPH. AUGUSTOD., *de Sacram. altar.*)

suppose le même usage, et ce qu'il dit mérite bien de n'être pas omis ici. Il fait un chapitre exprès du silence après l'offertoire. « Le prêtre, dit-il, se plonge ensuite dans la solitude du silence. « Gardant le silence, et disant en silence l'oraison sur les oblations, « il prépare le Saint Sacrifice [1]. »

Ce silence n'est interrompu que pour engager tous les fidèles à élever leurs cœurs à Dieu et à se joindre aux esprits célestes pour célébrer ses louanges. Le profond silence recommence aussitôt après et il dure plus longtemps. « Après le chant plein d'allé- « gresse de la préface, dit encore l'abbé Rupert, suit l'histoire de « la douleur secrète et la cause du profond silence. Car le prêtre « célèbre la mémoire secrète de la Passion de Notre-Seigneur, « lorsqu'il a imposé silence au chœur [2]. » Ailleurs il dit encore : « C'est la coutume de quelques églises de rompre ce silence en « élevant un peu plus la voix pour dire : *Nobis quoque peccato- « ribus* [3]. »

S. Yves de Chartres, qui écrivait vers l'an 1100, voit le prêtre entrer dans le silence pendant l'oblation et le canon, comme autrefois le grand prêtre dans le Saint des saints, pour n'avoir pendant quelques moments aucune communication avec le peuple. S'il sort un instant du secret de sa prière pour inviter les fidèles à élever leurs cœurs à Dieu, c'est comme Jésus-Christ qui interrompt sa prière secrète pour dire à ses disciples : *Veillez et priez*. Le prêtre rentre aussitôt dans un plus long silence, qu'il ne rompra que pour demander au peuple de consentir et d'applaudir à toutes les prières qu'il a faites en secret, en disant à haute voix : *Per omnia sæcula sæculorum :* à quoi le peuple répond : *Amen*, ainsi soit-il [4].

Il est constant qu'un grand nombre d'auteurs, depuis le

1. Post hæc jam sacerdos silentii solitudinem expetit.... In silentio stans et silenter super oblata dicens orationem, sanctum præparat sacrificium. (RUPERT., *De div. off.*, lib. II, cap. IV.)

2. Post lætam populi acclamationem, sequitur historia secreti mœroris et profundi causa silentii; secreta namque memoria dominicæ passionis est quamdiu choro silentium indicit. (ID., *ibid.*, cap. V.)

3. Moris est plerisque ecclesiis cum ad id ventum est, *Nobis quoque peccatoribus famulis tuis*, paululum expressa voce silentium rumpere. (ID., *ibid.*, XIV.)

4. Quibus laudibus tanquam de interioribus ad exteriora procedens, assensum quærit ecclesiæ sacerdos dicens sonora voce : *Per omnia sæcula sæculorum*. Supplet populus et respondet : Amen. (IVO CARNOT., *De convenientia vet. et novi sacrificii.*)

XIIe siècle, ont supposé qu'autrefois on avait prononcé à haute voix la secrète et le canon, et qu'on a ordonné dans la suite de les prononcer en secret. Le cardinal Bona a dit, dans son *Traité de la liturgie*, que l'Église latine prononçait autrefois tout haut les paroles de la consécration ; que les fidèles répondaient *Amen*, dès qu'on les avait prononcées, et que cet usage n'a été changé qu'au Xe siècle. Ce fut alors, selon lui, que l'on commença de dire la messe à voix basse. Mais quoi qu'il en coûte de le reconnaître, le pieux et savant cardinal s'est tout à fait mépris sur ce point. Il n'est pas vrai que l'Église latine n'ait commencé à dire tout bas le canon que depuis le Xe siècle. Quelques citations nous suffiront pour le démontrer.

Le faux Alcuin, auteur anonyme qui écrivait au commencement du XIe siècle, parle du silence du prêtre pendant le canon de la messe et cite des auteurs plus anciens que lui, qui en parlent à leur tour, comme d'une antique coutume, et nullement comme d'une nouveauté introduite dans l'Église. Dans un chapitre où il traite de la célébration de la messse, il dit, après avoir parlé de la préface :

« Après ces louanges et ces actions de grâces pour le grand « bienfait de notre rédemption, opérée et renouvelée dans ce divin « mystère, toute l'église se tenant *dans un silence qui fait cesser* « *tout bruit de paroles*, pour ne laisser élever à Dieu que les vues « de l'esprit et les désirs de tous les cœurs réunis ensemble, le « prêtre commence la prière par laquelle le mystère du corps et « du sang du Seigneur est consacré. Il faut, en effet, qu'au temps « de cette sacrée et divine action, l'âme s'élevant entièrement par « la grâce de Dieu, au-dessus de toute pensée terrestre, l'assem- « blée avec le prêtre, et le prêtre avec l'assemblée entrent par « leurs désirs spirituels dans l'éternel et sublime sanctuaire de Dieu. « Et comme Dieu est esprit, et qu'il veut que ses adorateurs l'adorent « en esprit et en vérité, il faut que le prêtre s'adresse ainsi à Dieu le « Père, en lui disant : *Te igitur, clementissime Pater*. De là, dit- « on, la coutume est venue dans l'Église que cette prière et la « consécration se disent tout bas par le prêtre, de peur que des

1. Eumdem morem servabat olim ecclesia occidentalis; omnes enim audiebant sanctissima et efficacissima verba quibus Christi corpus conficitur.... Postea statutum est ut canon submissa voce recitaretur, et sic desiit ea consuetudo sæculo X, ut conjicio. (Bona, *Rerum liturgic.*, lib. II, cap. XIII, n. 1.)

« paroles si sacrées et qui appartiennent à un si grand mystère, « étant apprises par le peuple, à force de les entendre souvent « réciter, ne fussent proférées dans les places publiques et en « d'autres lieux profanes. » Il ajoute : « En effet, on raconte « qu'avant que cette coutume fût établie, des bergers qui les « récitaient dans les champs furent frappés par la justice de « Dieu. »

Sauf pour ces trois dernières lignes, l'auteur ne fait que copier Flore de Lyon et Remi d'Auxerre qui écrivaient au IXe siècle, et qui ont parlé d'une manière expresse de l'usage de dire en secret ou en silence toutes les prières du canon ; il n'a donc eu garde de croire que l'usage du silence s'était introduit de son temps. Aussi n'en parle-t-il que comme d'une coutume établie et qui, par conséquent, n'était pas nouvelle. Quant au fait par lequel il termine, ce n'est qu'une note mise d'abord à la marge, par quelque copiste peu instruit et qu'on a insérée maladroitement dans le texte de Remi d'Auxerre. Je dis maladroitement, car elle n'est nullement d'accord avec ce texte, qui donne des raisons sérieuses du silence que l'on garde pendant le canon de la messe. Cette note mise à la marge pouvait avoir sa raison d'être ; le fait qu'elle rapporte est arrivé peut-être. Mais en faire le point de départ et la cause d'une discipline générale, introduite dans la célébration des saints mystères, est une prétention qui n'est pas acceptable. Ce récit, du reste, semble tirer son origine d'une histoire à peu près semblable qu'on lit dans le *Pré spirituel* écrit par Jean Moschus et Sophronius vers l'an 630. On ne savait cette histoire que confusément en Occident au IXe et au Xe siècle, parce que le *Pré spirituel* n'avait pas été traduit en latin.

Dans les statuts qu'il fit en 858, Hérard, archevêque de Tours, défend aux prêtres de commencer le canon avant qu'on ait chanté le *Sanctus* au chœur et il appelle les prières du canon des *secrètes*, parce qu'on ne les laissait pas entendre au peuple [1]. Le pape Nicolas X nous apprend en effet, vers la même époque, que le canon de la messe était un secret pour le peuple, et qu'on ne le laissait point entre les mains des laïques, non plus que les livres qui contenaient les pénitences [2]. Il est donc constant qu'on ne laissait pas

1. Et ut secreta non inchoent antequam *Sanctus* finiatur. (Cap. XV, tom. I, capit. 1286.)

2. Judicium pœnitentiæ quod postulastis, episcopi nostri quos in patriam

lire le canon de la messe aux fidèles, et il est aisé de voir par là que les prêtres ne le récitaient pas tout haut, puisque les fidèles auraient pu l'apprendre par cœur.

Amalaire écrivait vers l'an 820. Il fut particulièrement chargé de faire des recherches sur les offices divins et principalement sur le *missel*, qu'on appelait alors le *sacramentaire*. Il marque fort clairement, dans la préface des offices divins, que le prêtre fait l'oblation de l'hostie par une prière secrète. Il apporte plusieurs raisons du silence du prêtre, qu'il emprunte à S. Cyprien. L'une, dit-il, est que Jésus-Christ nous a appris à prier en secret [1]; une autre, que cette prière secrète convient à la foi qui nous apprend que Dieu pénètre dans tout ce qui est caché [2]; la troisième, que Dieu qui voit les pensées des hommes écoute la prière du cœur et non pas le son de la voix [3]; la quatrième enfin, que la mère de Samuel, Anne, qui était la figure de l'Église, priait sans faire entendre ce qu'elle disait. Elle parlait dans son cœur, dit l'Écriture; on voyait remuer ses lèvres sans pouvoir entendre aucune parole, et le Seigneur l'exauça [4].

Je ne sais pas ce que l'on pourrait apporter de plus précis pour marquer que par la prière secrète, on entend une prière faite d'une voix que les assistants ne peuvent pas entendre, et pour exprimer que le canon et les autres prières secrètes sont dites, suivant la rubrique, par le prêtre à qui on voit remuer les lèvres, sans entendre ce qu'il dit. Or, Amalaire tire ces différentes considérations de S. Cyprien, tant il est persuadé que l'usage de son temps, qui

vestram misimus, in scriptis secum utique deferent, aut certe episcopus qui in vobis ordinabitur, hoc est, cum oportuerit, exhibebit. Nam sæculares tale quid habere non convenit, nimirum quibus per id judicandi quemquam ministerium nullum tribuitur. Similiter et de codice ad faciendas missas asserimus. (*Respons. ad consult. Bulg.*, n. 77 et 77 Concil., tom. VIII, 542, anno 866.)

1. Magisterio suo Dominus secreto nos orare præcepit. (Amal., *de Off. eccl.*, lib. III, cap. xxiii.)

2. Quod magis convenit fidei ut sciamus Dominum.... in abdita quoque et occulta penetrare. (Id., *ibid.*)

3. Quia Deus non vocis sed cordis auditor est, qui cogitationes hominum videt. (Id., *ibid.*)

4. Quod Anna Ecclesiæ typum portans, custodit et servat quæ Deum non clamosa petitione, sed tacite ac modeste, intra pectoris latebras precabatur et loquebatur prece occulta, sed manifesta fide; loquebatur non voce sed corde, quia sic Dominus sciebat audire et impetravit efficaciter quod petiit, quia fideliter postulavit. Declarat Scriptura divina quæ dicit : Loquebatur in corde suo et labia ejus movebantur, et vox ejus non audiebatur, et exaudivit eam Dominus. (Id., *ibid.*)

était tout semblable au nôtre, remontait aux premiers siècles de l'Église.

Il est évident à nos yeux qu'Amalaire ne se trompait pas. Si un changement notable s'était opéré concernant la manière de réciter les prières du canon, quelques siècles avant lui, certainement il ne l'aurait pas ignoré. Il donne l'usage de dire la secrète et le canon en silence, comme un usage bien ancien. Il avait sur la messe tous les écrits des premiers temps que nous pouvons avoir ; il en avait même beaucoup que nous n'avons pas. On ne peut disconvenir qu'il ne fît de grandes recherches sur le rite romain qu'on introduisait alors en France. Il s'appliquait encore plus, comme il le dit lui-même, à rechercher les usages anciens qu'à les expliquer. Et au fond son ouvrage doit être regardé comme un recueil de fragments et de témoignages des auteurs qui l'ont précédé. Il cite très souvent l'ancien *Ordo* romain, et la moindre chose qu'on puisse lui accorder, c'est d'avoir su du moins ce qui s'est passé depuis S. Grégoire jusqu'à Pépin et Charlemagne, qui voulurent faire recevoir dans les églises de France le missel romain ou grégorien, qui était la même chose.

Nous ne rechercherons donc pas d'autre témoignage que le sien jusqu'à l'époque de S. Grégoire. Pour les temps qui ont précédé ce saint pape, il nous suffira de dire que ce qui nous reste des anciens ordos et sacramentaires porte des traces nombreuses de ce silence du prêtre en prononçant les prières du canon. Le pape Vigile, en 538, parle de cet usage comme venant de la tradition apostolique. Dans le missel du pape Gélase (496), auquel S. Grégoire fit quelques légers changements, plusieurs oraisons sont appelées *secrètes*, *secreta*. Le pape Innocent Ier, S. Augustin et d'autres Pères y font des allusions ; mais déjà la discipline du secret touchant nos saints mystères ne permettait plus de parler clairement des rites qui l'accompagnaient. Nous arrêterons donc ici ces recherches.

Il serait aisé de montrer que toutes les liturgies anciennes, aussi bien celles de l'Occident que celles de l'Orient, ont admis et ordonné que le prêtre qui offre le Saint Sacrifice prononce à voix basse une partie des prières qu'il doit dire. Mais il serait trop long et peu utile de le faire. Remarquons seulement que l'empereur Justinien introduisit dans la liturgie grecque la coutume de prononcer d'une voix intelligible une partie du canon qui jusque-là se disait

à voix basse. L'abus que fit ce prince de son autorité en cette circonstance prouve que le rite du silence existait avant lui. Nous n'avons plus qu'à nous demander quels motifs ont pu déterminer l'Église a introduire ce rite dans la célébration des saints mystères.

Il faut avouer que plusieurs auteurs ont donné d'assez mauvaises raisons du silence que le prêtre garde pendant le canon de la messe. Par exemple, ils les ont prises du silence des Apôtres qui n'osaient ni parler ni se montrer durant le temps de la passion ; ou bien encore de l'inaction des saintes femmes qui n'allèrent pas au tombeau de Notre-Seigneur et qui gardèrent le silence le jour du sabbat, *sabbato quidem siluerunt;* ils en ajoutent d'autres encore qui ne sont pas plus acceptables et auxquelles ils ne craignent pas de donner la qualité de raisons mystiques. La plupart des rites de nos saints mystères s'appuient sur des raisons mystiques, mais plus sérieuses que celles que nous venons de rapporter et qui n'en sont point.

Parmi plusieurs usages que la commodité et la bienséance ont introduits dans la liturgie, et dont il est inutile d'alléguer des causes ou des raisons étrangères et forcées, il y a aussi des rites et des usages qui sont véritablement tirés du fond des mystères, quoique tout le monde ne les découvre pas. La religion est pour ainsi dire tout environnée, toute pénétrée de mystères; il n'est donc pas surprenant qu'elle les fasse quelquefois se manifester par des signes extérieurs. Tâchons d'exposer ici les raisons mystérieuses de ce silence prescrit pendant la messe, que les auteurs versés dans l'antiquité et les conciles ont tirées du fond même du mystère.

La première raison ressort de la sublimité du mystère de l'Eucharistie et de la profondeur même des prières de la consécration ou du canon. Plusieurs parmi les simples fidèles ne sont pas en état de pénétrer ce qu'il y a de grand dans ces prières, et l'Église a mieux aimé, durant longtemps, laisser à ses ministres le soin de leur développer ce qu'ils jugeraient à propos, plutôt que de réciter le canon tout haut, ou de le leur laisser entre les mains.

Il a paru raisonnable aux anciens Pères de l'Église qu'il y eût une différence entre le sacrificateur et les assistants, entre les ministres sacrés et le peuple. Il est juste, en effet, qu'une distance sépare le prêtre qui préside l'assemblée pour consacrer le corps

adorable du Sauveur, des assistants pour qui il l'offre. Rien ne peut être caché au premier ; il convient aux autres de n'entrevoir ce qui se dit et se fait de grand dans les saints mystères, qu'avec une obscurité et un secret qui souvent excitent plus efficacement leur respect et leur admiration, que ne pourraient le faire les expressions les plus vives.

On ne laisse pas toucher aux laïques les vases sacrés qui sont entre les mains des ministres de l'autel : l'Église a cru de même qu'il était à propos de ne pas porter jusqu'aux yeux ni aux oreilles des fidèles les saintes prières du canon de la messe, qui servent à la consécration. Le pape Nicolas Ier déjà cité nous apprend qu'on ne met pas le livre du Jugement des ecclésiastiques, touchant la pénitence, entre les mains des laïques, parce qu'ils n'ont point le pouvoir de juger, et qu'il en est de même du livre qui sert à la célébration des messes.

Ce secret dans lequel l'Église voulait garder le canon de la messe n'est plus d'usage aujourd'hui. Les blasphèmes que les novateurs du XVIe siècle osèrent proférer, dès la naissance de leur hérésie, contre les prières de la messe, l'ont obligée de les mettre dans un grand jour et d'en accorder la lecture à tous les fidèles. Si elle les leur cachait auparavant, à cause de la profondeur des mystères que ces prières renferment et qui est au-dessus de leur capacité, elle a considéré dans ces derniers temps que la lecture de ces prières ne pourrait pas manquer de les édifier, et que l'obscurité même qu'ils y trouveraient leur donnerait lieu d'admirer et d'adorer la grandeur incompréhensible de ces mystères. Elle a pu voir que ces prières, semblables aux Écritures saintes, porteraient toujours avec elles la dignité de leur secret, dans la difficulté d'en pénétrer tout le sens, et qu'elles se feraient respecter, comme S. Augustin respecta l'obscurité de l'Écriture, lorsqu'il en eut entendu développer quelques passages obscurs.

« Depuis que j'eus entendu, dit ce Père, expliquer quelques « extraits en des sens très raisonnables, j'attribuais à la pro- « fondeur des mystères qu'elle contient les prétendues absurdités « que je pensais y avoir trouvées et qui avaient coutume de me « choquer. Et son autorité me semblait d'autant plus digne de foi, « plus sainte et plus vénérable, que, d'une part, elle est simple « pour le style et proportionnée à l'intelligence des lecteurs les « plus simples et les moins habiles ; et que, de l'autre, elle ren-

« ferme, dans le sens caché sous l'écorce de la lettre, la sublime « dignité de ses mystères secrets, s'exposant ainsi aux yeux et à la « lecture de tous les hommes, par des termes très clairs et par des « expressions très simples et très ordinaires, et exerçant en même « temps tout l'esprit et toute la capacité de ceux qui ont une plus « haute lumière et une vue plus perçante [1]. »

Lorsque l'Église donne aux fidèles la consolation de méditer à loisir les divins mystères que les prières du canon renferment, elle ne change rien dans la discipline qu'elle a prescrite touchant le silence avec lequel les prêtres doivent les proférer à l'autel, parce qu'elle a d'autres raisons de ce silence tiré du fond même des mystères.

En effet, une seconde raison de ce silence est que tout ce qu'il y a de plus grand et de plus auguste dans le Saint Sacrifice se passe en secret et sans bruit. L'opération du Saint-Esprit qui change le pain et le vin au corps et au sang de Jésus-Christ ne tombe pas sous les sens. Ce divin Sauveur qui prend réellement un corps sur l'autel, qui s'offre, qui prie et qui s'immole, n'est ni vu ni entendu des fidèles. N'est-il donc pas bien convenable, comme dit un très ancien auteur [2], que, pendant ces saints mystères, l'Église exprime par un profond et religieux silence l'admiration de ce que Dieu y opère si secrètement?

Une troisième raison du silence est tirée de l'essence du mystère même de la prière. Nous ne devons prier que pour unir à Dieu nos esprits et nos cœurs. La prière consiste essentiellement dans cette union et dans le désir de la vie bienheureuse. Tenez toujours votre cœur uni à Dieu, disent les Pères ; désirez toujours les biens éternels, et vous prierez toujours. Or cette union avec Dieu est tout intérieure et toute secrète ; ce désir de la vie future ne se voit pas, ne tombe pas sous les sens : aussi nous est-il souvent recommandé de prier dans le fond du cœur, en secret, en silence. Notre-Seigneur a ainsi prié plusieurs fois, et particulièrement au

1. Jam enim, absurditatem quæ me in illis litteris solebat offendere, cum multa ex eis probabiliter exposita audiissem, ad sacramentorum altitudinem referebam, eoque mihi illa venerabilior et sacrosancta fide dignior apparebat auctoritas, quo et omnibus ad legendum esset in promptu et secreti sui dignitatem in intellectu profundiore servaret, verbis apertissimis et humillimo genere loquendi se cunctis præbens et exercens intentionem eorum qui non sunt leves corde. (S. August., *Confess.*, lib. VI, cap. v, n. 8.)

2. *Vetus expositio Missæ* apud Martène, *de Antiq. Eccl. rit.*, tom. I, p. 448.

temps de sa passion : pourquoi n'observerions-nous pas ce silence pendant une partie du temps qu'on donne à la liturgie, surtout pendant le canon que les Pères ont souvent appelé tout court et par excellence la prière? Divers auteurs, depuis le IXe siècle, ont donné cette raison tirée du fond du mystère de la prière, et il est évident qu'ils l'ont apprise de S. Cyprien, qui justifie et recommande pendant le divin sacrifice la prière du cœur à laquelle la voix n'a point de part, parce que, dit-il, c'est le cœur et non pas la voix que Dieu écoute [1].

A cette raison de S. Cyprien on peut ajouter avec S. Augustin que cette manière de parler à Dieu en secret est fondée sur le modèle de Dieu même qui parle à nos cœurs en silence, et qui y parle d'autant plus fortement que nous faisons taire tout ce qui est en nous [2].

Quatrièmement : quelque soin qu'on prenne d'instruire les fidèles sur le saint sacrifice de la messe, il y aura toujours beaucoup de choses qui seront au-dessus de leur portée, que les plus habiles mêmes ne développeront jamais entièrement et qui doivent être adorées dans le silence. L'ineffabilité des saints mystères est donc une quatrième raison du silence; aussi nous est-il expressément recommandé par les conciles.

Le concile de Cologne, en 1536, édictant des peines contre l'abus et l'irréligion de ceux qui sortaient de l'église le dimanche, avant le canon, dit que « c'est principalement à cet endroit de la « messe qu'on doit assister, lorsque le prêtre prononçant à voix « basse, ou plutôt en silence, chaque fidèle s'entretient particu- « lièrement avec Dieu [3], » qui seul peut faire sentir la grandeur incompréhensible de l'adorable mystère de l'Eucharistie.

Le concile d'Augsbourg, en 1549, ordonnant qu'à l'élévation de l'hostie on ne chanterait que des motets du Saint Sacrement, exprimait le désir que, conformément à l'ancien usage, on contemplât dans un profond silence la présence du corps de Notre-Seigneur sur l'autel [4].

1. Quia Deus non vocis, sed cordis auditor est. (S. CYPR., *de Orat. Dom.*)

2. Occulte enim dicit Deus, multis in corde loquitur, et magnus ibi sonus in magno silentio cordis (*vel corporis*), quando magna voce dicit, *salus tua ego sum.* (S. AUGUST., in ps. XXXVIII, 20.)

3. Atqui tum præcipue populi partes erunt, quando submissius legente aut tacente sacerdote, quisque cum Deo loquitur. (*Concil. Colon.*, cap. XXVI.)

4. Sub elevatione sacræ hostiæ antiphonæ ad hoc sacrificium tantum perti-

Le concile de Trèves, en 1549, défendit de troubler ce silence par aucune antienne, ni même par l'orgue, afin que chaque fidèle prosterné par terre, ou du moins à genoux, révérât en silence le mystère de la mort de Jésus-Christ et lui rendît grâces des biens infinis qu'elle nous a procurés [1].

Plusieurs autres conciles ont ordonné que rien n'interrompe ce grand silence, et le concile de Reims, tenu en 1503, dit que les plus savants d'entre les laïques ne sauraient mieux faire que d'employer toute l'attention de leur esprit et toute la ferveur de leur cœur, à méditer et à contempler les saints mystères qui s'opèrent à l'autel depuis la préface [2].

Cinquièmement, enfin, le concile de Trente met le silence d'une partie de la messe au nombre des moyens que l'Église a établis pour entretenir ou pour renouveler l'attention des fidèles et les élever à la contemplation des mystères [3]. L'esprit de l'homme est léger et volage ; il sort souvent pour ainsi dire de lui-même et quitte facilement le sujet qui l'occupait d'abord, s'il ne trouve le moyen de se recueillir de temps en temps. L'interruption des chants auxquels succède le silence est capable quelquefois de le faire revenir s'il s'égare ; c'est donc un excellent moyen d'entretenir le recueillement pendant la messe, que d'y joindre ou d'y faire succéder de temps en temps l'une à l'autre la prière vocale et la prière mentale, en suivant le prêtre dans tout ce qu'il dit lorsqu'il parle haut, et en méditant ou contemplant ce qui se passe de grand à l'autel lorsqu'il prononce les paroles sacrées à voix

nentes cantentur ; quanquam melius et veteri Ecclesiæ convenientius esset præsentiam dominici corporis in altissimo silentio prostratos contemplari. (*Concil. August.*, cap. XVIII.)

1. In elevatione corporis et sanguinis Christi, et post usque dum cantatur *Agnus Dei*, sileant organa ; nulla cantetur antiphona, neque pro pace, neque adversus pestem aut mortalitatem, sed silenter pro se quisque aut flexis genibus, aut prostratis humi corporibus, passionis ac mortis Christi commemorationem faciat, ac Redemptori gratias agat pro beneficiis per mortem ipsius largissime acquisitis. (*Concil. Trev.*, cap. IX.)

2. Qui inter eos doctiores reique christianæ peritiores exstiterint, præclarius agent, si loco precum ex scripto recitandarum a præfatione, quæ pertractantur mysterio animo defixo mentisque fervore, complectantur atque contemplentur. (*Concil. Rhem.*, cap. V.)

3. Cumque natura hominum ea sit, ut non facile queat sine adminiculis exterioribus ad rerum divinarum meditationem sustolli, propterea pia mater Ecclesia ritus quosdam, ut scilicet quædam submissa voce, alia vero elatiore in missa pronuntiarentur, instituit. (*Concil. Trid.*, sess. XXII, cap. V.)

basse ou en silence. Voilà à quoi doivent servir les différents tons de voix du prêtre, selon le concile de Trente. Toute la messe est pour ainsi dire animée par ces divers tons, par les gestes du corps, les signes de croix, les bénédictions, la lumière et les autres cérémonies que le concile regarde comme autant de signes visibles de religion et de piété que la tradition apostolique nous a laissés pour porter les fidèles à la contemplation des sublimes mystères qui sont cachés dans le sacrifice de la messe.

V.

CE QUE LE SAINT CONCILE DE TRENTE ENSEIGNE TOUCHANT LE CANON DE LA MESSE

On sait que l'on entend par *Canon* de la messe toute la partie de ce saint office qui commence, après la *Préface*, par ces mots : *Hanc igitur oblationem*, et se termine avant le *Pater*, lorsque le prêtre dit : *Per omnia sæcula sæculorum*, et que le peuple répond *Amen*. Ce nom signifie *règle à suivre*. Il est très ancien ; on le trouve dans les écrits de S. Grégoire le Grand, pour désigner la partie de la messe pendant laquelle s'accomplit le sacrifice proprement dit. S. Isidore l'appelle aussi l'*ordre* ou l'*oraison de la messe ;* le pape Vigile, l'*ordre des prières dans la célébration de la messe ;* d'autres auteurs lui donnent d'autres noms encore ; mais celui de *canon* a prévalu et, depuis bien des siècles, l'Église n'emploie plus que lui [1].

On comprend que les hérétiques, ennemis du dogme de la présence réelle de Notre-Seigneur dans l'Eucharistie, aient attaqué le *canon* de la messe, dont chaque passage, ou plutôt chaque mot,

1. Qua voce usus est D. Gregorius, lib. VII Epistolarum, epist. LXIII, in his verbis : *Mox post canonem, orationem dominicam dici statuisti*. Quæ verba non sunt Gregorii, sed aliorum, quos refert, et in eis significatur, canonem solitum fuisse finiri in posteriori hostiæ elevatione, postquam immediate dominica oratio recitatur ; ipse vero Gregorius inferius, *Mox*, inquit, *post precem orationem dominicam dicimus*, unde videtur ipsum canonem, precem appellare, de quo infra videbimus. At vero Isidorus I Offic. *Ordinem missæ, seu orationem* appellat. Et Vigilius papa, in epistola ad Euther., vocat *Ordinem precum in celebritate missarum*. Optatus vero, lib. II contra Parmen., vocat *legitimum, quod in sacramentorum mysterio præteriri non potest*. Vocatur etiam *actio sacra*, a Walfrid Strabon, cap. XXII, *de Rebus eccl.*, quia in ea parte missæ dicitur, in qua sacrificium conficitur. Usus vero maxime obtinuit nomen *canonis*, qui maxime accommodatus est propter rationem dictam. (SUAREZ, III, q. LXXXVIII, disput. LXXIII, sect. 2.)

est imprégné de ce dogme et témoigne en faveur de cette adorable présence. Aussi le saint concile de Trente a-t-il jugé à propos de condamner leurs erreurs concernant cette partie de la messe, en déclarant, premièrement, que le canon n'est pas une nouveauté, mais qu'il a été institué par l'Église bien des siècles avant l'époque à laquelle les hérétiques ont commencé de l'attaquer ; en second lieu, qu'il se compose de paroles de Jésus-Christ, de traditions venant des Apôtres et de pieuses additions faites par les Souverains Pontifes ; troisièmement, qu'il ne renferme aucune erreur ; quatrièmement, enfin, qu'il ne s'y trouve rien qui ne respire la sainteté et la piété ; rien qui ne soit propre à élever vers Dieu les âmes de ceux qui offrent le Saint Sacrifice [1].

On peut remarquer la prudence des Pères du concile qui attribuent le canon de la messe, non pas à un auteur particulier, mais à l'Église en général. « Comme il est juste, disent-ils, que « les choses saintes soient traitées saintement, et que le sacrifice « de l'Eucharistie est le plus saint des actes du culte, pour qu'il « soit offert et qu'on y participe dignement et respectueusement, « l'Église a institué le canon depuis des siècles déjà nombreux. » En s'exprimant ainsi, les Pères évitaient de trancher une question incertaine ou plutôt impossible à résoudre. Il est indubitable que le canon, dans la forme sous laquelle il existe aujourd'hui, n'est pas de la substance même du sacrifice, et qu'il ne nous a pas été donné par Notre-Seigneur Jésus-Christ ; on ne trouve de traces nulle part d'une telle institution. Le concile de Trente dit avec raison que les prières du canon sont tirées des paroles de Jésus-Christ, des traditions des Apôtres et de l'institution des saints papes ou évêques. Un catalogue très ancien met le livre qui contient ces prières qu'on appelait les sacrements, au nombre des livres du nouveau Testament [2] ; mais on ne sait pas le nom de celui qui les a mises

1. Et cum sancta sancte administrari conveniat, sitque hoc omnium sanctissimum sacrificium, Ecclesia, ut digne reverenterque offerretur ac perciperetur, sacrum canonem multis ante sæculis instituit, ita ab omni errore purum, ut nihil in eo contineatur quod non maxime sanctitatem ac pietatem quamdam redoleat, mentesque offerentium in Deum erigat. Is enim constat cum ex ipsis Domini verbis, tum ex apostolorum traditionibus, ac sanctorum quoque pontificum piis institutionibus. (*Concil. Trid.*, sess. XXII, cap. IV.)

Si quis dixerit canonem missæ errores continere, ideoque abrogandum ; anathema sit. (Id., *ibid.*, can. 6.)

2. Actus Apostolorum uno. Evangelia libri quatuor. Sacramentorum uno. De novo sunt libri viginti octo. (*Codex Bobiens.*, *Mus. Ital.*, tom. I, p. 397.)

par écrit, selon tous les termes qui les composent. S. Grégoire dit seulement qu'elles avaient été écrites par quelqu'un qu'il nomme Scholastique, peut-être, selon l'ancienne signification de ce mot, par quelque habile homme exercé à parler et à écrire [1]. Avant S. Grégoire, le pape Vigile se contenta de dire [2] qu'on les tenait de la tradition apostolique; et avant ces papes, S. Cyrille dans ses cathéchèses ou instructions, et S. Basile, au *Traité du Saint-Esprit* [3], aussi bien que l'auteur du *Traité des sacrements* attribué à S. Ambroise, regardent les prières de la *consécration* comme venant de la plus ancienne tradition.

Il semble que le canon de la messe n'était pas encore entièrement fixé vers l'an 140 de Notre-Seigneur, époque à laquelle S. Justin présenta sa grande Apologie du christianisme aux empereurs romains. Ce saint apologiste expose l'ordre de l'assemblée et de la liturgie, et après avoir parlé de la préparation du pain et du calice, il dit : « Celui qui préside emploie beaucoup de temps à la célébration de « l'Eucharistie, c'est-à-dire, l'action de grâces que nous rendons à « Dieu pour les dons que nous avons reçus de sa bonté. Le prélat « ayant achevé ses prières et ses actions de grâces, tout le peuple « fidèle qui est présent s'écrie d'une commune voix *amen*, pour

1. S. Jérôme et Gennadius, dans le catalogue des écrivains ecclésiastiques, parlent de plusieurs savants qui avaient régi les écoles chrétiennes et qui avaient mérité le titre de scolastiques, à cause de leur rare doctrine. *Serapion episcopus.... ob ingenii elegantiam cognomen scholastici meruit.* (HIERON.) *Vos scholastici*, dit Sulpice Sévère, pour dire, *vous autres savants.* (Dialog. 2.) S. Grégoire honore aussi un personnage très considérable du titre de scolastique : *Viro clarissimo scholastico*, lib. X, Regist., ep. II. Voir LEBRUN, à qui nous empruntons ces détails, t. 1, p. 353.

2. *Epist. ad Profut.*

3. Ex asservatis in Ecclesia dogmatibus et prædicationibus, alia quidem habemus e doctrina scripta prodita, alia vero nobis in mysterio tradita recipimus ex traditione Apostolorum, quorum utraque vim eamdem habent ad pietatem : nec iis quisquam contradicet : nullus certe qui vel tenui experientia noverit quæ sint Ecclesiæ instituta. Nam si consuetudines quæ scripto proditæ non sunt, tanquam haud multum habentes momenti aggrediamur rejicere, imprudentes Evangelium in ipsis rebus præcipuis contrahemus. Verbi gratia, ut ejus quod primum est et vulgatissimum primo loco commemorem : ut signo crucis eos qui spem collocant in Christo signemus, quis scripto docuit? Ut ad Orientem versi precemur, quæ nos docuit Scriptura? *Invocationis verba cum conficitur panis Eucharistiæ et poculum benedictionis, quis sanctorum in scripto nobis reliquit?* Nec enim his contenti sumus quæ commemorat Apostolus aut Evangelium, verum alia quoque et ante et post dicimus, tanquam multum habentia momenti ad mysterium, quæ ex traditione non scripta accepimus. (S. BASILII MAGNI lib. *de Spiritu sancto,* cap. XXVII.)

« témoigner, par ses acclamations et par ses vœux, la part qu'il y « prend. » Le saint martyr dit encore un peu plus bas : « Celui qui « préside fait les prières et les actions de grâces autant qu'il peut, » c'est-à-dire, selon toute sa capacité, ou comme le traducteur l'a exprimé : *Quantum pro virili sua potest.* Ce qui fait voir assez clairement que toute la prière de la consécration n'était pas déterminée, que le prêtre ne lisait pas dans un livre une certaine formule qui aurait toujours été la même, sans qu'il fût permis d'y ajouter ou d'en retrancher quelque chose, et que les assistants eussent pu apprendre par cœur si elle avait été dite à haute voix.

Le pape S. Grégoire dit même que les Apôtres se contentaient, pour offrir le Saint Sacrifice, d'ajouter l'oraison dominicale aux paroles de la consécration. Il semble avoir emprunté cette opinion à S. Jérôme, qui dit quelque chose de semblable dans son troisième livre contre les Pélagiens. Mais il ne faut pas entendre cette proposition dans un sens universel. Les Apôtres agissaient peut-être ainsi dans les premiers temps qui suivirent l'Ascension du Sauveur, mais peu à peu, un ordre plus précis s'établit pour la célébration du culte, et l'on doit croire qu'ils ne tardèrent pas à joindre quelques prières et quelques cérémonies à un acte si grand en lui-même, mais que le manque d'appareil extérieur aurait bientôt empêché d'estimer à sa véritable valeur.

On peut donc conclure avec certitude que le canon tel qu'il fut réglé dans la suite, quoique remontant à une très haute antiquité, n'est pas d'institution divine. Comme l'a dit le concile de Trente, c'est l'Église qui l'a institué ; mais si l'on veut aller plus loin, on tombe dans les hypothèses et les incertitudes.

S. Isidore dit quelque part [1] que l'apôtre S. Pierre fut le premier auteur du canon. Il est vrai que sa dignité de chef de l'Église lui conférait le pouvoir et peut-être le devoir de régler ce qui concernait l'adorable sacrifice de l'Eucharistie. On peut supposer qu'il le fit, ou qu'il ordonna de le faire; mais S. Isidore ne nous apprend pas sur quelle base il appuie son affirmation, qui n'est qu'une hypothèse. En tout cas, le chef des Apôtres ne donna pas au canon sa forme complète et définitive. Ses successeurs y travaillèrent après lui, et ce ne fut qu'au temps du pape S. Grégoire le Grand qu'il fut enfin définitivement fixé tel que nous le possé-

1. S. Isidor., lib. I *Officiorum*.

dons. Il sera facile de nous en convaincre lorsque nous examinerons chacune des parties du canon en particulier.

Ce ne fut donc pas Notre-Seigneur Jésus-Christ personnellement; ce ne fut pas non plus S. Pierre ni aucun des apôtres, ni aucun de leurs successeurs qui institua le canon et le porta à la perfection qu'il a atteinte et qu'il conserve depuis tant de siècles. Les apôtres y mirent la première main; après eux, les papes et les conciles complétèrent leur œuvre, de sorte que les Pères du concile de Trente ont eu raison de dire que l'Église est l'auteur du canon.

Les mots que le concile ajoute : « Depuis nombre de siècles : « *Multis ante sæculis,* » peuvent s'entendre du moment où les premiers éléments du canon furent fixés, ou de l'époque à laquelle il atteignit son complet développement. Ils sont vrais dans l'un et l'autre sens, car on ne peut faire autrement que rapporter aux temps apostoliques la première forme liturgique du Saint Sacrifice. D'autre part, on le trouve tout entier dans le livre des *Offices ecclésiastiques* écrit par Alcuin, à la fin du VIII[e] siècle et que les auteurs qui sont venus après ont imité. Le vénérable Bède [1] et le diacre Jean [2] nous apprennent que le pape S. Grégoire y fit l'addition de ces mots : *Diesque nostros in tua pace disponas.* Depuis nous ne voyons pas qu'il y ait été fait aucune addition ni aucun changement. Il était donc complet, sauf ces quelques mots, avant le temps de S. Grégoire. On lit dans la vie de S. Léon le Grand qu'il avait ajouté aussi quelque chose au canon; ce sont ces quatre mots : *Sanctum sacrificium, immaculatam hostiam.* On peut donc dire qu'avant ce saint pontife tout le reste, sauf ces quatre mots et les six que S. Grégoire ajouta après lui, existait déjà. Le même raisonnement peut se faire pour les autres pontifes qui avaient fait aussi quelques additions avant eux.

S. Grégoire parle, il est vrai, d'un Scholastique qu'il ne désigne pas autrement et qui, d'après lui, aurait été pour quelque chose dans la composition du canon ; mais le saint pape ne veut pas dire qu'on lui doive l'origine du canon, qui existait évidemment avant lui, et qu'il en ait composé les prières, car il est prouvé que la plupart d'entre elles remontent à une plus haute antiquité. Mais peut-être les a-t-il mises par écrit et a-t-il changé quelque chose dans leur

1. BEDA, lib. II *Histor. Anglican.,* cap. I.
2. JOANN. DIAC., lib. II *Vitæ Gregor.,* cap. XVII.

forme ; peut-être a-t-il fait quelques corrections. S. Basile et S. Chrysostome le firent pour les liturgies qui portent leurs noms. Le pape Gélase le fit aussi pour les offices ecclésiastiques, et S. Grégoire perfectionna son œuvre. On peut entendre aussi, d'après les textes de S. Grégoire [1], que le Scholastique dont il parle, sans toucher au canon proprement dit, ajouta quelque prière qui se dit après le canon. Mais quelle serait-elle? On l'ignore. D'après les uns, ce sont les oraisons qui se disent après l'*Agnus Dei;* d'après d'autres, ce serait celle qui commence par ces mots : *Per quem hæc omnia, Domine, semper bona creas.* Enfin remarquons encore que ce mot *Scholastique* n'est pas nécessairement un nom propre. Il est au contraire souvent employé, comme nous l'avons dit, pour désigner n'importe quel homme distingué par son savoir, son éloquence, ou son habileté comme écrivain. S. Grégoire a donc pu vouloir simplement dire que le canon a été composé par des hommes instruits appartenant à l'Église; et si ce canon composé par des hommes est récité dans l'oblation du Saint Sacrifice, à plus forte raison faut-il réciter aussi la prière que Jésus-Christ lui-même nous a laissée. En tout cas le saint concile de Trente pouvait déclarer en toute assurance que, même compris dans son ensemble et tel que nous le possédons, le canon de la messe remonte à une haute antiquité.

Le saint concile ajoute que le canon est formé tout entier des paroles de Jésus-Christ et de celles des apôtres et des pontifes.

Les paroles de Notre-Seigneur, que nous trouvons dans le canon de la messe, sont d'abord celles qui appartiennent à la forme du sacrifice et toutes celles que le canon lui-même déclare être de Jésus-Christ, qu'elles soient dans l'Évangile, ou qu'on ne les y trouve pas. Car selon la déclaration du pape Innocent III [2], les apôtres ont reçu de Jésus-Christ lui-même la forme des paroles, telle qu'on la trouve dans le canon, et leurs successeurs l'ont reçue d'eux à leur tour. Il n'était pas nécessaire que les Évangélistes rapportassent toutes les paroles et tous les actes du Sauveur, comme le prouve fort bien Innocent III en cet endroit. D'autre

1. Valde mihi inconveniens visum est, ut precem quam Scholasticus composuerat super oblationem diceremus, et ipsam traditionem, quam redemptor noster composuit, super corpus et sanguinem ejus non diceremus. (S. Gregor., lib. VII Epistol., 63.)

2. In capite *Cum Marthæ, de celebratione missarum.*

part, il est tout à fait invraisemblable que le canon attribue à Jésus-Christ des paroles que l'Évangile ne contient pas, si elles n'avaient pas leur source authentique dans la tradition laissée par les apôtres : quel autre qu'eux aurait pu les faire connaître? Il résulte de là qu'il faut attribuer aux apôtres, au moins l'addition au canon des paroles historiques, qui rapportent les actes du Seigneur et les termes dont il s'est servi, telles que celles-ci : *Qui pridie quam pateretur*, jusqu'à : *Hæc quotiescumque feceretis in mei memoriam facietis.* Plusieurs de ces paroles sont dans la Sainte Écriture ; plusieurs aussi n'y sont pas, mais elles sont toutes également de foi, parce que celles qu'on ne retrouve pas dans l'Évangile ont pour elles l'autorité des apôtres, comme le prouve une tradition non interrompue et le consentement universel de l'Église. Il s'agit d'un fait qui n'a pas été connu par une révélation particulière mais par le récit de ceux qui en ont été les témoins, et l'Église n'aurait pas accepté ce récit pour l'introduire dans la partie la plus sacrée de nos saints mystères si elle ne l'avait tenu de la bouche des apôtres eux-mêmes. Elle n'aurait pas uni, de manière à n'en faire qu'un seul tout, des paroles dont l'origine n'aurait pas été sacrée, aux paroles mêmes dont Notre-Seigneur s'est servi en instituant la Sainte Eucharistie. Elles sont donc des apôtres. Aussi se lisent-elles à peu près identiques dans la liturgie de S Jacques et dans les autres liturgies. On les retrouve dans S. Ambroise, dans S. Cyrille et dans les autres anciens Pères.

Il est plus difficile de dire quels furent les auteurs des autres paroles du canon ; ce qui revient aux apôtres et ce qu'on doit attribuer à tel ou tel pontife. L'histoire n'en dit rien, et l'on est réduit aux conjectures, excepté pour les quelques mots attribués à S. Léon et à S. Grégoire dont nous avons parlé. Peut-être pourrions-nous dire que tout ce qui, dans le canon, n'est attribué à aucun pape, tout ce que l'on y trouve sans que rien indique en quel temps l'Église a bien voulu l'admettre, remonte jusqu'aux apôtres. Cette proposition sera vraie, surtout si nous ne l'entendons pas des moindres détails et de chacune des paroles du canon, mais de sa substance et des prières qu'il contient. Ainsi la prière pour l'Église, pour les princes, pour les vivants et les défunts, remonte évidemment jusqu'aux apôtres, quoique dans l'origine, le mode, l'ordre et les mots de ces prières n'eussent pas été peut-

être ce qu'ils sont aujourd'hui ; il est très vraisemblable que les premiers successeurs des apôtres y ont apporté les améliorations que les circonstances leur ont fait trouver bonnes.

Enfin ce que dit le concile de Trente que le canon ne contient rien qui ne vienne de Jésus-Christ, des apôtres ou des pontifes, doit sans doute être compris dans ce sens que tout ce qu'il renferme est au moins approuvé et ratifié par l'autorité des pontifes. Il le faut bien, puisque le canon est la règle imposée à l'Église universelle pour l'accomplissement du plus grand et du plus saint des actes du culte qu'il faut rendre à Dieu. Rien n'empêche que quelques prières du canon aient été composées d'abord par d'autres que les papes, par exemple par le Scholastique dont parle S. Grégoire, ou qu'une Église particulière ait ajouté quelque chose par dévotion au canon admis universellement, et que ces additions aient été dans la suite admises par les pontifes romains et étendues à l'Église universelle ; mais ces additions n'ont pu être légitimes et obligatoires pour toute l'Église qu'en vertu de l'acceptation que les papes en ont faite, et de l'obligation qu'ils ont imposée à tous les prêtres de célébrer désormais selon ces rites.

Le concile de Trente dit ensuite que le canon est pur de toute erreur, *ab omni errore purum*, rien qui ne respire la sainteté et la piété, rien qui ne soit propre à élever vers Dieu les âmes de ceux qui offrent le Saint Sacrifice : *Nihil quod non maxime sanctitatem ac pietatem quamdam redoleat, mentesque offerentium in Deum erigat.* Il ne saurait en être autrement puisque l'Église universelle ne peut errer en ce qui concerne la foi et les mœurs, parce qu'elle est sainte et que Dieu l'a établie pour être la colonne et le soutien inébranlable de la vérité : *Ecclesia Dei vivi columna et firmamentum veritatis*, dit l'apôtre S. Paul [1]. Comment l'erreur pourrait-elle se glisser dans le canon qui, dans tous ses détails et toutes ses paroles, est approuvé par l'Église universelle, reçu par elle et mis en usage chaque jour, proclamé véritable et saint par les pontifes et les conciles ?

Cette raison générale doit nous suffire pour le moment. Nous examinerons bientôt plus au long chacune des parties de la messe, et cet examen confirmera la vérité que nous venons d'énoncer à la suite du concile de Trente.

1. *I Tim.*, III, 15.

VI.

OBLIGATION POUR LE PRÊTRE DE DIRE, SANS RIEN AJOUTER NI RIEN RETRANCHER, TOUT CE QUI EST PRESCRIT DANS LE MISSEL

Rien, dans un acte aussi important que la célébration du sacrifice de l'Eucharistie, ne pouvait être laissé à l'initiative, au caprice ou à la dévotion particulière de ceux qui sont chargés de l'accomplir. Aussi les prêtres sont-ils tenus à suivre rigoureusement les rites de la messe, tels qu'ils sont marqués dans le missel. Le saint concile de Trente a défendu aux prêtres, de la manière la plus expresse, l'usage de tout rite, toute cérémonie, toute prière qui n'aurait pas l'approbation de l'Église, et n'entrerait pas dans ses usages [1]. S. Pie V, en publiant le missel romain, pour exécuter la volonté du concile, inscrivit en tête de ce missel l'ordre formel pour tous les prêtres, en vertu de la sainte obéissance, de se conformer en tout, dans la célébration de la messe, à la règle qui y était tracée [2]. L'obligation d'user de ce missel imposée par S. Pie V ne s'étend pas, il est vrai, à ceux qui sont en possession légitime de se servir d'un autre; mais au moins se trouvent-ils obligés de suivre en tout les rites du missel dont ils usent par privilège.

Ce devoir, imposé à tous les prêtres, est grave, comme il ressort des paroles du concile et de celles du saint pontife qui a publié le missel. Il ne peut en être autrement, à cause même de la grandeur et de la sainteté des mystères que ces rites et ces paroles accompagnent. Aussi est-il aisé d'aller jusqu'au péché mortel lorsque, par négligence ou par mépris, on supprime ou l'on change quelque partie relativement importante de ces saints rites [3].

1. Neve ritus alios, aut alias cæremonias et preces, in missarum celebritate adhibeant, præter eas quæ ab Ecclesia probatæ, ac frequenti et laudabili usu receptæ fuerint. (*Concil. Trid.*, sess. XXII, *Decret. de observandis et evitandis in celebratione missæ.*)

2. Mandantes et stricte omnibus et singulis in virtute sanctæ obedientiæ præcipientes, ut missam, juxta ritum, modum, ac normam, quæ per Missale hoc a nobis nunc traditur, decantent et legant. (*Missale rom.*, in principio *Rubric.*)

3. Nihil omittendum in missa : Qui secus faxit, per se mortaliter peccat. Ratio est, tum antiquus Ecclesiæ sensus et praxis; tum authoritas Tridentini, et Pii V; tum rei ipsius nota gravitas.

Dico *per se*, nam ut modo innuimus, semper aliquid excusabit levitas materiæ, sicut etiam leviter culpabilis inadvertentia vel ignorantia, quæ perfecte

Il faut remarquer cependant que mutiler l'ordinaire de la messe, en omettant ou en changeant quelqu'une des prières qui doivent toujours être dites, est un acte beaucoup plus grave que de dire une messe qui ne devrait pas être dite ce jour-là, mais un autre, pourvu, du reste, que l'on suive bien les rites de la messe qu'on célèbre. La raison en est qu'il n'y a pas d'obligation pour le prêtre d'offrir le Saint Sacrifice chaque jour; il n'y a donc pas d'obligation absolue de dire telle messe en particulier; cependant, il en existe une conditionnelle : le prêtre peut ne pas dire la messe, mais s'il la dit, il faut qu'il choisisse celle qui est indiquée par le missel. Ce qui montre que cette obligation n'est pas aussi grave aux yeux de l'Église que la première, c'est le grand nombre des messes votives qu'elle autorise [1], tandis qu'elle ne permet en au-

item excusabit, si perfecte et omnino fuerit inculpabilis. Discurramus per aliqua, unde et alia similia decerni possint.

Omittere illud (*enim*) in verbis consecrationis calicis, putant aliqui mortalem esse culpam; mihi et aliis multis, præciso contemptu, non videtur mortalis, quia in omissione unius particulæ quæ non est de substantia consecrationis, non apparet gravitas. Imo si ex contemptu omittatur, non esse certum, an sit mortale, docet Sotus, siquidem etiam contemptus potest esse veniale ex parvitate materiæ. Audiendum ibidem disputantem de levibus vocum corruptionibus. *Si fieret,* inquit, *ex negligentia quantumvis crassa et supina, corruptio hæc atque aliæ ejusmodi parvæ, non esset nisi veniale, imo quamvis non adhibeatur diligentia proferendi* m *finale in* meum, *vel si forte non proferatur* t, in verbo *est*, nullam profecto *reor culpam incurrit. Deus enim non est tam istarum minutiarum observator.* Hæc Soto in IV, d. 1, q. 1, art. 8.

Omittere unum verbum in canone esse mortale aliqui affirmant; sed certe licet minor omissio sufficiat ad constituendum mortalem in canone propter ejus reverentiam, quam in aliis missæ partibus, tamen omittere unum aut alterum verbum non excedere lineam levitatis, merito communiter censent Doctores. Unde recte Suarez, omittere tempore, verbi gratia, Paschali, quæ interponenda sunt in oratione *Communicantes*, vel in oratione *Hanc igitur*, docet non esse mortale; idemque de omittente aliquem Sanctum ex iis qui in canone ponuntur, docet Fillucius.

Omittere symbolum Apostolicum, quando est dicendum, vel *Gloria*, vel unam alteramve orationem, vel propter paritatem rationis Evangelium ultimum, non est mortale ex levitate materiæ.

Idem erit, si sacerdos solemniter celebrans omitteret legere Evangelium, vel Epistolam, dum diaconus, vel subdiaconus ea cantat; quamvis enim Rubricæ, sive præceptivæ, ut aliqui dicunt, sive directivæ, ut alii putant ordinent, ejusmodi submissam lectionem; talis tamen privatæ lectionis omissio res exigua videtur.

Immo Sanchez probabiliter docet sacerdotem celebrantem cum diacono et subdiacono melius facturum si dum hi cantant Epistolam et Evangelium ipse attente audiat, nec secrete recitet. (Tamburini, *Opusc. de Sacrificio missæ*, lib. II, cap. v, § 2.)

1. In quo est magna differentia inter missam et divinum officium; nam ad

cune circonstance de faire aucun changement dans les rites d'une messe en particulier, et que la légèreté de la matière, unie à l'inadvertance involontaire ou à quelque cause raisonnable, est seule capable de les excuser entièrement à ses yeux [1].

Le prêtre ne doit pas davantage ajouter de sa propre autorité, par dévotion ou autrement, d'autres prières à celles qui sont prescrites par les rites de la sainte Église. Le saint pape Pie V, après les paroles que nous avons déjà citées, le défend rigoureusement [2]. Il ne fait, du reste, que promulguer ainsi de nouveau la même défense que le concile de Trente avait faite avant lui [3]. Plusieurs anciens conciles avaient déjà parlé dans le même sens, en laissant tou-

hoc dicendum tenentur sacerdotes; et ideo mirum non est, quo obligentur sacerdotes singulis diebus illud officium, quod pro unoquoque signatur. In missa vero non est ita. Et hoc confirmat consuetudo; nam sine scrupulo solet hoc fieri, etiam a viris timoratis et doctis. Hoc tamen intelligendum in missis privatis, quæ proprio arbitrio voluntarie dicuntur, nam in missis solemnibus, quæ dicuntur in parochiis, vel ecclesiis conventualibus, major erit obligatio dicendi missam diei, juxta præscriptum diei ordinem, argumento cap. *Quidam*, et cap. *Cum creatura,* de *Celebratione missæ.* Item quando aliquis ob stipendium, vel capellanæ institutionem, vel ob aliam similem causam obligatur ad specialem missam dicendam, debet, si commode potest, præscriptam obligationem implere, quamvis si absque scandalo id omittat, vel missalis ordinem servet, non peccabit; imo si propter solemne festum id faciat, melius faciet. Denique in universum loquendo, optimum consilium est non prætermittere etiam in hoc missalis ordinem absque rationabili causa. (Suarez, III, disp. LXXXIII, sect. 3.)

1. At vero in priori defectu, qui est per omissionem alicujus partis pertinentis ad integrum ritum missæ, semper intercedit aliqua culpa, nisi vel ob inadvertentiam naturalem et involuntariam excusetur, vel materia sit adeo levis, et tam rationabilis causa intercedat, illam omittendi, ut prudenter judicetur ad excusandum sufficiens. Priorem partem probant, quæ in conclusione adducta sunt, consuetudo etiam Ecclesiæ eam confirmat. Ex qua, et ex institutione Ecclesiæ constat, totum missæ officium esse actionem sacram, moraliter unam, miro ac religioso artificio ex variis partibus compositam : ergo eam mutilare, per se loquendo, indecens est et irreligiosum. Est ergo aliqua culpa; mortalis quidem si notabilis pars omittatur, ut v. g. Epistola, Evangelium, vel alia similis, quæ sunt velut membra principalia, ut sic dicam, unius corporis heterogenei; si vero quod omittitur, sit aliquid leve, erit peccatum veniale. (Id., *ibid.*)

2. Mandantes, et stricte omnibus et singulis in virtute sanctæ obedientiæ præcipientes.... ne in missæ celebratione alias cæremonias et preces quam quæ in hoc Missali continentur, addere vel recitare præsumat. (S. Pius V, in Missal. Rubr.)

3. Ne ritus alios aut alias cæremonias et preces in missarum celebratione adhibeant, præter eas, quæ ab Ecclesia probatæ, ac frequente et laudabili usu receptæ fuerint. (*Concil. Trid.*, sess. XXII, in *decreto de observ. et vitand.*)

tefois plus de latitude aux évêques [1]. Mais après les décrets du concile de Trente et l'ordonnance de S. Pie V, il est évident que les évêques eux-mêmes n'ont plus le droit de rien changer à l'ordre établi.

L'addition de quelque prière ou de quelque rite à la messe telle qu'elle est dans le missel, est une faute plus grave dans son espèce que l'omission de quelques paroles ou de quelque cérémonie. C'est qu'en effet, ajouter quelque chose, c'est s'exposer à tomber dans la superstition et l'erreur; c'est aussi usurper le pouvoir de l'Église qui a seule l'autorité nécessaire pour régler les choses du culte selon l'ordre qui convient. Aussi serait-il difficile d'excuser de faute grave quiconque se permettrait une addition de cette sorte, à moins que la matière ne soit tout à fait insignifiante.

Cependant, Suarez fait ici une remarque. Toute cette doctrine s'applique parfaitement aux prières qui se font publiquement. Mais s'il s'agit de quelque prière que le prêtre ferait seul et en secret, il faudrait distinguer. Ou bien le prêtre, en faisant cette prière, a l'intention d'ajouter quelque chose à la messe, ou bien il veut simplement satisfaire pendant un instant sa dévotion comme personne privée, par exemple, faire quelques oraisons jaculatoires, quelques élévations de son âme vers Dieu. Dans le premier cas, sa culpabilité est évidente. Dans le second cas, il ne péchera pas directement contre la prohibition faite par le concile de Trente et par S. Pie V, mais il agira cependant mal et commettra une imprudence sérieuse, en interrompant le ministère sacré pour y mêler des prières qui y sont étrangères.

Il peut arriver quelquefois que, par inadvertance, on oublie quelques mots dans la récitation des prières de la messe, et qu'on se souvienne un peu après de cet oubli. Régulièrement, il n'y a pas à revenir sur ce qui est oublié, et d'ailleurs, on ne doit pas croire facilement à cet oubli pour des paroles qu'on récite chaque jour. Cependant, s'il s'agissait de paroles appartenant à la substance même du sacrifice, par exemple, un ou plusieurs mots de la forme de la consécration, il est certain qu'on devrait suppléer ce qui a été omis. De même pour les prières qui se disent à voix basse,

1. Nemo precibus aliunde adscriptis utatur, nisi prius eas cum instructioribus fratribus contulerit. (*Concil. Carthag. III*, can. 22.)

Hujusmodi preces debent esse a prudentibus tractatæ et in concilio, vel synodo approbatæ. (*Concil. Milevit.*, cap. XII.)

on peut sans inconvénient, et même on doit dire, lorsqu'on s'en aperçoit, ce qui n'a pas été dit en temps voulu, s'il s'agit d'une partie notable. Telle est du moins l'opinion de Suarez. La raison en est qu'il n'y a là aucune difficulté, aucun danger de scandale, et que l'ordre de la messe n'en est pas notablement troublé [1].

VII.

RITES DU SAINT SACRIFICE QUI CONSISTENT DANS DES ACTES

On peut dire que l'oblation du saint sacrifice de la messe change nos églises en un ciel, dit le P. Lebrun [2]. Le divin Agneau y est immolé et adoré comme S. Jean nous le représente au milieu du sanctuaire céleste. Les esprits bienheureux, instruits de ce qui s'opère sur nos autels, viennent y assister avec le tremblement qu'inspire le plus grand respect. S. Chrysostome et d'autres anciens Pères ont constaté ce fait par leur propre expérience, et cette vérité de la présence des anges a toujours été si connue que S. Grégoire le Grand n'a pas fait difficulté de dire : « Quel est le « fidèle qui peut douter qu'à la voix du prêtre, à l'heure même de « l'immolation, le ciel ne s'ouvre, les chœurs des anges n'assis- « tent au mystère de Jésus-Christ, et que les créatures célestes et

1. Si quis paululum in missa procedens advertat se aliquid omisisse, obligaturne id repetere?

Dico cum Suaresio non esse regulariter repetendum, quia id non potest commode fieri, et turbaretur missæ ordo.

Dixi *regulariter;* si enim de substantia sit id quod omissum est, ut aliquid v. g. pertinens ad consecrationem, debere repeti, certum est. Monet tamen Coninck, quando sacerdos est in progressu sacri, nec facile sibi persuadeat aliquid omisisse; in iis enim, quæ sæpe recitamus, difficulter propter cohærentiam verborum, vel parum quid omittatur sine advertentia. Recte : nam experimur non raro difficilius nos recitare posse orationem v. g. Dominicalem omittendo duo vel tria verba in ejus medio, quam integre proferendo.

Dixi iterum regulariter, nam si quis dum secrete orat, certo, post pauca verba, advertat, se aliquid notabile, quamvis accidentale omisisse, puto cum Suaresio non esse inconveniens, immo necessarium, tunc repetere, quia id et commode fieri potest, nec in tali casu notabiliter turbaretur missæ ordo. Quid enim turbationis est, si certo advertens me non dixisse v. g. orationem *Communicantes* dicendam in die Paschatis, paullulum progressus regrediar ad eam recitandam? Nota illud *paullulum*, et illud *certo*, et illud *dum secreto orat*, nam in orationibus publicis valde modicus deberet esse progressus, ut regredi ad supplendum obligaretur sacerdos, quia in publicis facillimum est turbationis et populi admirationis periculum. (TAMBUR., *de Sacrif. missæ,* lib. II, cap. v, § 2.)

2. *Explication littérale,* etc., préface.

« terrestres, visibles et invisibles, ne se réunissent dans ce mo-« ment? »

Nous ne faisons, en effet, dans nos temples, que ce que les saints font continuellement dans le ciel. Nous adorons ici la victime sainte immolée entre les mains des prêtres, et tous les saints adorent cette même victime, l'Agneau sans tache, représenté debout, mais comme égorgé, pour marquer son immolation et sa vie glorieuse. Toutes les prières et tous les mérites des saints s'élèvent ainsi qu'un doux parfum devant le trône de Dieu : ce que S. Jean a exprimé par l'encensoir qu'un ange tient à la main, et par l'autel d'où les prières de tous les saints qui sont ici-bas montent jusqu'à Dieu. L'Église de la terre offre de même au Seigneur l'encens à l'autel, comme un signe des adorations et des prières de tous les saints qui sont ici-bas ou dans la gloire. Tous l'adorent unanimement dans le ciel et sur la terre, parce que nous avons alors sur notre autel ce qui est sur le trône céleste.

Ce qu'il y a d'essentiel dans les cérémonies de la messe nous vient de Jésus-Christ aussi bien que les paroles indispensables à l'acte du sacrifice. Les Apôtres et les hommes apostoliques y ont joint ce qui convenait au temps des persécutions de la part des Juifs et des Gentils ; il aurait été dangereux alors que notre culte ressemblât en quelque chose aux leurs. La liturgie ne fut point fixée du moins en toutes ses parties : elle ne devait prendre extérieurement sa forme définitive que lorsque la religion chrétienne, devenue celle des empereurs, et déployant librement son culte aux yeux de tous, on n'aurait plus à craindre les impressions que faisaient sur les nouveaux chrétiens les rites du judaïsme et de la gentilité. Jusque-là il n'y avait que fort peu d'usages et de cérémonies que l'on dût observer rigoureusement.

Mais dès que l'Église jouit de la paix au commencement du IVe siècle, et que l'on consacra des églises magnifiques où les cérémonies du culte divin purent s'accomplir avec plus de solennité, elles prirent une ampleur et une magnificence en rapport avec leur objet ; les moindres actes concourant immédiatement à l'oblation du Saint Sacrifice furent réglés avec exactitude et déclarés obligatoires.

Ce n'est pas à dire que les cérémonies, les actes extérieurs qui concourent au Saint Sacrifice aient été les mêmes partout à cette époque. Il en fut de ces rites comme des prières. Les liturgies

d'Orient différèrent de celles de l'Église d'Occident en plusieurs points qui n'étaient pas essentiels. Ces différences se maintinrent ou firent place à d'autres dans le cours des siècles; et ce n'est qu'à grand'peine que l'uniformité, pour les cérémonies et pour les prières de la messe, s'est établie à peu près dans l'Église latine, dans la dernière partie du IX[e] siècle.

Nous n'entrerons pas ici dans l'explication de toutes les cérémonies de la messe; il nous suffira pour le moment de nous arrêter à quelques notions générales, à la suite de S. Thomas et de Suarez.

S. Thomas pose en thèse que dans la célébration du mystère de l'Eucharistie, certains rites sont accomplis pour représenter la passion de Jésus-Christ ou la disposition de son corps mystique qui est l'Église ; d'autres ont pour objet d'exciter la dévotion des assistants et de rendre à cet adorable sacrement les témoignages de respect qui lui sont dus [1].

Le Docteur Angélique répond ensuite aux objections que les hérétiques ont faites contre les principales cérémonies du Saint Sacrifice. Nous retrouverons sa doctrine en suivant pas à pas Suarez dans cette question.

Plusieurs cérémonies de la messe ont été instituées uniquement pour rehausser l'éclat du culte et pour entourer nos sacrés mystères d'un plus grand respect. Elles aident à les célébrer avec la modestie, la convenance, la vénération auxquelles ils ont droit. Si de telles cérémonies ne sont pas absolument indispensables, on peut dire, néanmoins, qu'il est très convenable et même moralement nécessaire qu'elles existent. Aussi la sainte Église les a-t-elles instituées, et l'a-t-elle fait avec une souveraine sagesse. C'est ainsi, par exemple, que, d'après le cérémonial romain, le prêtre doit se laver les mains avant de revêtir les ornements sacrés. N'est-il pas tout à fait conforme à la décence qu'il agisse

1. Dicendum quod sicut supra dictum est, in sacramentis dupliciter aliquid significatur, scilicet verbis et factis, ad hoc quod sit perfectior significatio. Significantur autem verbis in celebratione hujus sacramenti, quædam pertinentia ad passionem Christi, quæ repræsentatur in hoc sacramento, vel etiam ad corpus mysticum, quod significatur in hoc sacramento ; et quædam pertinentia ad usum hujus sacramenti, qui debet esse cum devotione et reverentia. Et ideo in celebratione hujus mysterii quædam aguntur ad repræsentandam passionem Christi, vel etiam dispositionem corporis mystici, et quædam aguntur pertinentia ad devotionem et reverentiam hujus sacramenti. (S. THOM., III, q. LXXXIII, art. 5.)

ainsi? Il est dit aussi que le prêtre doit s'avancer vers l'autel les yeux baissés, la démarche grave, le corps droit, avec un maintien modeste, sérieux et digne [1]. Que peut-on demander de plus en rapport avec la grandeur des mystères à l'accomplissement desquels il va prendre une si large part? Il en est de même pour une foule d'autres cérémonies; par exemple, lorsque le prêtre fait sur lui-même le signe de la croix avec la main droite, il doit placer la main gauche sur la poitrine : la seule raison qu'on puisse donner de ce rite est la parfaite convenance de cette manière de se signer. Au contraire, lorsqu'il trace le signe de la croix sur l'hostie et sur le calice, il appuie la main sur l'autel ; le motif de ce changement d'attitude est encore le même : le signe de croix ainsi fait sur les oblations est plus gracieux et en même temps il est plus commode.

D'autres cérémonies ou, si l'on veut, d'autres actes ont été institués pour donner plus d'expression aux paroles qu'ils accompagnent. C'est ainsi que le prêtre se frappe la poitrine en signe de pénitence, lorsqu'il dit : *Mea culpa ;* c'est ainsi qu'il joint les mains lorsqu'il dit : *In unitate Spiritus sancti Deus*, ou bien, *Per Dominum nostrum Jesum Christum*, et qu'il les élève lorsqu'il dit : *Sursum corda ;* c'est ainsi qu'il se tourne vers le peuple pour le saluer ou pour le bénir. On pourrait citer plusieurs autres cérémonies de ce genre qui, si on les considère avec attention, ne semblent pas avoir d'autre raison d'être que de rendre l'accomplissement des rites essentiels facile, modeste et convenable en tout. C'est la mise en pratique de ces paroles de S. Paul : « *Que toutes* « *choses se fassent convenablement et avec ordre : Omnia* « *autem honeste et secundum ordinem fiant* [2]. » Il fallait que l'Église réglât toutes ces cérémonies jusque dans les moindres détails, pour qu'il ne s'y glissât rien qui ne fût en rapport avec la sainteté de ces augustes mystères, ce qui nécessairement et infailliblement serait arrivé, si elle s'en était rapportée à l'initiative de chacun. Elle a jugé que rien n'était petit lorsqu'il s'agissait du sacrifice de nos autels, que tout devait s'accomplir dignement et qu'il lui appartenait de régler toutes choses pour qu'il en fût ainsi. C'était la pensée de S. Cyprien lorsqu'il disait : « Il faut plaire

1. Decenter ad altare procedat, oculis demissis, incessu gravi, erecto corpore, propter modestiam et decentem gravitatem. (*Missal. Rubr.*)
2. *I Cor.*, XIV, 40.

« aux yeux de Dieu, même pour ce qui regarde le corps : *Placen-*
« *dum est divinis oculis, etiam et in habitu corporis.* »

Enfin l'accomplissement de cérémonies identiques par tous les prêtres, dans les moindres détails, a quelque chose qui contribue grandement à rehausser le culte ; cette uniformité fait éclater à tous les yeux l'unité qui règne dans l'Église, et la sollicitude avec laquelle les pasteurs remplissent les devoirs que leurs fonctions sacrées leur imposent, S. Paul tenait à cette uniformité ; on le voit dans ses Épîtres aux Corinthiens par les avis qu'il leur donne sur la manière de se tenir dans leurs saintes assemblées; non content de ces avis, il les avertit qu'il mettra ordre, lorsqu'il ira chez eux, à ce qui n'a pas encore été réglé jusque-là [1].

D'autres cérémonies ont pour objet de rendre à Dieu le culte de latrie qui lui est dû. A cet ordre de rites appartiennent les inclinations de la tête et du corps, les génuflexions et autres actes semblables qui expriment les sentiments de respect profond, de soumission absolue et d'adoration dont l'âme du prêtre est pénétrée. Dieu veut que nous l'adorions non seulement de cœur, mais extérieurement. C'est aussi un besoin de notre nature, et l'on serait en droit de douter si des sentiments qui ne se traduisent pas par des actes existent réellement.

Notre-Seigneur Jésus-Christ nous a donné lui-même l'exemple de ces signes extérieurs de profond respect et d'adoration. Nous lisons dans l'Évangile qu'il priait son Père à genoux. S. Paul recommande l'élévation des mains pendant la prière; il écrit à son disciple Timothée : « *Je veux que les hommes prient en tout lieu,* « *élevant des mains pures, sans colère et sans contention* [2]. » Le Psalmiste disait avant lui : « *Que l'élévation de mes mains soit* « *un sacrifice du soir* [3]. » Nous lisons souvent dans le saint Évangile que Notre-Seigneur Jésus-Christ élevait les yeux au ciel pour adorer ou pour rendre grâces. Au moment de ressusciter Lazare, « *levant les yeux en haut, il dit : Mon Père, je vous rends grâces* « *de ce que vous m'avez écouté* [4]. » Après la dernière Cène et les suprêmes conseils donnés à ses Apôtres, avec une inexprimable

1. Cætera cum venero disponam. (*I Cor.*, XI, 34.)

2. Volo ergo viros orare in omni loco, levantes puras manus sine ira et disceptatione. (*I Tim.*, II, 8.)

3. Elevatio manuum mearum sacrificium vespertinum. (*Ps.* CXL, 2.)

4. Elevatis sursum oculis, dixit : *Pater, gratias ago tibi quoniam audisti me.* (*Joann.*, XI, 41.)

tendresse, Jésus, dit S. Jean, *leva les yeux au ciel et dit : Mon Père, l'heure est venue; glorifiez votre Fils, afin que votre Fils vous glorifie* [1]. Dans l'institution même de la Sainte Eucharistie il éleva aussi les yeux vers le ciel et vers son Père tout-puissant ; l'Évangile ne le dit pas, mais le canon de la messe ne nous le laisse pas ignorer. Si le prêtre doit célébrer la messe, la tête découverte, c'est encore un signe de vénération pour le Seigneur et ses augustes mystères. De plus, Tertullien trouve à ces différents actes une signification mystique. « Nous qui sommes chrétiens, « dit-il, nous prions les regards élevés vers le ciel et les mains éten- « dues, parce que nos mains sont pures ; nous prions la tête décou- « verte, parce que nous n'avons rien qui nous oblige à rougir [2]. »

Quelques-unes de ces cérémonies ont aussi pour but d'honorer les saints ; par exemple on incline la tête lorsqu'on prononce le nom du saint dont on célèbre la fête.

D'autres sont faites pour vénérer les images et les choses sacrées ; on salue la croix, l'autel ; on baise l'autel, la patène.

D'autres sont des signes de respect et d'adoration envers le Très Saint Sacrement lui-même. On fait la génuflexion devant les saintes Espèces consacrées ; on se frappe la poitrine en prononçant ces mots : *Agnus Dei, qui tollis peccata mundi*, et ceux-ci : *Domine, non sum dignus ;* on élève la sainte hostie et le précieux sang aussitôt après la consécration pour que tous les assistants se prosternent et adorent ; on veille avec un soin extrême pour qu'il ne se perde pas la moindre parcelle de l'auguste Sacrement pendant que les rites du sacrifice se poursuivent, et pour éviter tout accident de cette sorte, le prêtre tient serrés l'un contre l'autre les doigts qui ont touché la sainte Hostie, jusqu'à ce qu'il les ait purifiés après la communion. Toutes ces pratiques sont de véritables actes de religion, et l'Église a sagement agi en les instituant. On ne peut pas, à moins d'une mauvaise foi insigne, les considérer comme des superstitions, si on les accomplit avec l'intention que s'est proposée l'Église.

D'autres cérémonies ont été instituées principalement à cause

1. Et sublevatis oculis in cœlum dixit : Pater, venit hora, clarifica Filium tuum ut Filius tuus clarificet te. (*Joann.*, XVII, 1.)

2. Christiani illuc (id est in cœlum) suspicientes manibus expansis, quia innocuis ; capite nudo, quia non erubescimus, precantes sumus. (TERTULL. in *Apolog.*, cap. XXX.)

de la signification qui y est attachée; cela n'empêche pas qu'elles servent à donner plus de beauté au culte ou qu'elles soient des hommages de respect et d'adoration rendus au Seigneur; mais leur symbolisme est la raison principale de leur existence.

Les cérémonies symboliques de la messe ont deux significations, l'une morale et l'autre mystique. La première est commune à toutes les cérémonies dont nous venons de parler en second lieu : car un signe moral n'est autre que celui qui révèle à l'extérieur les bons sentiments dont l'âme est pénétrée. Tout acte extérieur d'adoration ou de respect est un signe de la présence des sentiments intérieurs qui le produisent. Nous n'avons donc rien de particulier à dire ici de la plupart d'entre eux; mais il en est plusieurs qui demandent au moins un mot d'explication. Le premier et le principal de ces actes est l'élévation du pain et du vin, qui doivent être consacrés, en même temps que le prêtre élève les yeux et les mains vers Dieu. Cette cérémonie était d'un usage fréquent dans les anciens sacrifices, comme on peut le voir dans le Livre du Lévitique, principalement au chapitre VIII. Elle est, en effet, très propre à représenter l'oblation que l'homme fait de lui-même à Dieu en union avec la victime qu'il immole. La seconde est l'action de se frapper la poitrine. C'est un signe en quelque sorte naturel de la contrition intérieure. Le publicain dont parle l'Évangile de S. Luc (ch. XVIII) se frappait la poitrine, et nous lisons dans le même Évangile qu'après la mort de Notre-Seigneur, une foule de juifs descendaient du Calvaire et rentraient dans Jérusalem en donnant les mêmes marques de douleur et de regret : *Et toute la multitude de ceux qui assistaient à ce spectacle, et qui voyaient ce qui se passait, s'en retournaient frappant leur poitrine* [1]. En nous frappant la poitrine, dit S. Augustin, « nous « marquons que nous faisons violence à notre cœur pour qu'il se « laisse conduire par le Seigneur [2]. » Ailleurs, il dit encore : « Tous les jours, nous nous frappons la poitrine, et quand nous « approchons de l'autel, tout pontifes que nous sommes, nous le « faisons avec les simples fidèles [3]. »

1. Et omnis turba eorum qui simul aderant ad spectaculum istud, et videbant quæ fiebant, percutientes pectora sua revertebantur. (*Luc.*, XXIII, 48.)

2. Significamus nos cor conterere ut a Domino dirigatur. (S. AUGUST., in *Ps.* CXLVI.)

3. Quotidie tundimus pectora quod nos quoque antistites ad altare assistentes cum omnibus facimus. (ID., serm. CCCLI *de Pœnitentia*, alias L inter homil.)

Une troisième cérémonie est le baiser qui, dans l'office de la messe, a une double signification morale. Il y a les baisers donnés en signe de respect et de vénération, aux ornements sacrés lorsqu'on s'en revêt, à l'autel au commencement et à la fin de la messe, au missel après l'Évangile, à la main du célébrant, par le diacre ou le servant de messe. Mais le baiser a aussi une autre signification ; il est une marque d'affection, de bienveillance et de paix. On le retrouve avec ce symbolisme dans toutes les anciennes liturgies. S. Cyrille en parle dans ses *Catéchèses*. S. Jean Chrysostome dans ses homélies et dans son traité *de la Componction du cœur*, S. Justin, dans sa seconde *Apologie*, S. Denis l'Aréopagite au chapitre III de son traité sur la *Hiérarchie ecclésiastique*. Il est vrai que le saint pape Innocent Ier lui donne, dans sa première *Épître*, une autre signification ; il dit que le baiser donné après les saints mystères signifie que le peuple a consenti à ce qui vient de s'accomplir. Mais cette explication n'enlève rien à la signification généralement adoptée, qui semble tout à la fois la plus naturelle et la plus morale. Depuis que la charité s'est refroidie et que la malice des hommes a grandi, pour éviter tout inconvénient, les fidèles ne se donnent plus le baiser de paix entre eux, mais en certaines circonstances, le prêtre le leur donne par l'intermédiaire d'un instrument approprié représentant quelque sainte image ou symbole pieux.

Nous ne parlerons pas ici de la signification mystique de différentes cérémonies de la messe, nous réservant de traiter ailleurs ce sujet avec plus d'étendue que nous ne pourrions le faire en ce moment. Disons seulement qu'il est extrêmement convenable de leur attribuer ce genre de signification et d'y puiser ainsi une foule de précieux enseignements propres à éclairer la foi et à nourrir la ferveur. Nous ne dirons rien non plus des cérémonies particulières à certains temps ou à certaines circontances; on peut trouver chez les liturgistes les détails qui nous entraîneraient trop loin et qui s'éloignent de notre sujet.

VIII.

OBLIGATION POUR LE PRÊTRE D'ACCOMPLIR TOUTES LES CÉRÉMONIES PRESCRITES PAR L'ÉGLISE

Il en est des rites de la sainte messe qui consistent dans des actes, comme de ceux qui consistent dans des paroles ; tout ce que

nous avons dit des uns peut s'appliquer aux autres; ils sont également obligatoires et pour les mêmes raisons. Il nous suffira donc de donner en quelques mots les principales conclusions qui ressortent des principes que nous avons déjà posés.

Il est certain, en premier lieu, que l'Église exige formellement dans la célébration de la messe l'observation rigoureuse des rites qu'elle a institués, non seulement des rites concernant les paroles à dire, mais aussi ceux qui ont pour objet des actes à accomplir. Le concile de Trente et les rubriques du missel ne font pas de distinction entre ces deux sortes de rites, dans l'obligation qu'ils imposent de les accomplir fidèlement et avec piété. La nécessité de ne pas donner occasion au manque de respect envers l'adorable sacrifice de l'Eucharistie et à la superstition exige qu'il en soit ainsi.

En second lieu, il faut remarquer que le précepte d'accomplir les cérémonies de la messe peut être violé de deux manières, soit en omettant quelque chose qu'il est ordonné de faire, soit en ajoutant des cérémonies étrangères et nouvelles à celles que l'Église a prescrites. Ce précepte n'est pas seulement affirmatif, il est en même temps exclusif, si l'on peut ainsi dire. S. Pie V défend en termes exprès d'ajouter d'autres cérémonies, aussi bien que d'autres prières; le concile de Trente dit de même : « Qu'ils n'ajoutent « pas d'autres rites ni d'autres cérémonies et prières dans la cé« lébration des messes, mais qu'ils s'en tiennent exclusivement à « ce que l'Église a approuvé [1]. » Il défend en particulier d'allumer un certain nombre de cierges en attribuant à ce nombre une efficacité qu'il ne saurait avoir par lui-même et que l'Église ne lui reconnaît pas, et en général, il défend toutes les pratiques superstitieuses [2]. Ajouter quelques cérémonies étrangères à la messe est plus grave en soi que d'en omettre quelqu'une, à cause du danger de tomber dans la superstition, comme nous l'avons dit pour les paroles, et à cause du scandale qui peut en résulter.

En troisième lieu, l'addition de quelque cérémonie aux rites de la sainte messe est un péché qui, de sa nature, est mortel ; cepen-

1. Ne ritus alios, aut alias cæremonias et preces in missarum celebratione adhibeant, præter eas quæ ab Ecclesia probatæ fuerint. (*Concil. Trid.*, sess. XXII, *decretum de Observ.*, etc.)

2. Quarumdam vero missarum, et candelarum certum numerum, qui magis a superstitioso cultu quam a vera religione inventus est, omnino ab Ecclesia removeant. (*Concil. Trid.*, sess. XXII, *decret. de observ.*)

dant l'inadvertance ou la légèreté de la matière peuvent lui enlever de sa gravité et même l'amener à n'être qu'une faute vénielle ou même une imperfection. Si l'on ajoute quelque chose aux rites institués par l'Église, dans l'intention d'user d'un nouveau mode de culte et d'adoration qui n'est pas en usage, ou d'introduire quelque signification mystique qui n'est pas approuvée, on peut dire en général qu'il y a péché mortel. Il y a là un acte de superstition d'autant plus grave qu'il s'accomplit en public et dans l'exercice des fonctions ecclésiastiques les plus sacrées, ce qui est une cause de scandale. Mais si l'on n'a nullement la pensée d'introduire un rite nouveau, si l'on fait simplement par dévotion un acte religieux et bon en lui-même, mais dont la place n'est pas marquée parmi les rites de la messe, on agit avec imprudence et l'on commet une faute vénielle, à moins qu'on ne soit entièrement excusé par l'ignorance où l'on est ; mais certainement il n'y a pas de faute mortelle, parce que la matière est légère. Il en est de même pour les omissions : il n'y aurait péché mortel que si, volontairement et de propos délibéré, on omettait une cérémonie importante par sa signification ou autrement, telle que le mélange d'un peu d'eau avec le vin dans le calice, la fraction de l'hostie, tous les signes de croix qui se font sur les saintes Espèces ou une partie notable d'entre eux.

Mais qu'en serait-il si l'on se trouvait dans l'impossibilité d'accomplir quelqu'une de ces cérémonies, par exemple si l'on omettait le mélange de l'eau au vin, parce que l'eau manquerait ?

Si l'impossibilité d'accomplir la cérémonie ordonnée par l'Église et grave en elle-même, est prévue par le prêtre avant de commencer la messe, il doit s'abstenir de la célébrer, à moins d'une dispense spéciale ou de la crainte fondée de très graves inconvénients qui résulteraient de son abstention. C'est la conduite qu'il doit suivre pour tout ce qui touche de près à la substance du sacrifice, par exemple l'usage du pain azyme, le mélange du vin et de l'eau, l'action de rompre la sainte Hostie ; il en est de même pour les cérémonies dont l'omission serait inévitablement remarquée du public et le scandaliserait. C'est ainsi que l'on ne peut pas célébrer la messe si l'on prévoit qu'il sera impossible d'élever la sainte Hostie après la consécration pour que les fidèles l'adorent, de demeurer debout pendant la célébration. Cependant, comme il s'agit en ces divers cas d'obligations qui sont de droit positif, une

cause légitime pourrait en dispenser, pourvu que tout danger de scandale soit évité. Mais les cérémonies et les rites qui sont essentiels au sacrifice ou qui touchent de si près à sa substance qu'il faut les considérer comme de droit divin, ne peuvent jamais être omis. Si l'on prévoit avant la messe qu'il en est quelqu'un que l'on sera dans l'impossibilité d'accomplir, il faut s'abstenir de la célébrer, quelques raisons que l'on ait d'ailleurs de le faire. Ces omissions touchant à la substance même du sacrifice, auxquelles il n'est jamais permis de s'exposer sciemment, seraient par exemple celle de la consécration d'une des deux espèces sacramentelles, ou de la consommation du corps du Sauveur ou du précieux sang.

Mais si l'empêchement d'accomplir quelqu'un de ces rites n'a pas été prévu et survient inopinément, on peut ordinairement suivre la règle que donne S. Thomas [1]. S'aperçoit-on de l'impossibilité où l'on est après la consécration ? Il faut poursuivre le sacrifice, parce qu'il est commencé, et qu'il ne peut pas demeurer suspendu et incomplet pour un rite accidentel. Mais si la consécration n'est pas encore faite et qu'il s'agisse d'un rite relativement important, on doit n'aller pas plus loin. Le sacrifice n'est pas encore substantiellement commencé et mieux vaut ne pas l'offrir que de le faire en manquant gravement aux cérémonies prescrites par l'Église. Par exemple si, au moment de l'offertoire, le prêtre s'aperçoit que l'eau manque pour mettre dans le calice avec le vin, et qu'il ne puisse attendre que l'on s'en soit procuré, il doit se retirer de l'autel plutôt que d'aller plus loin et de consacrer sans mettre dans le calice les quelques gouttes d'eau que la rubrique exige, car l'obligation de les mettre est regardée comme très grave. S'il s'agissait de quelque chose de moindre importance, il faudrait

1. Ad secundum dicendum quod ubi difficultas occurrit semper est accipiendum illud quod habet minus de periculo. Maxime autem periculosum circa hoc sacramentum est, quod est contra perfectionem sacramenti, quia hoc est immane sacrilegium. Minus autem est illud, quod pertinet ad qualitatem sumentis. Et ideo, si sacerdos post consecrationem incœptam, recordetur se aliquid comedisse, vel bibisse, nihilominus debet perficere sacrificium et sumere sacramentum. Et eadem ratio est, si meminerit se excommunicationi cuicumque se subjacere; debet enim assumere propositum humiliter absolutionem petendi, et sic per invisibilem pontificem Jesum Christum absolutionem consequetur, quantum ad hunc actum, quod peragat divina mysteria. Si vero ante consecrationem alicujus prædictorum sit memor, tutius reputarem, maxime in casu manducationis, et excommunicationis, quod missam incœptam deserat nisi grave scandalum timeretur. (S. Thom., III, q. lxxxiii, art. 6 ad. 2.)

examiner prudemment de quel côté l'inconvénient serait plus grand, ou de se retirer de l'autel sans achever la messe, ou de la continuer sans accomplir ce rite. Que le prêtre, en pareil cas, prenne le parti qui lui semblera le plus convenable devant Dieu, et ce qu'il fera sera bien fait. Mais ce qu'il est surtout nécessaire d'éviter, c'est le scandale, toutes les fois qu'on le peut sans commettre un sacrilège.

IX.

NÉCESSITÉ D'UN SERVANT DE MESSE

Le prêtre à l'autel, représentant de Jésus-Christ et agissant en son nom comme un autre lui-même, est, à proprement parler, le ministre de l'adorable sacrifice de l'Eucharistie. Néanmoins il ne l'offre pas seul, et le peuple fidèle, présent à l'accomplissement de nos adorables mystères, concourt avec le principal ministre à l'oblation de ce Saint Sacrifice. C'est assez que les assistants unissent leur intention à celle du célébrant pour qu'il en soit ainsi. Il n'est pas nécessaire d'invoquer ici l'autorité des Pères, ni de rapporter les textes nombreux qui prouvent que telle fut de tout temps la pensée de l'Église, comme le disent S. Pierre Damien et le grand pape Innocent III ; il suffit de remarquer que chaque fois qu'il célèbre la messe, le prêtre prononce ces paroles en offrant le calice : *Offerimus tibi, Domine, calicem salutaris*, et qu'il adresse aux fidèles présents cette invitation : *Orate, fratres, ut meum ac vestrum sacrificium acceptabile fiat.*

Autrefois, l'assistance tout entière priait avec le prêtre, et nous voyons, dans les anciennes liturgies, les paroles du célébrant suivies de la réponse du peuple. On lit dans la liturgie de S. Jacques : *Postquam sacerdos ingressus est ad altare dicit : pax vobis.* Populus : *Et spiritui tuo.* On y trouve d'un bout à l'autre les réponses du peuple aux paroles du prêtre. La même chose s'observe dans les liturgies de S. Marc et de S. Basile, et dans les *Constitutions apostoliques*, où sont marquées les paroles que le peuple doit répondre à l'évêque à la messe solennelle. S. Justin, martyr, rapporte aussi que pendant la célébration des divins mystères le peuple joignait aux paroles du prêtre des souhaits exprimés par acclamation, et, quelques siècles plus tard, le pape S. Grégoire le Grand défend au prêtre de célébrer la

messe sans quelques assistants qui répondent à ses salutations [1].

Lorsque les messes devinrent plus nombreuses et que la célébration privée du Saint Sacrifice se fut répandue, il aurait été imprudent au prêtre de compter sur les assistants, qui souvent manquaient, pour répondre aux prières. De même il fut impossible d'avoir à chaque messe des diacres et des sous-diacres pour le service de l'autel. Il fallut donc recourir aux clercs d'ordre inférieur, qui servirent la messe et qui répondirent au nom de l'assistance. On vit même des prêtres célébrer la sainte messe sans personne pour répondre ni pour servir. Les Pères d'un concile, tenu à Paris vers la fin du xe siècle, condamnèrent cette pratique abusive et décrétèrent qu'il fallait y renoncer absolument, parce qu'elle était contraire aux usages de l'Église depuis le temps des Apôtres. Plusieurs conciles de la même époque, en particulier ceux de Tolède et de Mayence, firent des règlements semblables.

Primitivement, les servants de messe devaient être au moins deux, et il était exigé qu'ils fussent revêtus de la cléricature ; mais la nécessité obligea peu à peu l'Église à permettre que de simples laïques fussent chargés de ces saintes fonctions. On les confia de préférence à des enfants, dont l'innocence, jointe à la piété, tint lieu, autant que possible, du caractère sacré dont ils n'étaient pas revêtus.

Mais quelle que fût la nécessité, l'Église ne permit jamais aux femmes de servir à l'autel, et les rubriques du missel l'interdisent formellement. C'est la mise en pratique de la parole de S. Paul aux Corinthiens : *Mulieres in ecclesia taceant : Que les femmes gardent le silence dans l'église.* (*I Cor.*, XIV, 34.) Il y avait bien autrefois des diaconesses qui rendaient quelques services en différentes circonstances, dans l'église, mais elles ne franchissaient les marches du sanctuaire et ne remplissaient qu'auprès des personnes de leur sexe des fonctions qu'il eût été moins convenable de confier à des clercs. Si elles répondaient au prêtre, ce n'était qu'avec tout le peuple et au même titre que lui.

Les dignitaires ecclésiastiques et les chanoines célébrant des messes privées, même dans leur propre église, dit Fornici, n'ont

1. Sacerdos missam solus nequaquam celebret ; quia sicut illa celebrari non potest sine salutatione sacerdotis et responsione plebis, ita nimirum nequaquam ab uno debet celebrari ; esse enim debent qui illum circumstent, quos ille salutet, et a quibus ei respondetur. (S. GREGOR. apud FORNICI.)

pas le droit d'exiger qu'un ministre, fût-il prêtre ou dans les ordres sacrés, porte le calice à l'autel et le rapporte à la sacristie, le découvre et le recouvre à l'autel, y mette l'eau et le vin, le prépare et l'essuie, ni qu'il indique les oraisons dans le missel. Car tous ceux qui ne sont pas évêques, fussent-ils protonotaires apostoliques honoraires, abbés ou prélats, même ayant le pouvoir d'officier pontificalement, quand ils célèbrent une messe privée, doivent le faire comme un simple prêtre, sans aucune distinction honorifique. La Congrégation des Rites l'a déclaré plusieurs fois, et notamment par un décret que le souverain pontife a confirmé le 4 juin 1817 (n. 4386, d. 6).

Quoique l'assistance d'un servant soit imposée par les lois ecclésiastiques à tout prêtre qui célèbre la messe, cette assistance ne touchant pas à la substance du sacrifice et n'étant exigée par aucun texte de la Sainte Écriture, n'est pas de droit divin, et le souverain pontife peut en dispenser, comme de toute loi ecclésiastique, pour des motifs qu'il juge suffisants. De même, un cas de nécessité grave peut, de l'avis des théologiens, excuser un prêtre qui célébrerait dans ces conditions. S. Alphonse de Liguori dit qu'il serait permis de le faire pour donner le saint Viatique à un malade, pour ne pas priver toute une population ou le prêtre lui-même, de l'assistance à la messe, un jour de dimanche ou de fête d'obligation; pour achever la célébration d'une messe commencée si le servant venait à manquer lorsqu'elle est déjà avancée.

Le pape Benoît XIV conseillerait à un prêtre qui n'aurait pas de servant, un jour de fête, de s'abstenir de la célébration du Saint Sacrifice, quoiqu'il ne condamne pas celui qui croirait devoir l'offrir pour ne pas manquer au précepte de l'Église qui impose l'assistance à la messe [1].

Ajoutons que dans les cas de nécessité. mieux vaudrait dire la

1. Potest tamen sacerdos etiam sine ministro celebrare, si viaticum opus sit infirmo ministrare, ut docet Sylvius, p. III, quæst. III, art. 3, qui etiam censet sacerdotem cui in die festo non sit copia missæ audiendæ, meliore consilio missam prætermittere quam sine ministro celebrare, quanquam negat illum peccare si sine ministro celebret. In casu tamen gravis necessitatis, boni auctores existimant sacerdotem non male facturum si solus celebrat, sibique respondeat ac ministret, ut si alioquin aut ipse sacerdos, aut alius sit sine viatico, moriturus. Addunt etiam nonnulli, si sit festum solemne, neque sacerdos possit missam audire; sed mallem eo casu dicere illum ab auditione missæ excusari, quam consulere ut solus celebraret, quanquam nec celebrantem damnarem. (BENEDICT. XIV, *De missæ sacrificio,* lib. III, cap. VII, n. 3.)

messe sans aucun ministre, le prêtre se servant et répondant lui-même aux prières, que de permettre à une femme d'approcher de l'autel et de remplir les fonctions de servant. Néanmoins elle pourrait répondre, surtout s'il s'agit d'une personne consacrée à Dieu, en se tenant éloignée de l'autel. Si l'unique servant dont le prêtre puisse disposer pour l'assister à la messe est très inhabile et ne répond pas ou ne le fait que d'une manière imparfaite, la célébration de la messe est néanmoins permise, pour peu qu'elle soit nécessaire, mais le prêtre doit suppléer lui-même autant que possible aux réponses omises ou mal faites [1].

CHAPITRE XIII

CÉRÉMONIES PRÉPARATOIRES ET PREMIÈRE PARTIE DE LA MESSE : DE L'*INTROIBO* A L'INTROIT

I. Le prêtre se rend de la sacristie à l'autel. — II. Aspersion de l'eau bénite et procession qui se faisait généralement autrefois avant la messe principale. — III. Commencement de la messe : l'*Introibo*. — Le *Judica me*. — Le *Confiteor*. — IV. Le prêtre monte à l'autel. — Prières qu'il récite. — Baiser de l'autel. — Encensements aux fêtes solennelles.

I.

LE PRÊTRE SE REND DE LA SACRISTIE A L'AUTEL

Il faut traiter saintement les choses saintes, et le prêtre ne saurait se préparer avec un trop grand soin à la célébration de l'auguste sacrifice de l'Eucharistie. Toute sa conduite, toutes ses actions,

1. Ante omnia notandum est, sacerdotem non debere solum celebrare, sed requiri ministrum masculum, ita ut gravis peccati defectus sit aut *nullum ministrum* haberi, aut feminam ministrare *ad altare*. Permitti tamen potest, ut *alio ministro deficiente*, femina, præsertim sanctimonialis, respondeat e longinquo, atque sacerdos solus sibi in altari omnia subministret; idque sive ex necessitate sive vi consuetudinis ex rationabili causa. (S. Alphonsus, n. 392, Reuter, p. IV, n. 216.) Imo quoniam ratione rei grave peccatum non sit, mulierem sic e longinquo vice ministri fungi, ubique causa ex devotione celebrandi sufficere potest, ut omne peccatum exulet. Cf. *Craisson*, Manuale, n. 3687. — Ad altare autem ministrare feminam nunquam permittitur, sed potius sine ullo ministro, si sit necessitas, sacrum peragi debet.

Cum ministro qui nesciat respondere, celebrare ac minore necessitate licet, quam sine ullo ministro. Dein notant passim scriptores, ne sacerdos sibi scrupulum faciat, si minister male pronuntiet; sed ut tunc, si commode fieri possit, ipse suppleat; si non possit, abstineat ab omni correctione, ne se aliosve turbet. (Lehmkuhl, II, l. I, tr. iv, *De S. S. Eucharistia*, n. 244.)

toute sa vie, en un mot, doit être une préparation éloignée et ininterrompue au Saint Sacrifice ; mais, lorsque l'heure est venue, une préparation spéciale et prochaine devient nécessaire ; il doit disposer son âme par des exercices religieux, par la prière mentale et vocale, et exciter dans son cœur des sentiments de piété. Il doit méditer sur la grandeur du ministère qu'il s'apprête à remplir. Délégué de l'Église ou plutôt du monde tout entier auprès de Dieu, il va traiter avec lui des intérêts les plus graves, et lui rendre l'hommage le plus grand et le plus parfait qu'il puisse attendre de ses créatures : comment ne ferait-il pas tout ce qui est en lui pour s'acquitter dignement de fonctions si sublimes [1] ? Mais ce n'est pas ici le lieu d'insister sur les devoirs du prêtre qui se prépare à la célébration du Saint Sacrifice ; nous n'avons à le considérer que dans l'exercice de son sublime et redoutable ministère.

Revêtu de tous ses ornements qu'il a pris en récitant des prières fixées par les rubriques du missel, le prêtre se couvre de la barrette, et prend de la main gauche, par le nœud, le calice préparé d'avance, en appuyant la main droite étendue sur la bourse, dont l'ouverture doit être tournée vers lui. Il le porte ainsi à la hauteur de la poitrine, en observant de ne rien poser dessus, pas même, autant qu'il est possible, la clef du tabernacle. Ayant fait alors, la tête couverte, l'inclination profonde à la croix de la sacristie, il se rend à l'autel, d'un pas grave, tenant le corps droit et les yeux baissés [2]. S'il le peut commodément, il prend de

1. Sacerdos iturus ad altare, cogitet quantum opus adeat. Cogitet et stupeat se esse legatum Ecclesiæ, imo totius orbis ad Deum, ut cum eo summa negotia tractet, nimirum ut nomine totius creaturæ homagium Deo præstet, ac doxologiam et gratiarum actionem pro omnibus beneficiis a qualibet creatura perceptis ; ut oret et propitiet Deum pro peccatis totius mundi ; ut peccatoribus in infernum ruituris liberationem, veniam et gratiam impetret ; ut omnium afflictorum morbos, tentationes, ærumnas Deo repræsentet opusque poscat ; ut singulis fidelibus Dei gratiam, virtutum augmentum, omniaque bona impetret ; ut pro defunctis exoret et pro tot millenis animabus quæ in purgatorio uruntur, supplicet ; denique ut sit mediator Dei et hominum, ac Christi ipsius personam subeat, iteretque illud idem sacrificium, quod Christus obtulit in cruce, ubi ipse tam victima fuit quam sacerdos. Quis hæc perpendens, non percellatur, non stupeat, non accendatur ? — Ut consuetudinis vilescentis malum evitemus, quotidie excitanda est novitas mentis, attentionis, considerationis, admirationis et stuporis tanti sacramenti (ac sacrificii), perinde ac si primo die fieret, nec unquam antea factum esset. (CORNEL. A LAPIDE, in *Malach.*, I, 11, et in *Zach.*, IX, 17.)

2. Sacerdos omnibus paramentis indutus, accipit manu sinistra calicem, ut supra præparatum, quem portat elevatum ante pectus, bursam manu dextera

l'eau bénite et fait le signe de la croix en entrant dans l'église [1].

Le prêtre doit s'avancer d'un pas grave et modeste, annonçant par tout son maintien combien il est pénétré de la grande action qu'il va faire. Il marche la tête couverte, car demeurer seul couvert dans une assemblée est une marque d'autorité et de prééminence. Revêtu des ornements sacerdotaux et se dirigeant vers l'autel, il est en même temps revêtu de l'autorité de Jésus-Christ, et c'est en son nom qu'il s'avance pour offrir le Saint Sacrifice. Il a donc la prééminence sur toute l'assemblée. Il ne salue personne et ne se découvre, après s'être mis à genoux, que quand il passe devant un autel où le Saint Sacrement est exposé. Il devrait se découvrir encore et s'agenouiller si l'on donnait la sainte communion au moment où il passe ou si l'on était à l'élévation. Il n'est occupé que de Jésus-Christ son Maître, dit le P. Lebrun, et il ne se découvre que quand il le voit.

Aux messes solennelles, le diacre et le sous-diacre se couvrent et se découvrent avec le prêtre qu'ils accompagnent.

Un ministre doit précéder le prêtre qui se rend à l'autel, parce qu'il ne convient pas à sa dignité qu'il marche seul étant revêtu des ornements sacrés. De plus, il a besoin d'un ministre, comme nous l'avons dit, qui réponde à la messe et le serve. Les conciles veulent qu'il y ait au moins une personne avec lui pour représenter le peuple, qui, avec le prêtre, forme l'assemblée des fidèles. La messe est en effet ce qu'on a nommé anciennement la *synaxe*, c'est-à-dire l'assemblée, et il était bien convenable qu'en faisant des prières aussi saintes et aussi efficaces que celles de la messe, on observât ce que Jésus-Christ a marqué en nous promettant sa sainte présence : *Si deux d'entre vous s'unissent ensemble sur la terre, quelque chose qu'ils demandent, elle leur sera accordée par mon Père qui est dans le ciel. Car.... je me trouve au milieu d'eux* [2].

super calicem tenens, et facta reverentia cruci, vel imagini illi quæ in sacristia erit, capite cooperto, accedit ad altare, ministro cum missali et aliis ad celebrandum necessariis (nisi ante fuerint præparata), præcedente, superpelliceo induto. (*Rubr. miss.*, tit. II.)

1. An sacerdos pergens ad celebrandum, et calicem manu sinistra portans, possit ad januam sacristiæ accipere aquam benedictam, eaque se signare? S. CONGREG. respondit : Si commode fieri potest, se signet, sin minus, se abstineat. 27 mart. 1779.

2. Si duo ex vobis consenserint super terram, de omni re quamcumque petierint, fiet illis a Patre meo qui in cœlis est.... Ibi enim sum in medio eorum. (*Matth.*, XVIII, 19, 20.)

Le servant de messe doit être, autant que possible, un clerc revêtu du surplis [1]. Il doit porter le missel et les burettes, si déjà ces objets ne sont pas en place pour la messe. Il serait à souhaiter que l'on portât toujours avec respect devant le prêtre ce saint livre, afin d'inspirer au peuple une plus grande vénération pour les prières de la messe qu'il renferme.

Arrivé à l'autel où il doit célébrer, le prêtre s'arrête au bas des degrés, donne sa barrette au servant, fait une profonde inclination à la croix, ou la génuflexion si le Saint Sacrement est dans le tabernacle; puis il monte à l'autel et place au milieu le calice sur le corporal qu'il déplie. Il se rend ensuite les mains jointes au côté de l'Épître et ouvre le missel, puis revient au milieu de l'autel et descend les mains jointes au bas des marches pour commencer la messe.

« Le prêtre célébrant, remarque un pieux auteur [2], revêtu de ses habits sacerdotaux qui représentent les grâces et les beautés éclatantes de la nature du premier homme en sa création, monte à l'autel. Après y avoir disposé ce qui est nécessaire pour la célébration de la messe, il s'arrête un peu devant le tabernacle, qui est la demeure de Dieu parmi les hommes et le lieu d'où il fait entendre sa voix aux âmes fidèles : *Tabernaculum Dei cum hominibus.* Il élève et unit son esprit et son cœur au souverain Maître, puis comme s'il se reconnaissait indigne d'une telle intimité, tout confus de sa propre bassesse, il descend jusqu'au dernier degré de l'autel.

1. Puisqu'il est aujourd'hui d'usage général de suppléer au défaut de clercs par des enfants de chœur, il est du devoir des prêtres de faire comprendre à ceux-ci l'importance des fonctions saintes que l'Église consent à leur laisser remplir, et de veiller à ce qu'ils s'en acquittent toujours dignement. Il est honteux pour la religion et affligeant pour la foi de voir autour des autels des enfants sans piété et sans modestie exercer les fonctions que l'Église a jugées si élevées, qu'elle confère les saints ordres par la main de ses pontifes à ceux qui sont appelés à les remplir. Ces enfants, qui approchent si près de l'autel, sont la plupart du temps mal tenus. Ils montrent autant de précipitation que d'ignorance. Ils passent une partie des versets; ils en défigurent les paroles; ils anticipent la réponse, au point de finir quelquefois avant que le prêtre ait dit le verset auquel ils doivent répondre. Ils marchent et se tiennent dans l'église d'une manière irrévérencieuse. C'est à un prêtre plein de bonne volonté et de persévérance à remédier par lui-même à tous ces défauts et à former quelques enfants à bien s'acquitter de cette fonction, comme de toutes les autres qui pourraient leur être confiées. (LE VAVASSEUR, *Cérémonial selon le rite romain*, part. II, chap. IX, art. 1.)

2. J. PICHERY, *Raisons des Cérémonies ordinaires de la messe.*

« Cette cérémonie nous rappelle que l'homme uni avec Dieu dans l'innocence et la justice dont il jouissait dans le paradis terrestre que l'autel représente, perdit bientôt, hélas! ce bonheur suprême. De l'état d'intégrité et de droiture dans lequel il avait été créé, il se précipita avec toute sa postérité dans la corruption et le péché. Que serions-nous devenus si Dieu, offensé par nos crimes, nous avait délaissés et abandonnés à notre malheureux sort? Où peut aller la créature repoussée par son créateur? Qui protégera ceux que Dieu lui-même juge indignes de sa protection ? »

Le prêtre descend donc de l'autel, comme Adam est sorti du paradis terrestre ; mais il ne s'en éloigne pas. Il sait que Dieu, dans son infinie miséricorde, nous a donné les moyens d'apaiser sa colère et de mériter de nouveau son amour. Le Fils de Dieu lui-même s'est immolé pour nous sur la croix afin d'effacer nos fautes, et il veut s'immoler de nouveau sur nos autels, pour nous appliquer les mérites de son premier sacrifice. Le prêtre est venu afin de prêter son ministère à cette immolation mystique; il remontera donc à l'autel et sacrifiera la divine victime, mais seulement après s'y être préparé par une humble prière et par la confession de ses fautes.

II.

ASPERSION DE L'EAU BÉNITE AVANT LA MESSE PAROISSIALE ET PROCESSION QUI SE FAISAIT GÉNÉRALEMENT AUTREFOIS

Il ne convient pas seulement, il est nécessaire que le peuple fidèle soit digne d'assister aux mystères sacrés qui vont s'accomplir à l'autel. Pour le lui rappeler et pour l'aider aussi dans sa préparation, l'Église a institué une cérémonie qui précède la messe paroissiale du dimanche. C'est l'aspersion de l'eau bénite, dont il convient de parler ici, quoiqu'elle ne soit pas, à proprement parler, une partie de la messe.

Pour connaître l'utilité de l'aspersion de l'eau bénite, il faut savoir la signification des exorcismes et des bénédictions qui se font sur le sel et sur l'eau, et le sens des prières qui accompagnent l'aspersion [1].

Le prêtre prend du sel et de l'eau, exorcise l'un et l'autre, les

1. Voir Lebrun, *Explication des prières de la messe, etc.*, t. I, que nous reproduisons en l'abrégeant et en le complétant.

mêle ensemble et les bénit en faisant des signes de croix et des prières.

L'Église se propose de purifier les hommes et de les préserver de tout ce qui peut les souiller ou leur nuire ; et elle joint pour ce sujet à ses prières les signes les plus propres à marquer quelle est sa fin. Le propre de l'eau est de laver ; le propre du sel, c'est de préserver de la corruption. L'eau et le sel mêlés, bénits et répandus sur le peuple, sont donc un symbole très convenable pour marquer le désir qu'elle a de les purifier et de les préserver de toute contagion. Le prophète Élisée jeta du sel dans les eaux de Jéricho pour les rendre saines et utiles à la terre, et il dit en même temps de la part de Dieu que ces eaux ne causeraient plus la mort ni la stérilité [1] : l'Église invoque aussi la puissance divine sur le sel, afin qu'il préserve les hommes de tout ce qui peut nuire à leur salut.

Le prêtre exorcise le sel et l'eau. Exorciser est un mot tiré du grec, qui signifie conjurer et commander. C'est un terme qui ne convient qu'à ceux qui parlent avec autorité. Le Grand Prêtre s'en servait pour obliger Jésus-Christ à lui dire s'il était le Fils de Dieu, et l'Église s'en sert pour conjurer les malins esprits et toutes les choses dont ils peuvent abuser. Elle sait que les hommes, par leurs dérèglements, avaient soumis au démon les créatures qui ne devaient servir qu'à la gloire de Dieu : ce qui fait dire à S. Paul que *toutes les créatures sont assujetties à la vanité malgré elles ; Vanitati enim creatura subjecta est non volens.* (*Rom.*, VIII, 20.) Mais elle sait aussi que *toutes choses sont rétablies et renouvelées par Jésus-Christ dans le ciel et sur la terre : Instaurare omnia in Christo, quæ in cœlis, et quæ in terra sunt* (*Ephes.*, I, 10) ; et que *tout est sanctifié par la parole de Dieu et par la prière : Sanctificatur enim per verbum Dei et orationem.* (*I Tim.*, IV, 5.) C'est pour cela qu'elle exorcise et qu'elle bénit plusieurs créatures. Elle exorcise le sel et l'eau, c'est-à-dire, elle leur commande, de la part de Dieu, et par le mérite de Jésus-Christ, de ne pas nuire aux hommes et de devenir, au contraire, utiles à leur salut.

1. Dixerunt quoque viri civitatis ad Elisæum : Ecce habitatio civitatis hujus optima est, sicut tu ipse, domine, perspicis ; sed aquæ pessimæ sunt et terra sterilis. At ille ait : Afferte mihi vas novum, et mittite in illud sal. Quod cum attulissent, egressus ad fontem aquarum, misit in illum sal, et ait : Hæc dicit Dominus : Sanavi aquas has, et non erit ultra in eis mors, neque sterilitas. Sanatæ sunt ergo aquæ usque in diem hanc, juxta verbum Elisæi quod locutus est. (*IV Reg.*, II, 20-22.)

Les premiers chrétiens étaient vivement persuadés du pouvoir que Dieu avait laissé au démon sur les créatures, et de la nécessité de lui ôter ce pouvoir, par l'autorité de Jésus-Christ ; c'est pourquoi ils faisaient des signes de croix sur toutes les choses dont ils se servaient. L'Église a fait plus solennellement des exorcismes et des bénédictions sur les créatures qui doivent servir à de saints usages et surtout à chasser le démon. De là viennent les exorcismes de l'eau qu'on bénit pour le Baptême, pour la dédicace des églises, et pour l'aspersion du peuple. Ils ont presque tous été conçus dans les mêmes termes et ils doivent être regardés comme provenant de la plus haute antiquité. Tertullien fait allusion à ces exorcismes et à ces bénédictions quand il dit que *les eaux sont sanctifiées par l'invocation de Dieu* (*De Bapt.*, IV) ; S. Cyprien dit plus expressément qu'il faut que l'eau *soit purifiée et sanctifiée par le prêtre* (*Epist.* LXX), et S. Ambroise parle en détail de l'exorcisme, de l'invocation et des signes de croix (*De iis qui initiantur*, c. V) ; S. Augustin les suppose souvent en parlant du Baptême et du signe de la croix (lib. VIII *de Bapt.*, et *Tract. XVIII in Joann.*) ; S. Basile compte ces bénédictions au nombre des traditions apostoliques. (*De Spiritu Sancto*, c. XXVII.)

Le prêtre met le sel dans l'eau en disant : « Que le mélange du « sel et de l'eau soit fait au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit [1]. » En prononçant ces paroles il fait des signes de croix pour marquer qu'il attend l'effet de la bénédiction, non pas de ses propres mérites, mais de la toute-puissance de la Sainte Trinité, par les mérites de Notre-Seigneur Jésus-Christ mort pour nous sur la croix.

Les prières qui suivent les exorcismes nous apprennent quels sont les effets que l'on doit en attendre.

Après l'exorcisme du sel, le prêtre dit à Dieu : « Que ce sel « serve à ceux qui le prendront, pour le salut de leur âme et de « leur corps ; et que tout ce qui en sera touché ou aspergé soit « préservé de toute impureté et de toute attaque des esprits de « malice. »

Après l'exorcisme de l'eau, il dit :

« Répandez la vertu de votre bénédiction sur cet élément qui « est préparé pour diverses purifications, afin que votre créature

1. Voir les textes latins de ces prières dans le Rituel ou dans le Missel.

« servant à vos mystères reçoive l'effet de votre grâce divine, pour « chasser les démons et les maladies; que tout ce qui sera aspergé « de cette eau dans les maisons ou dans les autres lieux des fidèles « soit préservé de toute impureté et de tous maux ; que cette eau « éloigne tout souffle pestilentiel, tout air corrompu ; qu'elle écarte « les pièges de l'ennemi caché, et tout ce qu'il pourrait y avoir de « nuisible à la santé ou au repos de ceux qui y habitent ; et qu'enfin « cette santé que nous demandons par l'invocation de votre saint « nom nous soit conservée contre toutes sortes d'attaques. »

Le prêtre réunit ensuite toutes ces demandes dans une dernière oraison.

Nous voyons dans ces diverses prières qu'on a lieu d'attendre quatre effets de l'eau bénite.

Le premier est de chasser le démon des endroits qu'il a pu infester, et de faire cesser les maux qu'il a causés.

Le second est de l'éloigner de nous, des lieux que nous habitons et de ce qui sert à notre usage.

Le troisième, de servir à guérir nos maladies.

Le quatrième enfin, de nous attirer en toute occasion la présence et le secours du Saint-Esprit pour le bien de notre âme et de notre corps.

Les théologiens disent communément que l'eau bénite a la vertu d'effacer les péchés véniels. L'Église, à la vérité, ne parle pas distinctement de cet effet dans ses prières. Mais on a lieu de l'inférer de ce qu'elle demande en général la présence et le secours de Dieu; car cette présence et ce secours doivent nous faire espérer un préservatif contre toutes sortes de péchés, et un moyen d'effacer les véniels en faisant naître la douleur de les avoir commis.

Tous ces effets ne sont pas promis infailliblement comme ceux que les sacrements produisent; mais on sait qu'il y a divers moyens d'attirer les grâces, et que Dieu les attache principalement aux prières de l'Église.

Lorsque l'eau a été ainsi bénite soit dans la sacristie soit dans l'église, on asperge l'autel et les assistants. Cette cérémonie rappelle au peuple la pureté et l'innocence dont il a été revêtu au jour du baptême, en même temps qu'elle figure les larmes du repentir et de la pénitence qui ont la vertu d'effacer les souillures du péché et qui renouvellent en nous l'Esprit saint.

Avant d'asperger le peuple, le prêtre asperge trois fois l'au-

tel, car l'autel figure le Sauveur qui est notre chef, notre vie et notre sanctification. Il le fait en même temps pour en éloigner l'esprit de ténèbres, qui, selon le sentiment des plus anciens docteurs de l'Église, vient quelquefois troubler l'esprit des prêtres et des ministres de l'autel jusque dans le sanctuaire.

Le prêtre se donne de l'eau bénite, et il en donne ensuite aux assistants, afin de participer avec eux à toutes les grâces que l'Église a demandées dans les prières de la bénédiction de l'eau.

En aspergeant, il récite à voix basse le psaume *Miserere*, parce que, pour obtenir ces grâces, il faut entrer dans les sentiments de pénitence exprimés dans ce psaume. Ces bienfaits ne nous sont pas dus. Les péchés nous en rendent indignes, et nous ne pouvons rien espérer que par la miséricorde de Dieu.

Nous croyons devoir rappeler ici, avec le docteur J. Kreuzer [1], que les psaumes remplissent une grande partie du service divin; que l'Église primitive a toujours considéré le livre des Psaumes comme le livre des livres, comme un évangile préparatoire, pour ainsi dire, et qu'elle en a reconnu l'importance et l'utilité pour toutes les conditions, pour tous les temps et pour tous les lieux. Elle a même voulu que les femmes, et surtout les femmes consacrées au Seigneur, fussent familiarisées avec la connaissance des psaumes.

On prend pour antienne le verset du psaume qui est le plus en rapport avec la cérémonie de l'aspersion. Le chœur chante seulement le premier verset du *Miserere* avec cette antienne devant et après: *Asperges me Domine hyssopo, etc.* « Seigneur, vous m'arro-
« serez avec l'hysope, et je serai purifié; vous me laverez, et je
« deviendrai plus blanc que la neige. »

Les feuilles de l'hysope dont parle l'Écriture sont pressées et touffues; elles sont propres à retenir les gouttes d'eau pour asperger. Sa propriété, qui est de purifier et de dessécher les mauvaises humeurs, fait d'elle un signe très convenable de la purification du corps et de l'âme. L'aspersion du sang de l'agneau pascal sur le haut des portes, dont parle l'Exode (XII, 22) et que rappelle S. Paul (*Hebr.*, XI, 28) fut faite avec l'hysope. Celle du sang et des cendres de la vache rousse (*Num.*, XIX), aussi bien que celle qui purifiait

1. *Le saint sacrifice de la messe exposé historiquement.*

de la lèpre (*Lev.*, XIV), se faisaient de même. C'est à toutes ces sortes d'aspersions et de purifications que le verset *Asperges* fait allusion. Mais le Prophète-Roi et l'Église ont eu bien plus en vue l'aspersion du sang de Jésus-Christ, dont les aspersions de la Loi n'étaient que des figures.

Au temps pascal, c'est-à-dire depuis Pâques jusqu'à la Trinité, on dit ces paroles tirées du chapitre XLVII d'Ézéchiel : « *J'ai vu* « *l'eau sortir du côté droit du temple, alleluia; et tous ceux qui* « *ont eu de cette eau ont été sauvés, et ils diront : Alleluia,* « *alleluia, alleluia. Vidi aquam egredientem, etc.* » Elles sont très propres à remettre en mémoire l'efficacité des eaux salutaires du Baptême, dont l'Église est tout occupée à cette époque de l'année liturgique.

Enfin le prêtre dit une oraison dans laquelle il supplie le Dieu tout-puissant d'envoyer son saint Ange pour garder, protéger, visiter et défendre tous ceux qui sont rassemblés dans le lieu saint. Cette oraison est très ancienne ; on la retrouve dans le sacramentaire de S. Gélase, pour les bénédictions des maisons particulières. S. Grégoire la donne aussi avec la même destination ; mais vers l'an 1200 elle était déjà employée comme on le fait aujourd'hui, pour la conclusion de l'aspersion de l'eau bénite.

Autrefois, l'aspersion de l'eau bénite était généralement suivie d'une *procession.*

Le mot *procession* vient du latin *procedere*, qui signifie aller ; et l'on entend ici par *procession* une cérémonie ecclésiastique que le peuple fait à la suite du clergé, soit en partant d'un lieu saint pour y retourner, soit en faisant le tour d'une église, au dedans ou au dehors, soit en allant visiter quelque église, et toujours en chantant les louanges de Dieu.

Les processions étaient en usage chez les païens et chez les juifs. On prétend qu'elles furent introduites dans l'Église sous le règne du grand Constantin, et S. Ambroise en fait mention.

Quoi qu'il en soit, voici, selon Mgr André [1], les raisons qui ont donné lieu aux processions. 1° Dès que la paix fut rendue à l'Église, on allait chercher en cérémonie les reliques des saints martyrs, au lieu où elles avaient été cachées pendant la persécution, et on les apportait comme en triomphe à l'église, en chantant des hymnes

1. *Dictionnaire de droit canonique*, t. III, p. 278.

et des cantiques. 2° Dans les calamités publiques, il se faisait des prières extraordinaires; on allait en pèlerinage prier au tombeau des martyrs et des confesseurs, et aux autres lieux où Dieu avait donné des marques particulières de sa protection et de sa présence; on y allait en procession, en chantant des psaumes, et on en revenait de même. 3° Pendant longtemps, dans les villes mêmes où il y avait plusieurs églises, il n'y eut le dimanche qu'une seule messe, qui était ordinairement célébrée par l'évêque; alors le clergé s'assemblait dans une église pour aller processionnellement dans une autre. 4° Chaque fois que l'évêque officiait, tous les prêtres qui devaient l'assister et tout le clergé allaient le prendre à sa maison et le conduisaient en procession à l'église.

Le P. Lebrun ajoute que vers le commencement du IXe siècle les *Capitulaires* de Charlemagne et de Louis le Pieux ordonnèrent que tous les prêtres, c'est-à-dire les curés, feraient chaque dimanche une procession autour de leur église, en portant de l'eau bénite. Hérard, archevêque de Tours, prescrivit la même chose dans ses capitulaires en 858. Les églises cathédrales et collégiales furent sans doute les premières à pratiquer cet usage, qui fut presque dans les mêmes temps observé dans les monastères. Il est marqué dans un ancien Ordinaire des Bénédictins, auquel le P. Mabillon donne neuf cents ans d'antiquité, que le dimanche de Pâques, on allait porter de l'eau bénite par tout le monastère en chantant. Les coutumes de Cluny et de plusieurs abbayes marquent en détail tous les lieux qu'on allait asperger chaque dimanche.

Mais dès le Xe siècle, en quelques églises, on jugea à propos de députer seulement un prêtre avec quelques clercs précédés de la croix, pour aller faire l'aspersion à l'évêché et au cloître des Frères, c'est-à-dire des chanoines. Ainsi, la procession s'est arrêtée à l'entrée du cloître, ou même dans l'église, et on a oublié insensiblement pour quel sujet on la faisait.

Il reste peu de vestiges aujourd'hui de ces processions qui suivaient l'aspersion de l'eau bénite ou qui se confondaient avec elle, les jours de dimanche et de fêtes solennelles. Tout au plus pourrait-on y rattacher le trajet solennel de la sacristie à l'autel que fait l'évêque quelquefois, lorsqu'il officie pontificalement. Autrefois, dans la plupart des églises cathédrales de France, cette procession, aux jours solennels, était tout à fait majestueuse; et de nos jours encore elle a conservé dans plusieurs quelque chose de cette ma-

jesté. Les auteurs qui ont écrit depuis le IX[e] siècle jusqu'à la fin du XIII[e], ont regardé le célébrant précédé des diacres, des sous-diacres et des autres ministres, comme Jésus-Christ entrant dans le monde précédé par les prophètes, et même par les apôtres dans ses missions, tandis que ce que l'on chantait au chœur exprimait les désirs des peuples qui attendaient le Messie.

A partir du XIV[e] siècle, cette entrée solennelle ne s'est plus faite régulièrement, et les évêques se sont revêtus indifféremment des ornements sacrés pour célébrer la messe, dans la sacristie ou dans le sanctuaire. Les prêtres doivent toujours le faire dans la sacristie, à moins qu'il n'en existe pas.

Mais si ces entrées solennelles ne sont plus qu'un souvenir dont on retrouve à peine quelques traces, nous ne devons pas oublier la vérité qu'elles rappelaient si vivement. Nous sommes des voyageurs sur la terre. Le ciel est notre patrie, Jésus-Christ nous y a précédés, et nous avons besoin de lui pour y arriver. Il est la voie, la vérité et la vie : la voie par où l'on marche, la vérité où l'on tend, et la vie où l'on demeure éternellement.

III.

COMMENCEMENT DE LA MESSE. — LE SIGNE DE LA CROIX. — L'*INTROIBO*. — LE *JUDICA ME*. — LE *CONFITEOR*.

Le prêtre revêtu des ornements sacrés s'est rendu au pied de l'autel. Il va commencer la messe ; mais le sacrifice de l'Eucharistie est si grand, si auguste ; la victime offerte est si sainte et si pure que, malgré sa préparation antérieure, il reconnaît que ce n'est pas assez et qu'il a besoin d'un secours tout particulier de Dieu. Il se tourne vers l'autel qui représente Jésus-Christ, fait une génuflexion si le Saint Sacrement est dans le tabernacle, ou une inclination profonde à la croix, puis il se tient debout, la tête découverte, les mains jointes, les yeux abaissés vers la terre, pour témoigner par cette attitude pénitente son véritable repentir de ses fautes et sa soumission à la volonté de Dieu. Puis, mettant toute sa confiance dans les mérites de Jésus-Christ mort sur la croix pour la réconciliation des pécheurs avec le Père céleste, il commence la messe par le signe de la croix [1].

1. Les prières préparatoires qui se font aujourd'hui au bas de l'autel ont souvent été faites en quelque autre endroit un peu éloigné, parce qu'elles ne

Le signe de croix que fait le prêtre rappelle aux assistants le mystère de Jésus-Christ crucifié, dont la messe représente la mort et renouvelle le sacrifice d'une manière non sanglante. Au signe sacré dont il se munit, le prêtre joint l'invocation des trois Personnes de la Sainte Trinité, que l'Église regarde comme le principal objet et le fondement de sa foi. Le prêtre et le peuple chrétien ont été consacrés par le baptême aux trois Personnes divines. Au Père qui les a adoptés pour ses enfants ; au Fils en qui ils ont été adoptés ; au Saint-Esprit par qui ils ont été adoptés en recevant une nouvelle naissance. Et cette adoption donne droit aux fidèles d'approcher des saints mystères et d'offrir avec le prêtre le Saint Sacrifice au nom des trois divines Personnes. Tertullien nous apprend que, déjà de son temps, les chrétiens commençaient toutes leurs actions, grandes ou petites, par le signe de la croix. Il ne faut donc pas s'étonner si l'on commence la messe, l'acte le plus solennel et le plus sacré de notre culte, par ce signe, accompagné des dernières paroles que le Sauveur nous enseigna lui-même, lorsqu'il remonta vers son Père et qu'il donna à ses Apôtres la mission et le droit d'instruire tous les peuples : *Docete omnes*

sont qu'une préparation pour y aller. On les marquait autrefois rarement dans les missels, et l'on n'en trouve rien dans les premiers Ordres romains. Les six anciens Ordres que le P. Mabillon a fait imprimer, nous apprennent seulement que l'évêque, après s'être habillé dans la sacristie, allait d'abord au haut du chœur avec tous ses officiers, qu'il s'y inclinait, faisait le signe de la croix sur le front, donnait la paix à ses officiers, et se tenait quelque peu en prière, jusqu'à ce qu'il fît signe au chantre de dire le *Gloria Patri*. Alors il s'avançait jusqu'aux degrés et demandait pardon de ses péchés. Les officiers, à la réserve des acolytes et des thuriféraires, se tenaient à genoux et en prière avec lui; et il continuait de prier jusqu'à la répétition du verset de l'Introït.

Tous ces anciens Ordres ne détaillent point les prières de la préparation. On ne les trouve point par écrit dans l'Église latine avant le IXe siècle, parce qu'on les laissait faire aux évêques et aux prêtres, selon leur dévotion, soit seuls et en silence, soit avec les ministres. Les conciles ni les papes n'ont pas prescrit la forme ni les termes de ces prières, non plus que la place où il fallait les faire. Les uns les ont faites dans une chapelle particulière, comme à Tours, au tombeau de saint Martin ; les autres au chœur, comme à Laon et à Chartres, ou à l'entrée du sanctuaire, loin de l'autel, comme à Soissons et à Châlons-sur-Marne; d'autres au côté gauche de l'autel en entrant, c'est-à-dire au côté de l'Évangile; d'autres enfin à la sacristie comme à Reims. Dans l'ordre des frères Prêcheurs, le prêtre, sans dire *Introibo*, étant au bas de l'autel, vis-à-vis du milieu, commençait par ce verset du psaume CV : *Confitemini Domino quoniam bonus :* « Confessez que le Seigneur est bon, » ou plutôt : « Con-« fessez-vous au Seigneur, parce qu'il est bon; » ou bien encore : « Louez le « Seigneur de ce qu'il est bon. » (Voir LEBRUN, t. I, p. 88.)

gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti. (*Matth.*, XXVIII, 19.)

Immédiatement après le signe de la croix, le prêtre dit l'antienne [1] : *Introibo ad altare Dei*, que le servant achève en répondant : *Ad Deum qui lætificat juventutem meam;* c'est-à-dire : *Je m'approcherai de l'autel de Dieu, du Dieu qui réjouit ma jeunesse.* C'est un verset tiré du psaume *Judica me*, dont la récitation doit suivre. Il sert à l'annoncer et il en est la conclusion. Platina assure que le pape S. Célestin Ier, qui occupa le siège de S. Pierre dans la première moitié du ve siècle (422-432), ordonna la récitation de ce verset avant le psaume. Avant lui, d'après S. Ambroise, le peuple prononçait ces mêmes paroles lorsqu'il allait à la communion et qu'il s'approchait de l'autel pour la recevoir [2]. Il les met aussi sur les lèvres du prêtre qui se prépare à l'oblation du Saint Sacrifice [3]. S. Grégoire de Nazianze, encore plus ancien que S. Ambroise, fait assez voir l'usage du même verset, lorsque, parlant des persécutions dont il était l'objet de la part de Maxime, il dit qu'il espère trouver sa consolation au saint autel, à l'exemple de David, en disant comme lui : *Je m'approcherai de l'autel de Dieu, du Dieu qui réjouit ma jeunesse.* On voit combien l'usage de ces paroles du Roi-Prophète est ancien dans la pratique de l'Église.

Les paroles que prononce le prêtre : *Je m'approcherai de l'autel de Dieu : Introibo ad altare Dei*, font connaître son ardent désir et sa résolution d'offrir à Dieu la sainte victime. Le peuple fidèle, ou le servant qui parle en son nom, unit son intention et ses désirs à ceux du prêtre, dont il complète la pensée en répondant : *Ad Deum qui lætificat juventutem meam.* Comme s'il disait : Oui, ô ministre du Seigneur, approchez de l'autel de Dieu, de ce Dieu qui réjouit ma jeunesse et la vôtre, et moi j'en appro-

1. Le mot *antienne* vient du mot grec *antiphona*, qui signifie un chant réciproque et alternatif. Il est certain que, du moins depuis le IVe siècle, on conserve dans l'Église grecque et latine la coutume de chanter alternativement les psaumes. On a pris ordinairement du psaume même un verset, le plus convenable au sujet que l'on se propose, pour le faire dire au commencement et à la fin, ou même pour le faire répéter plusieurs fois par un chœur, à mesure que le second chœur chante ou récite les autres versets.

2. Plebs ad Christi contendit altare dicens : Et introibo, etc. (S. AMBROS., *Lib. de his qui initiantur*, cap. VIII.)

3. Venies desiderans ad altare Dei ut accipias sacramentum. Dicet anima tua : Et introibo ad altare Dei. (ID., lib. IV, *de Sacramentis*, cap. II.)

cherai aussi avec vous et par vous. Je m'approcherai de celui qui remplit mon âme de joie et lui redonne la jeunesse de la grâce, en lui ôtant la vieillesse du péché [1].

C'est dans ces dispositions que commence la récitation du psaume XLII.

Ce psaume a été composé par David lorsque, persécuté par Saül et obligé de vivre dans l'exil, loin de la maison du Seigneur, il se consolait par l'espérance de revenir un jour se présenter devant l'autel et y offrir ses sacrifices. Nous sommes exilés du ciel, qui est notre patrie, et, comme David, nous devons prendre courage et espérer d'y arriver un jour. L'autel est la figure du ciel, il faut s'en approcher avec confiance et avec une sainte joie.

Les interprètes de la Sainte Écriture ont remarqué que le psaume *Judica me* n'a point de titre comme les autres. Ils en ont conclu qu'on pouvait le regarder moins comme un psaume entier que comme la suite de celui qui le précède et qui exprime les désirs ardents de posséder Dieu dont David était consumé : *Quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum.... Comme le cerf soupire après les sources des eaux, ainsi mon âme soupire après vous, ô mon Dieu. Mon âme a eu soif du Dieu fort, vivant : quand viendrai-je et paraîtrai-je devant la face de Dieu ?*

C'est dans cette sainte disposition que le prêtre et le peuple récitent ensuite alternativement le psaume XLII [2]. Ensemble ils prient Dieu de ne pas les traiter selon la rigueur de ses jugements, comme des rebelles et des perfides, mais selon sa bonté ordinaire et paternelle, comme des enfants religieux et pleins de respect,

1. Deposuisti peccatorum senectutem, sumpsisti gratiæ juventutem. Hoc præstiterunt sacramenta cœlestia. (ID., *ibid.*)

Expoliantes veterem hominem, cum actibus suis, induentes novum. (*Coloss.*, III, 9.)

2. Judica me Deus et discerne causam meam de gente non sancta, ab homine iniquo et doloso erue me.

Quia tu es Deus fortitudo mea : quare me repulisti, et quare tristis incedo dum affligit me inimicus ?

Emitte lucem tuam et veritatem tuam : ipsa me deduxerunt et adduxerunt in montem sanctum tuum, et in tabernacula tua.

Et introibo ad altare Dei, ad Deum qui lætificat juventutem meam.

Confitebor tibi in cithara Deus, Deus meus : quare tristis es, anima mea, et quare conturbas me ?

Spera in Deo quoniam adhuc confitebor illi, salutare vultus mei et Deus meus. (*Ps.* XLII.)

qui se jettent entre ses bras avec une humble confiance. Ils le supplient de les prendre sous sa divine protection, de les défendre contre leurs ennemis visibles et invisibles, puisqu'ils ont recours à lui seul, comme à leur asile véritable. Ils le conjurent de les délivrer de l'iniquité des méchants et de les garantir des ruses du démon, qui se sert d'eux pour tendre des pièges aux enfants de Dieu, les éloigner de la voie étroite où ils marchent, les pousser dans le crime par le relâchement et leur faire perdre ainsi la grâce divine.

Dieu est toute leur force et toute leur lumière : ils s'adressent à lui pour en être éclairés et fortifiés. *Faites luire*, lui disent-ils, *votre lumière et votre vérité. Ce sont elles qui m'ont conduit et qui m'ont introduit sur votre montagne sainte et dans vos tabernacles.* Ils s'en approchent avec une vénération profonde pour y participer à la sainte victime qui renouvellera leur jeunesse.

Le prêtre et le peuple s'encouragent réciproquement. Leur crainte est grande sans doute, leur âme est troublée, mais ils mettent toute leur espérance en la victime sainte. Ils célébreront encore les louanges de celui qui est leur Sauveur et leur Dieu.

Le psaume se termine par le *Gloria Patri* que suit la répétition de l'antienne.

En redisant une fois encore ces paroles : *Je m'approcherai de l'autel du Seigneur, du Dieu qui réjouit ma jeunesse*, le prêtre et l'assistance témoignent de nouveau leur ardent désir de paraître en présence du Seigneur et de lui offrir le sacrifice trois fois saint. Mais à ce désir se joint une religieuse frayeur ; ils éprouvent le besoin de se rassurer, et comment le feront-ils, sinon en se rappelant que le Seigneur lui-même sera leur protecteur et leur soutien ? C'est pourquoi ils ajoutent : *Adjutorium nostrum in nomine Domini, qui fecit cœlum et terram : Notre secours est dans le nom du Seigneur qui a fait le ciel et la terre.* (*Ps.* CXXIII, 8.) Le prêtre, en prononçant ces paroles, déclare aussi qu'il ne s'ingère pas de lui-même dans l'accomplissement de ses sublimes fonctions. Ce n'est pas en son propre nom, mais au nom du Dieu tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, qu'il se présente à l'autel pour les remplir. Le sacrement de l'autel est un ouvrage tout divin que la puissance de Dieu peut seule accomplir.

« Si, dit un ancien Père, Jésus-Christ ne vient pas lui-même, attiré « par les prières du prêtre, sanctifier la cène et répandre sa béné- « diction sur cette action sainte, elle ne devient nullement le sacri- « fice du Seigneur. » En prononçant ces paroles, le prêtre et les assistants font ensemble le signe de la croix, parce que pour réussir dans nos actions et les rendre agréables à celui qui a fait le ciel et la terre, il faut les marquer de ce sceau qui est le signe du chrétien.

Le psaume *Judica me* ne se dit ni aux messes des morts ni à celles du temps de la passion. Peut-être a-t-on pensé que ce psaume, exprimant des sentiments de joie, ne convenait pas à des cérémonies profondément empreintes d'une sainte tristesse. Cependant, même alors, l'Église n'ôte pas au prêtre la consolation intérieure qu'il espère trouver à l'autel, et il dit toujours : *J'entrerai jusqu'à l'autel de Dieu qui réjouit ma jeunesse.* Peut-être aussi l'omission du psaume *Judica me* est-elle un vestige de l'antiquité : les Chartreux, les Dominicains et les Carmes, dont l'origine remonte si haut, ne le récitent jamais.

Le Psalmiste nous avertit que nul n'est digne de gravir la sainte montagne du Seigneur, qui est l'autel, ni de s'approcher d'un lieu si pur et si redoutable pour lui offrir le sacrifice de son Fils, s'il n'a les mains innocentes et le cœur pur [1], et nous lisons au livre des Proverbes que le juste est le premier à reconnaître ses fautes [2]. L'Église ne veut pas que le prêtre l'oublie. Il joint donc les mains, se tient profondément incliné, posture humiliée qui convient au pécheur, et prononce la formule de confession générale ; il reconnaît ainsi qu'il a péché et il implore le pardon de ses fautes [3].

1. Quis ascendet in montem Domini aut quis stabit in loco sancto ejus ? Innocens manibus et mundo corde. (*Ps.* XXIII, 3.)

2. Justus prior est accusator sui. (*Prov.*, XVIII, 17.)

3. Quia justus in principio sermonis accusator est sui, Pontifex ad altare perveniens et ad seipsum revertens, antequam ordiatur sacrum officium, de peccatis suis cum astantibus confitetur. Psalmum illum præmittens, qui manifeste per totum sibi ad hoc dignoscitur pertinere, et convenire : *Judica me Deus, etc.*, ut discretus a gente non sancta, et ab homine liberatus iniquo, ad altare Dei dignus introeat. Illud autem in hac confessione notandum est quia non (ut quidam minus provide faciunt) in specie, sed in genere confitenda sunt peccata, quoniam ista confessio non est occulta, sed manifesta. Percutimus autem pectus cum confitemur peccata, quatenus exemplo Publicani qui percutiebat pectus suum dicens : *Domine, propitius esto mihi peccatori,* justificati descendamus in domo. In percussione tria sunt, ictus, sonus, et tactus, per quæ signantur illa tria, quæ sunt in vera pœnitentia necessaria, videlicet

La confession des péchés a toujours précédé le sacrifice, aussi bien dans l'ancienne loi que dans la nouvelle, parce que, pour obtenir la rémission de ses fautes, il faut les avouer et en demander pardon. Lorsque le grand prêtre offrait le bouc émissaire, il faisait en même temps la confession générale (*Levit.*, XVI, 21). On lit plusieurs fois dans Esdras : *Je confesse les péchés du peuple : Confiteor pro peccatis filiorum Israel* (*II Esdr.*, I, 6) ; *Ils confessaient leurs péchés : Confitebantur peccata sua* (*Esdr.*, IX, 2). Les particuliers qui offraient des sacrifices devaient aussi faire leur confession particulière, comme il est aisé de le voir dans les quatre premiers chapitres du Lévitique. Toutes les anciennes liturgies supposent la confession et la plupart en marquent les termes. L'Église de Rome a, depuis le commencement du XIII[e] siècle, adopté la formule qui sert aujourd'hui, et le concile de Ravenne, en 1314, ordonna que dans toutes les églises de la province on la dirait uniformément, par rapport aux saints qui y sont nommés.

Le *Confiteor* comprend deux parties. La première est l'accusation des fautes dont celui qui le récite se reconnaît coupable, et la seconde, une prière adressée aux saints et aux fidèles pour obtenir leur intercession auprès de Dieu.

Dieu a voulu que nous invoquions les saints, et que ceux-ci prient pour nous, pour inspirer de la confiance à ceux qui tremblent devant lui. De cette façon, ce qu'ils n'osent ou ne peuvent implorer par eux-mêmes, ils l'obtiennent par de dignes intercesseurs. Ainsi l'humilité est maintenue dans ceux qui prient ; la dignité des saints qui se font nos avocats se manifeste ; dans tous les membres de Jésus-Christ, l'unité et la charité deviennent évidentes lorsqu'on voit les inférieurs recourir avec assurance aux supérieurs et les supérieurs condescendre avec bienveillance aux inférieurs [1].

cordis contritio, oris confessio et operis satisfactio. Nam sicut tribus modis peccamus, scilicet, corde cogitando, ore loquendo, opere perpetrando ; ita tribus modis pœnitere debemus, scilicet corde per dolorem, ore per pudorem, et opere per laborem. (HIERON. CRISPI, archiep. Ravennæ, *Mysteriorum*, etc, *dissert.*)

1. Deus decrevit et voluit, quod sanctos rogaremus, triplici ex causa, scilicet propter *nostram inopiam, sanctorum gloriam*, et *Dei reverentiam*. Propter *inopiam* in *merendo*, ut ubi nostra non suppeterent merita, patrocinentur aliena ; propter *inopiam* in contemplando, ut qui non possumus summam lucem aspicere in re, aspiciamus in sanctis ; propter inopiam in *amando*, quia

Mais la confession du prêtre ne se fait pas seulement à Dieu en présence des saints, elle s'adresse directement à eux : « Je confesse « à Dieu le Père tout-puissant, à la bienheureuse Marie toujours « Vierge, à S. Michel archange, à S. Jean-Baptiste, aux saints « apôtres Pierre et Paul, à tous les saints. » Pourquoi se confesser à des saints que peut-être on n'a jamais offensés ?

La charité, comme dit l'Apôtre, est un lien de perfection, *vinculum perfectionis* (*Coloss.*, III, 14), qui attache et unit les créatures avec le Créateur, les hommes entre eux et les anges avec Dieu et avec les hommes, de telle sorte qu'il est impossible de détacher l'intérêt des uns de celui des autres. Un père ne peut pas être offensé que son fils ne ressente l'offense ; ainsi en est-il de ceux que la charité unit ensemble ; l'on ne peut en offenser un sans offenser tous les autres. Nulle part la charité ne peut être ni plus ardente, ni plus sincère, ni plus pleine, ni plus parfaite qu'au ciel. Offenser Dieu, c'est donc offenser la Mère de Dieu, c'est offenser son précurseur et son ami, c'est offenser ses apôtres et tous les bienheureux. Il est donc juste de reconnaître humblement qu'en péchant contre Dieu on s'est aussi rendu coupable à leur égard. Les fidèles mêmes de la terre ont le droit de se regarder comme offensés par les fautes commises contre leur Père céleste, et le prêtre a raison de reconnaître qu'il a été coupable même envers eux. Il a beaucoup péché, dit-il, par pensée, parole et action, et il l'a fait par sa faute.

Le pécheur cherche naturellement à s'excuser, mais le vrai pénitent qui suit les impressions de la grâce et non celles de la nature, pénétré de la grandeur de ses fautes, reconnaît combien il est coupable. Comme le Publicain de l'Évangile, il se frappe humblement la poitrine et il dit : *C'est ma faute, c'est ma faute, c'est ma très grande faute.*

Et parce qu'il a beaucoup péché, parce qu'il est sans excuse, et

miser homo se magis sentit affici circa unum sanctum quam etiam circa Deum. Ideo compassus nostræ *inopiæ*, voluit nos rogare sanctos. — Secunda causa est *sanctorum gloria :* quia Deus vult sanctos suos glorificare, vult per eos miracula facere in corporibus et salutem in animabus, ut ipsos laudemus, et hoc non tantum per supremos sanctos, sed etiam infimos : unde sicut aliquis sanatur corporaliter invocando Linum et non Petrum, alius e converso ; sic et spiritualiter. — Tertia causa est *Dei reverentia,* ut peccator, qui Deum offendit, quasi non audeat Deum in propria causa adire, sed amicorum patrocinium implorare. (S. BONAVENT., IV, dist. XLV, art. 3, q. 3.)

qu'il a besoin de puissants intercesseurs, il s'adresse aux amis de Dieu, à ceux mêmes envers lesquels il s'est avoué coupable, pour qu'ils se fassent ses avocats auprès de lui.

Il faut remarquer ici que le peuple ne doit pas considérer le prêtre dans cette confession réciproque comme le prêtre se considère lui-même, c'est-à-dire comme un pécheur suppliant Dieu de le délivrer de ses fautes.

Le peuple fidèle voit sortir de la sacristie le célébrant revêtu des ornements sacrés et mystérieux qui lui remettent devant les yeux la passion de Jésus-Christ. Il doit se représenter le Sauveur lui-même s'en allant au jardin de Gethsémani, pour s'y offrir à la mort, et choisissant les moyens par lesquels il pourra rendre sa passion plus utile aux hommes. Et quand il voit le prêtre incliné devant l'autel, il doit se représenter le même Sauveur, prosterné dans le jardin contre terre, priant son Père pour nous, dans les affres de l'agonie. Le célébrant, de son côté, est obligé de s'humilier et de reconnaître combien il est indigne de porter des vêtements sous lesquels il représente une sainteté et une innocence si parfaites [1].

Le peuple, ou celui qui le représente, répond au nom des protecteurs que le prêtre a invoqués, et il dit : « Que le Dieu tout-puis- « sant ait pitié de vous et que, vous ayant pardonné vos péchés, il « vous conduise à la vie éternelle : » *Misereatur tui, etc.* Et le prêtre dit à son tour : *Amen :* « Qu'il en soit ainsi. »

Le peuple fidèle a raison de souhaiter que le ministre qui va

1. Fit ergo confessio ut purior sit, et sine macula ingrediatur. In quo notandum est, quia non (ut quidam minus provide faciunt) in specie, ne cauterizentur conscientiæ auditorum ; sed in genere confitenda sunt peccata, quoniam ista confessio non est occulta, sed manifesta et nota, quod cum in templo Salomonis dedicato sacerdotes dicerent : *Confitemini Domino quoniam bonus, quoniam in sæculum misericordia ejus,* nebula implevit domum Domini, et obumbravit facies sacerdotum, ita quod se invicem videre non poterant. Et ait Salomon : *Dixit Dominus quod habitaret in nebula. Dixit,* id est opere demonstravit; quoniam in monte Sinai apparuit in nebula ; Israel in nube præcessit, et ante Moysen in caverna positum transivit in nebulam.

Percutimus autem pectus cum peccata confitemur, exemplo Publicani qui pectus suum percutiebat dicens : *Domine, propitius esto mihi peccatori.* In tunsione quidem pectoris tria sunt : ictus, sonus, et tactus; per quæ significantur tria quæ sunt in vera pœnitentia necessaria : videlicet cordis contritio, oris confessio et operis satisfactio : quia in tribus peccamus, scilicet, corde, ore et opere. (Gulielm. Durand., *Rationale divinor. offic.,* lib. IX, cap. viii.)

offrir pour lui le Saint Sacrifice soit purifié de ses fautes et agréable aux yeux de Dieu. Mais ce n'est pas assez.

Il doit se rendre digne, autant que possible, de prendre aux divins mystères la part qui lui revient et confesser à son tour qu'il est pécheur et très grand pécheur. Cette confession et ces sentiments de pénitence qu'il partage avec le prêtre lui permettent de s'unir à lui pour s'offrir à Dieu par Jésus-Christ, en offrant au Père le sacrifice de son Fils.

Après le *Confiteor* des fidèles, le prêtre fait pour eux la même prière qu'ils ont faite pour lui, et qui n'a rien de commun avec l'absolution sacramentelle, quoique l'*Ordo romanus* la nomme *Absolutio ;* il demande que Dieu ait compassion d'eux, qu'il leur pardonne leurs péchés et les conduise à la vie éternelle. C'est la mise en pratique de la parole de l'apôtre S. Jacques : *Confessez vos fautes l'un à l'autre et priez l'un pour l'autre, afin que vous soyez sauvés; car la prière assidue du juste peut beaucoup : Confitemini alterutrum peccata vestra, et orate pro invicem ut salvemini : multum enim valet deprecatio justi assidua.* (*Jacob.*, v, 16.)

Après le *Misereatur* le prêtre ajoute : « Que le Seigneur tout-« puissant et miséricordieux nous accorde l'indulgence, l'absolution « et la rémission de nos péchés : *Indulgentiam, absolutionem « et remissionem peccatorum nostrorum tribuat nobis omni-« potens et misericors Dominus.* » Il parle en sa qualité de ministre de Dieu, et pendant que le peuple reste à genoux les mains jointes, le cœur contrit et humilié, lui seul est debout pour faire voir le droit et l'autorité qu'il tient de Dieu d'entendre la confession des péchés et d'en accorder la rémission de la part du Seigneur, comme son vicaire et son représentant. Mais ce n'est pas uniquement pour le peuple fidèle qu'il invoque la miséricorde du Dieu tout-puissant et qu'il réclame l'indulgence, l'absolution et la rémission des péchés : il les demande en même temps pour lui-même. Le signe de la croix qui accompagne cette prière rappelle le sacrifice expiatoire du Calvaire, d'où découle tout pardon.

La confession que fait le peuple, non plus que celle du prêtre, n'est pas sacramentelle, et l'Église n'oblige pas d'y avouer publiquement les fautes que l'on a commises. Elle ne désire pas que nous éprouvions cette honte ; au contraire, pour ménager notre suscepti-

bilité, elle veut que cette confession, toute générale qu'elle soit, se fasse à voix basse ; mais elle entend aussi que ce soit pour nous l'occasion de porter un regard attentif sur notre conscience, pour reconnaître nos fautes, en concevoir du regret, et former un généreux dessein de n'y plus retomber à l'avenir, et de les réparer par une vie meilleure. Une âme qui fait cet examen avec maturité et application en retire de grands avantages. Elle conçoit de l'horreur pour le péché mortel ; elle se corrige du véniel et le commet beaucoup moins ; elle y puise des forces pour résister aux tentations et une nouvelle vigueur pour pratiquer les bonnes œuvres. Mais de quoi servirait à l'avancement spirituel la récitation purement matérielle de la formule de confession, que l'Église impose au prêtre et aux fidèles [1] ?

Après la confession, à laquelle on ne peut rien changer, ni ajouter le nom d'aucun saint, même patron de l'église, sans une concession spéciale de la Congrégation des Rites, qui a permis quelquefois d'insérer le nom d'un saint fondateur d'ordre, on dit quelques versets extraits des livres saints. Ce sont des paroles pleines de ferveur et de confiance prises du texte des Psaumes par lesquelles le prêtre et les assistants s'encouragent et s'excitent à mettre toute leur confiance en Dieu, au moment où vont s'accomplir les redoutables mystères [2]. *Seigneur, vous vous tournerez vers nous et vous nous donnerez la vie*, dit le prêtre, et le peuple répond : *Et votre peuple se réjouira en vous*. Le prêtre dit encore : *Montrez-nous, Seigneur, votre miséricorde; — Et donnez-nous votre salut*, ajoute l'assistance. Puis une dernière invo-

1. Ad emendanda crimina vox pœnitentiæ sola non sufficit. (S. August., serm. XXVII *de Tempore*.)

Quid prodest confiteri flagitia si confessionis vocem non sequitur afflictio pœnitentiæ? Nam qui corde non convertitur quid prodest ei si peccata confiteatur? Signum ergo veræ confessionis non est in oris confessione, sed in afflictione pœnitentiæ. Tunc namque bene conversum peccatorem cernimus, cum digna afflictionis austeritate delere nititur quod loquendo confitetur. Unde Joannes Baptista ait : *Facite dignos fructus pœnitentiæ*. In fructu ergo, non in foliis aut ramis pœnitentia cognoscenda est. (S. Gregor., lib. VI in cap. xv, *I Regum*.)

2. Deus, tu conversus vivificabis nos;
Et plebs tua lætabitur in te.
Ostende nobis, Domine, misericordiam tuam;
Et salutare tuum da nobis. (*Ps.* lxxxiv, 7, 8.)
Domine, exaudi orationem meam;
Et clamor meus ad te veniat. (*Ps.* ci, 2.)

cation : *Seigneur, exaucez ma prière*, que le peuple complète par ces mots : *Et que mes cris s'élèvent jusqu'à vous.* Par ces paroles et l'attitude d'humilité qu'ils gardent en les prononçant, le prêtre et ceux qui l'assistent protestent qu'ils ne peuvent rien faire ni espérer d'eux-mêmes, parce qu'ils ne sont que de pauvres serviteurs inutiles et de chétives créatures ; mais ils attendent tout de la bonté de leur créateur et de leur Dieu. Comme S. Paul, ils peuvent tout en celui qui les fortifie. Il ne les abandonnera pas dans un dessein si important et si saintement entrepris pour son honneur et pour leur propre bien.

Après ces invocations, le prêtre, qui avait humblement incliné la tête pour les adresser au Seigneur, la relève avec confiance, et au moment de gravir les degrés de l'autel, il adresse à ceux qui l'assistent au nom de tout le peuple cette salutation et ce vœu : *Dominus vobiscum :* « Le Seigneur soit avec vous. » Le peuple lui répond : « Et avec votre esprit : » *Et cum spiritu tuo.* Ce salut mutuel du prêtre et des assistants se renouvelle plusieurs fois pendant le Saint Sacrifice. Les paroles *Dominus vobiscum* se retrouvent en plusieurs endroits de l'ancien Testament. C'est la formule dont se servait Booz en saluant ses moissonneurs. La réponse des assistants : *Et cum spiritu tuo :* « Et avec votre esprit, » est prise de la seconde épître de S. Paul à Timothée. C'est la même pensée exprimée sous une autre forme. C'est le souhait que Dieu soit avec le prêtre aussi bien qu'avec ceux qui vont s'unir à lui pour offrir le sacrifice de l'Eucharistie.

Ces paroles se retrouvent jusqu'à huit fois dans la messe, et l'occasion d'y revenir plus longuement s'offrira bientôt. Mais disons en attendant qu'elles nous rappellent, au moment où la messe commence, que nul ne peut faire aucune bonne œuvre digne de la vie éternelle, sans l'assistance de la grâce. C'est elle qui nous fait faire tout le bien que nous pratiquons ; c'est par elle que nous opérons notre salut. Ce qu'il ne faut pas entendre seulement de la grâce que l'on nomme *habituelle* ou sanctifiante, mais aussi du secours actuel que Dieu nous donne par sa miséricorde gratuite, pour nous faire embrasser le bien que sa loi prescrit et fuir le mal qu'elle défend. La préparation publique pour l'oblation du Saint Sacrifice est achevée ; le prêtre avertit le peuple fidèle de prier avec lui en disant d'une voix haute et intelligible : *Oremus*, « prions, » et il gravit les degrés de l'autel. »

IV.

LE PRÊTRE MONTE A L'AUTEL. — PRIÈRES QU'IL RÉCITE. — BAISER DE L'AUTEL. — ENCENSEMENTS

Au moment de monter à l'autel, le prêtre a dit au peuple de prier en union avec lui. Il prie donc en gravissant les degrés, et la première prière qu'il fait est celle-ci : « Éloignez de nous, nous « vous en prions, Seigneur, nos iniquités, afin que nous méri- « tions d'entrer dans le saint des saints avec une âme pure. Par « le Christ Notre-Seigneur. Ainsi soit-il [1]. »

Cette prière est dans les plus anciens sacramentaires qui contiennent le détail des paroles que le prêtre doit prononcer. On la lit dans l'ancien Ordre romain, après les litanies de la bénédiction des Églises.

Le prêtre, après la confession faite au bas de l'autel, demande pour le peuple et principalement pour lui-même, une dernière purification de ses fautes. Sans doute, il a tout sujet de croire que ses iniquités et celles des assistants ont été remises et effacées par le sang de la victime infiniment pure dont il s'apprête à renouveler le sacrifice ; mais si les fautes ont été pardonnées, si la culpabilité est effacée aux yeux de Dieu, les effets produits dans l'âme par le péché n'ont pas tous disparu ; il peut en résulter une certaine pesanteur dans l'âme, un affaiblissement que le pardon obtenu n'a pas fait évanouir. « Est-ce que l'infirmité n'existe plus, « parce que l'iniquité a disparu ? » demande S. Augustin [2]. Le Baptême purifie l'homme de tous ses péchés, dit encore ce saint docteur, mais il n'ôte pas la faiblesse et l'inclination au mal, à laquelle tantôt il résiste et tantôt il cède ; montrant ainsi qu'il n'est qu'un homme. Ses victoires sont pour lui un motif de glorifier le Seigneur. Ses chutes l'humilient et l'obligent à implorer la miséricorde de Dieu [3].

1. Aufer a nobis, quæsumus, Domine, iniquitates nostras, ut ad sancta sanctorum puris mereamur mentibus introire.

2. Numquid quia deleta est iniquitas finita est infirmitas? (S. August., serm. II *De verbis apost.*, c. xix.)

3. Baptismus abluit quidem peccata omnia, prorsus omnia, factorum, dictorum, cogitatorum, sive originalia, sive addita, sive quæ ignoranter, sive quæ scienter admissa sunt : sed non aufert infirmitatem cui regeneratus resistit, quando bonum agonem luctatur ; consentit autem, quando sicut homo in aliquo delicto præoccupatur : propter illud gaudens in actione gratiarum ;

Le prêtre récite cette prière à voix basse, car il n'est pas à propos, au moment où il monte à l'autel, comme autrefois le grand prêtre entrait dans le Saint des saints, de déclarer publiquement cette infirmité que chacun éprouve en soi-même. De plus, quoique cette prière soit faite pour tous, c'est surtout le prêtre qu'elle regarde, car c'est lui seul qui monte à l'autel ; le peuple ne l'y accompagne que par ses désirs et la part morale qu'il prend au sacrifice. Jusqu'à cet endroit, il a parlé avec l'assistance, faisant entendre au peuple fidèle tout ce qu'il disait. Ici la rubrique lui ordonne de ne plus élever la voix. Il quitte le peuple et prie seul pour monter à l'autel.

On peut croire aussi que le prêtre, en disant au pluriel : « Éloignez de nous nos iniquités, » ne prie pas pour le peuple, mais pour le diacre et le sous-diacre qui l'accompagnent dans les messes solennelles. Telle est au moins l'explication qu'il faut donner à la prière correspondante dans les plus anciennes liturgies grecques, où le terme *nous* ne désigne que le prêtre avec le diacre, et non pas le peuple.

Le prêtre ayant gravi les degrés de l'autel en récitant la prière *Aufer à nobis*, s'incline pour dire, toujours de la même voix : « Nous vous prions, Seigneur, par les mérites de vos saints dont les « reliques sont ici, et de tous les saints, de pardonner tous mes « péchés [1]. »

Cette prière, que la rubrique prescrit, se trouve dans plusieurs anciens sacramentaires, dans un pontifical de Narbonne et dans les Ordres romains du XIVe siècle. Cependant les Chartreux et les Dominicains ne la disent point. Les Carmes ne la disaient pas non plus avant la réformation de leur missel en 1584, sous Grégoire XIII, parce qu'on ne la disait pas dans les églises d'où tous ces religieux ont tiré leurs missels. On ne l'a dite à Paris qu'en 1615, lorsqu'on a pris l'*Ordo missæ* du saint pape Pie V.

En adressant cette prière au Seigneur, le prêtre écarte un peu les mains, les pose sur l'autel et le baise. L'autel est le lieu où

propter hoc autem gemens in allegatione orationum. Ibi dicens : *Quid retribuam Domino*, etc. Hic dicens : *Dimitte nobis debita nostra*. Propter illud : *Diligam te, Domine, virtus mea*. Propter hoc dicens : *Miserere mei, Domine, quoniam infirmus sum*. (S. AUGUST., *ad Bonifacium*, lib. III, cap. III.)

1. Oramus te, Domine, per merita sanctorum tuorum (*osculatur altare in medio*), quorum reliquiæ hic sunt, et omnium sanctorum ut indulgere digneris omnia peccata mea.

notre divin Sauveur s'immole : « Qu'est-ce que l'autel, » dit S. Optat de Milève, « sinon le siège du corps et du sang de Jésus-« Christ [1] ? » L'auteur du traité des sacrements, que l'on trouve parmi les œuvres de S. Ambroise, va plus loin encore et dit : « Qu'est-ce que l'autel, sinon la forme ou la figure du corps de « Jésus-Christ [2] ? » C'est donc à Jésus-Christ que se rapporte la marque de respect, de vénération et d'amour que le prêtre donne à l'autel en le baisant. S'il y pose les mains, s'il s'appuie sur lui, c'est encore pour marquer que c'est de Jésus-Christ et de son sacrifice qu'il attend les secours dont il a besoin pour offrir dignement le sacrifice de la messe [3].

1. Quid est enim altare nisi sedes corporis et sanguinis Christi ? (OPTAT. MILEV., adversus *Parmen.*)

2. Quid enim est altare, nisi forma corporis Christi? (S. AMBROS., lib. IV *de Sacram.*, cap. V.)

3. Sacerdos antequam incipiat legere introitum, aperit librum ad significandum, quando Christus Dei Agnus immaculatus librum sumpsit, eumque aperuit, et signacula septem solvit quæ erant in illo, ut apud *Joann.*, in *Apoc.*, c. V, qui quidem sacerdos confessione, et profunda inclinatione, hoc est humilitate, ac reverentia remissa, ad altare accedit, illud in medio exosculans, quod absque dubio facit propter reliquias sanctorum ibi reconditas, prout verba ipsa sacerdotis altare osculando prolata significant : *Quorum reliquiæ hic sunt ;* ut bene advertit Cantonus in *Ordin. div. off.* Quod quidem osculum hoc in loco fit in decreto Innocent., lib. II, cap. XV, et meminit ejusdem Justinus in fine Apolog. II. Significat autem Christum sacerdotem in æternum sibi Ecclesiam copulasse, ac pacem terris reddidisse, seu etiam desiderium animæ justi a Christi gratia osculari cupientis, juxta illud *Cant.*, I : *Osculetur me osculo oris sui.* Potest etiam significare reverentiam, qua sacra pertractanda sunt, sicut Esther apicem virgæ regis osculabatur, neque mysterio vacat, quod dum osculum altari infigit sacerdos manus extensas habet ad altaris latera, nam id bonorum operum extensionem, seu ampliationem, quam sacerdos semper curare debet, designare potest juxta illud Matthæi, cap. V : *Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona ;* prout annuere videtur Durand., lib. IV, cap. XXXIX.

Et nota quod in hoc ritu fit junctio manuum et extensio earumdem ad latera altaris, non solum ad indicandam pacem a Christo utrique populo, Judæo scilicet, et Gentili per latera significatis nunciatam, verum etiam quia Christus fecit ex utroque unum, hoc est ex duobus populis unum, ut adnotavit Joan. Baptista Scortia, lib. III, cap. XII.

Insuper sciendum quod regulariter sacerdos novies osculatur altare, et si pacem dat, decies, in quo numero plura contineri mysteria quis ambigat? Et fortasse illud præcipue quod huic sacrificio eadem reverentia, ab omni cujusque status homine, per denarium numerum universitatem significantem designato in terris exhibenda est, quæ a novem angelorum choris in cœlis exhibetur, vel etiam quia missa ab osculo, hoc est, cum reverentia incipit, et cum reverentia desinit. (ANTON. PALLOTTA, *Syntagma seu tractatus rituum sacrorum,* etc., lib. II, cap. V.)

Avant qu'un crucifix fût habituellement placé sur l'autel, le prêtre baisait une croix imprimée sur le missel, ou faisait un signe de croix avec le pouce, sur l'endroit qu'il devait baiser ; mais maintenant que la croix est toujours sur l'autel et qu'elle en est devenue pour ainsi dire inséparable, baiser l'autel c'est baiser la croix par laquelle il a été consacré, dont il porte plusieurs fois l'empreinte et qu'il expose aux regards et à la vénération de tous.

Le prêtre, en baisant l'autel, baise aussi, autant qu'il lui est possible, les reliques des saints qui y sont renfermées ; c'est un hommage qu'il rend aux restes précieux de ces généreux témoins de Jésus-Christ. Les paroles qu'il prononce : « Par les mérites de vos « saints, dont les reliques sont ici, et de tous les saints, » ne laissent pas de doute à cet égard. Par ce baiser le prêtre manifeste son amour et sa vénération pour l'Église triomphante, et renouvelle sa communion avec elle. « Il ne se peut rien de plus con- « solant que ce commerce surnaturel entre le ciel et la terre, cette « communauté de vie et de biens entre les enfants de la sainte « Église déjà couronnés, et les malheureux fils d'Ève, encore pè- « lerins et combattant au milieu des peines et des dangers. Pour- « rions-nous nous rappeler les magnifiques trésors de mérites que « nous ont valus le sang et la mort de Jésus-Christ, les larmes et « les douleurs de sa très douce mère, les œuvres de charité et de « pénitence de tous les bienheureux, sans être remplis de gratitude « et de joie ? Cette pensée, ce sentiment s'emparent du prêtre à son « entrée à l'autel : il le baise pour manifester sa reconnaissance, « sa vénération envers ses célestes bienfaiteurs [1]. »

A ces raisons du baiser de l'autel par le prêtre, un pieux écrivain liturgiste [2] ajoute encore celle-ci : « Ces baisers se font en mé- « moire du baiser mystique et chaste que la sainte Épouse des « Cantiques demande avec tant d'ardeur lorsqu'elle dit : *Qu'il me « baise d'un baiser de sa bouche* [3], c'est-à-dire que le désiré des « nations vienne enfin ; que le Verbe de Dieu s'unisse à notre hu- « manité. » Un autre auteur [4] dit que ce baiser représente comme

1. Nicolas Gihr, *Le saint sacrifice de la messe*, t. I, p. 419.
2. Gilbert Grimaud, *La liturgie sacrée*, p. 83.
3. Osculetur me osculo oris sui. (*Cant.*, I, 1.)
4. Tunc accedens episcopus ad altare, illud osculatur, significans quod Christus adveniens sanctam sibi copulavit Ecclesiam, secundum illud epithalamium : *Osculetur me osculo oris sui.* In osculo siquidem os cum re osculata

accomplie l'union de Jésus-Christ avec son Église et le don de la paix que le mystère de l'Incarnation nous a apporté.

C'est la première fois que le prêtre baise l'autel, mais pendant la célébration de la messe il lui arrive souvent encore de le faire ; il le baise toutes les fois qu'il doit se tourner vers le peuple, comme pour demander d'abord à Jésus-Christ la paix qu'il va souhaiter aux assistants.

On ne sait pas bien à quelle époque le baiser de l'autel, du missel et de la patène a commencé d'être mis en usage. Les Ordres anciens n'en parlent pas. « Il est certain cependant, dit Fornici [1], qu'au VIII[e] siècle on baisait l'autel, le calice et la patène, puisque Amalaire en parle au commencement du IX[e] siècle. Plus tard il fut d'usage, dans la plupart des églises, qu'aux messes privées le prêtre baisât non seulement l'autel, mais encore l'image du crucifix imprimée au commencement du missel : de là cette expression : *Textum osculari*. Lebrun, parlant du baiser de paix (article VI), atteste que dans un grand nombre d'églises, l'usage était de baiser l'hostie pour recevoir la paix de Jésus-Christ même. Cet usage a persévéré longtemps dans la plupart des églises de France ; mais il a disparu peu à peu après qu'il eut été condamné par plusieurs conciles du XIII[e] siècle.

Quand on célèbre la messe solennellement, le premier encensement a lieu aussitôt que le prêtre est monté à l'autel et a récité la prière dont nous venons de parler.

Le prêtre bénit l'encens, avec le signe de la croix qu'il accompagne de ces paroles : « Soyez béni par celui en l'honneur de qui « vous serez brûlé. » — « Celui qui bénit proprement, dit le doc- « teur Kreuser [2], c'est, comme l'Église le répète si souvent, le Sei- « gneur lui-même et non le prêtre; c'est aussi le Seigneur qui

conjungitur. Et in Christo humanitas est unita divinitati, sicuti sponsa sponso, secundum illud propheticum : *Sponsabo te mihi in sempiternum* (*Ose.*, II, 19), et : *Quasi sponsam ornavit me monilibus*. (*Is.*, LXI, 10.) Osculatur etiam ut ostendat pacem illam in adventu Christi venisse quam prophetæ promiserant. Unde David : *Orietur in diebus ejus justitia et abundantia pacis, donec auferatur luna*. (*Ps.* LXXI, 7.) Et alius iterum propheta : *Pax erit in terra nostra cum venerit*. Et ideo Christo nascente, vox intonuit angelorum : *Et in terra pax hominibus bonæ voluntatis*. (*Luc.*, II, 14.) (HIERON. CRISPI, archiep. Ravenn., *Mysteriorum evangelicæ legis dissertatio*, p. 56.)

1. FORNICI, *Institutions liturgiques*, I, chap. XX.

2. *Le saint sacrifice de la messe exposé historiquement*, traduit par l'abbé THIERRY, t. I, p. 348.

« remet les péchés dans le Baptême et dans la confession, et qui « est l'âme de tous les autres sacrements, tandis que le prêtre n'est « que l'instrument du Seigneur. »

L'encensement est un usage emprunté aux rites de l'ancienne alliance, pour rehausser la solennité du sacrifice nouveau et d'autres actes liturgiques. Le prêtre ou un autre ministre officiant à l'autel brûle de l'encens dans un vase consacré à cet effet, rempli de charbons ardents, d'où s'échappe et s'élève la vapeur parfumée. Dans l'ancienne alliance, on ne pouvait offrir et brûler l'encens qu'en l'honneur de Jéhovah [1]. La fumée de l'encens était sainte pour le Seigneur; il avait lui-même décrit la manière de le préparer et les occasions où il fallait s'en servir.

Il est probable que l'usage de brûler des parfums en l'honneur de la divinité remonte plus haut encore. Nous lisons dans le VIIIe chapitre de la Genèse que Noé sorti de l'arche offrit à Dieu un sacrifice et que le Seigneur en sentit l'odeur suave : *Odoratus estque Dominus odorem suavitatis*. Quoique ces paroles ne puissent être prises qu'au figuré, comme le remarque Cornelius à Lapide, elles ne semblent pas moins indiquer qu'une odeur agréable se dégageait du sacrifice ; la fumée de l'encens montait vers le ciel, tandis que Noé immolait ses victimes. Eusèbe enseigne, après Porphyre, que les premiers sacrifices offerts par les hommes étaient d'herbes odoriférantes qu'ils jetaient au feu, et dont la fumée s'élevait vers le ciel. Plus tard, dit-il, ils se servirent du safran, de la myrrhe, de la casse, de l'encens et d'autres matières analogues.

Le prophète Isaïe avait annoncé que tous les peuples viendraient offrir de l'or et de l'encens au Seigneur [2]. Les premiers qui rendirent ce devoir au Fils de Dieu fait homme furent les rois mages. *Ayant ouvert leurs trésors, ils lui offrirent de l'or, de l'encens et de la myrrhe*, dit S. Matthieu [3]. Suivant l'enseignement una-

1. Voluit Deus hos odores sibi adoleri, non quod odoratu thymiamatis delectetur, cum nullum habeat odoratum, sed quia magnum inter homines censetur honor suaves cuipiam apponere, vel suffumigare odores : hinc Deus, qui cum hominibus humano more agit, voluit eosdem ad sui cultum coram se adoleri. Sic omnium gentium consuetudine et ritu thuris et odorum incensio attributa est Deo; hinc poetæ *thuris honores* vocant honores divinos, et tres magi hæc tria munera dederunt Christo, scilicet, « aurum regi, thura Deo, myrrhamque sepulto. » Unde et nos thurificamus Deo. (CORNEL. A LAP. *in Exod.*, XXX, 1.)

2. Omnes de Saba venient, aurum et thus deferentes. (*Is.*, LX, 6.)

3. Apertis thesauris suis, obtulerunt Domino aurum, thus et myrrham. (*Matth.*, II, 11.)

nime des Pères, l'offrande de l'encens était un hommage rendu à sa divinité. Les mages voulurent adresser, sous une forme symbolique, leurs adorations au Dieu qui se manifestait à eux, caché sous les traits d'un enfant nouveau-né, pauvre et inconnu des hommes.

L'encens fut introduit de bonne heure dans le culte chrétien. Mais pendant les trois premiers siècles, l'usage put en être assez rare. Les *Constitutions apostoliques* et l'auteur du livre de la *Hiérarchie ecclésiastique* en font mention. L'encensement des oblations du sacrifice paraît aussi dans la liturgie de S. Jacques et dans la liturgie alexandrine de S. Marc ; mais dans l'Église latine, S. Ambroise est le premier qui parle d'encensement pendant l'office sacré. Tertullien dit même clairement que, de son temps, on n'en usait pas. Au reproche que les païens faisaient aux chrétiens d'être inutiles au commerce il répond : « Il est vrai que nous « n'achetons point d'encens. Si les marchands d'Arabie s'en plai- « gnent, les Sabéens sauront que nous employons plus de leurs « aromates, et avec plus de profusion, à ensevelir les chrétiens « qu'on n'en consume à parfumer vos dieux [1]. » Peut-être les chrétiens de ce temps trouvaient-ils que l'encens était trop profané dans les honneurs rendus aux idoles, pour qu'il convînt de s'en servir en rendant au vrai Dieu le culte qui n'est dû qu'à lui seul. Il fallait attendre que les assemblées chrétiennes ne fussent plus environnées de tous ces parfums idolâtres, et que la fumée de l'encens brûlé en l'honneur de Jésus-Christ ne fût plus exposée à se mêler à celle qui montait des autels des faux dieux.

Au IV[e] siècle, la liberté rendue à l'Église permit de donner à la célébration des divins offices une solennité qu'elle ne pouvait avoir au même degré jusque-là. On bâtit des églises nombreuses et magnifiques, et tandis que l'encens cessait de brûler en l'honneur des idoles, les chrétiens purent imiter dans leurs temples l'ange de l'Apocalypse dont parle S. Jean : *Alors un autre ange vint, et il s'arrêta devant l'autel, ayant un encensoir d'or; et une quantité de parfums lui fut donnée, afin qu'il présentât les prières de tous les saints sur l'autel d'or qui est le trône de Dieu. Et la fumée des parfums composée des prières des saints monta de la*

1. Thura plane non emimus. Si Arabi queruntur, scient Sabei pluris et carioris suas merces christianis sepeliendis profligari, quam diis fumigandis. (TERTULL., *Apolog.*, cap. XLII.)

main de l'ange devant Dieu. Et l'ange prit l'encensoir et le remplit du feu de l'autel [1].

Quelques auteurs ont prétendu que la coutume de faire des encensements pendant les saints offices avait d'abord pour objet de chasser les mauvaises odeurs et de flatter agréablement les sens. Mais l'Église ne s'arrêtait pas à ces pensées utilitaires ; son but était plus élevé.

L'encensement est un acte de religion. Les parfums brûlés dans la maison de Dieu, à l'autel où va s'offrir la divine victime, rappellent que toutes les créatures doivent être employées et consumées pour son service et pour sa gloire. C'est ainsi que Dieu avait ordonné à Moïse qu'on lui offrît de l'encens sur l'autel d'or. Le quatrième canon apostolique met l'encens au nombre des choses qu'il convenait d'offrir pendant la sainte oblation. S. Ephrem suppose qu'on brûle l'encens dans l'église en l'honneur de Dieu, lorsqu'il dit dans son testament : « Ne m'ensevelissez pas avec des « aromates ; offrez-les à Dieu et priez pour moi [2]. » S. Ambroise était persuadé que l'encensement de nos autels était une cérémonie religieuse, et qu'un ange présidait à nos encensements, comme autrefois à ceux du Temple. Il dit à l'occasion de l'apparition de l'ange au saint patriarche Zacharie, père de S. Jean-Baptiste : « Plaise à Dieu qu'un ange soit présent, ou plutôt qu'il se rende « visible, lorsque nous encensons nos autels, et que nous offrons « le sacrifice [3]. » L'Église grecque fait aussi clairement connaître que l'encensement de l'autel est un acte du culte que nous rendons à Dieu pour l'honorer, puisqu'elle fait dire par le célébrant qui encense : « Gloire à la très sainte, consubstantielle et vivifiante « Trinité, maintenant, toujours, et dans tous les siècles des « siècles [4]. »

L'encens que l'on brûle autour de l'autel, d'où le parfum se ré-

1. Et alius angelus venit, et stetit ante altare, habens thuribulum aureum : et data sunt illi incensa multa, ut daret de orationibus sanctorum omnium super altare aureum, quod est ante thronum Dei. Et ascendit fumus incensorum de orationibus sanctorum, de manu Angeli coram Deo. Et accepit angelus thuribulum, et implevit illud de igne altaris. (*Apoc.*, VIII, 3-5.)

2. Me orationibus vestris comitamini, et aromata Deo offerte. (S. EPHREM, Testam.)

3. Atque utinam nobis quoque adolentibus altaria, sacrificium deferentibus assistat angelus, immo præbeat se videndum. (S. AMBROS., *Comment in Evang. Luc.*, lib. I, cap. I.)

4. Ordo sacri ministerii. *Euch. græc.*, p. 2.

pand dans l'église, a été regardé de tout temps comme le symbole de la bonne odeur de Jésus-Christ, qui se répand de l'autel dans l'âme des fidèles. S. Denys l'Aréopagite, S. Germain de Constantinople au VIIIe siècle et Siméon de Thessalonique ont remarqué ce sens mystérieux. S. Germain dit que l'encensoir marque l'humanité de Jésus-Christ, le feu sa divinité, et la vapeur le parfum de sa grâce. L'auteur des homélies sur l'Apocalypse, attribuées à S. Augustin, regarde aussi l'encensoir dont parle S. Jean comme le corps de Jésus-Christ, et l'encens comme ce même corps offert pour le salut du monde, et reçu comme un doux parfum par le Père céleste. En un mot, tous les auteurs ecclésiastiques regardent l'encensement fait à l'autel comme le signe d'un culte spirituel et religieux, et plusieurs lui reconnaissent une vertu particulière pour éloigner les démons [1].

L'encens a toujours été considéré comme un symbole expressif des prières que nous adressons à Dieu et du désir que nous avons qu'elles s'élèvent vers lui comme un agréable parfum. C'est sans doute pour se conformer à l'esprit de l'Église que, l'an 526, à Césarée, en Palestine, pendant le tremblement de terre qui ruina la ville d'Antioche, le saint prêtre Zozime, fondant en larmes, ordonna d'apporter l'encensoir dans le chœur, y fit brûler de l'encens, se prosterna par terre et joignit à la fumée de cet encens ses soupirs et ses prières, pour tâcher d'apaiser la colère de Dieu. Nous

1. Ipse enim Dominus factus est thuribulum ex quo Deus odorem suavitatis accepit, et propitius factus est mundo. (S. AUGUST., hom. VI *in Apoc.*)

Celebrans ergo thuribulum accipiens a diacono, sacrum incensat altare. Quia Christus corpus assumens de genere prophetarum, factus ex semine David secundum carnem, suis orationibus fovet Ecclesiam, secundum quod orat in Evangelio : *Pater sancte, ego pro eis rogo, et non tantum pro eis, sed pro illis qui credituri sunt per verbum eorum in me.* Quod autem diaconus thuribulum recipit, ut incenset celebrantem, moraliter instruit, quod si digne volumus incensum orationis offerre thuribulum incarnationis debemus tenere. Nam sine fide mediatoris, homines Deo placere non possunt, sed juxta verbum promissionis ipsius : *Si quid petierint credentes in oratione accipient.* Per thuribulum enim Verbum accipiter incarnatum.... De hoc thuribulo Moyses specialiter inquit ad Aaron : *Tolle thuribulum, et hausto igne de altari, mitte incensum desuper.* (*Num.*, XVI, 46.) Præter mysticam rationem, ob hoc etiam incensatur altare, quatenus ab eo omnis dæmonis nequitia propellatur. Fumus enim incensi valere creditur ad dæmones effugandos. Unde quum Tobias interrogasset angelum quod remedium haberent ea quæ de pisce jusserat reservari, respondit : Cordis enim particulam si super carbones ponas, fumus ejus extricat omne genus dæmonum. (*Tob.*, VI, 8.) (HIERON. CRISP., archiepisc., *Mysteriorum evangelicæ legis dissert.*, p. 57.)

composons un bon encens d'aromates, dit S. Grégoire, lorsque nous apportons à l'autel la bonne odeur des vertus, qui est d'autant plus suave, que ces vertus sont plus grandes et en plus grand nombre [1].

La prière que fait le prêtre, lorsqu'il encense les oblations, marque bien aussi la signification mystique de l'encens. Il dit : « Que « cet encens que vous avez béni, Seigneur, monte vers vous, et « que descende sur nous votre miséricorde [2]. » Ce n'est pas une fumée corporelle mais un parfum spirituel qui peut monter jusqu'au trône céleste. Le prêtre exprime encore plus clairement que la fumée de l'encens n'est qu'une image de nos prières, en disant, pendant qu'il encense le crucifix et l'autel : « Que ma prière, « Seigneur, s'élève vers vous comme cet encens [3]. »

Il n'est pas possible, dit Lebrun [4], à qui nous empruntons la plupart de ces notions sur les prières et les cérémonies de la messe, de trouver un symbole qui pût mieux nous marquer quelles doivent être nos prières. L'encens ne s'élève en haut que par l'activité que le feu lui donne ; et nos prières, qui ne sont réellement que les désirs de notre cœur, ne peuvent aller jusqu'à Dieu que si elles sont animées par le feu de l'amour divin. Ce qui s'élève de l'encens est de bonne odeur, et nous devons demander à Dieu qu'il prépare de telle manière notre cœur, qu'il ne s'en élève rien qu'il ne reçoive agréablement. Tout l'encens est consumé, il ne reste aucune partie qui ne s'élève en vapeur, et tous nos désirs doivent tendre vers Dieu, sans qu'aucun s'attache à la terre.

Enfin si ce parfum spirituel signifie nos prières, il marque encore plus expressément celles des saints, puisqu'elles ne sont représentées dans l'Écriture que comme un parfum qui est offert à Dieu : *Les vieillards tombèrent prosternés devant l'Agneau*, dit le texte sacré, *ayant chacun des coupes d'or pleines de parfums qui sont les prières des saints* [5]. Nous avons déjà parlé de

1. Thymiama ex aromatibus compositum facimus, cum in altari boni operis, virtutum multiplicitate redolemus. Quod mixtum et purum fit, quia quanto virtuti jungitur, tanto incensum boni operis sincerius exhibetur. (S. Gregor., *Moral.*, lib. I, cap. XIX.)

2. Incensum istud a te benedictum ascendat ad te, Domine, et descendat super nos misericordia tua.

3. Dirigatur, Domine, oratio mea, sicut incensum in conspectu tuo.

4. *Explication des prières et des cérémonies de la messe*, t. I.

5. Ceciderunt coram Agno, habentes singuli citharas et phialas aureas plenas odoramentorum, quæ sunt orationes sanctorum. (*Apoc.*, v, 8.)

l'ange à qui furent donnés beaucoup de parfums, pour offrir les prières de tous les saints sur l'autel d'or qui est devant le trône [1].

L'encens nous représente donc les prières des saints ; et l'on ne pouvait mieux placer ce premier encensement qu'immédiatement après la prière *Oramus te, Domine*, dans laquelle nous demandons à Dieu d'avoir égard aux mérites et à l'intercession des saints, pour nous faire miséricorde.

Théodore de Cantorbéry, au VIIe siècle, dit qu'il faut offrir de l'encens aux fêtes des saints, parce que leurs actions ont été devant Dieu, comme des fleurs d'une agréable odeur [2].

Aujourd'hui, d'après les rubriques, on encense, à la messe solennelle et aux vêpres, le Très Saint Sacrement, les reliques des saints, le livre des Évangiles, les oblations du pain et du vin, l'officiant lui-même, ses assistants et le peuple fidèle ; on encense aussi les objets qu'on bénit et le corps du défunt dont on célèbre les obsèques.

« Il est évident, dit le docteur Vater [3], que le prêtre exprime l'adoration due au Seigneur caché et présent sous la forme du pain, en encensant le Très Saint Sacrement ; l'honneur dû aux saints, quand il encense les reliques ; le respect dû à la parole de Dieu, quand il encense le missel ; la supplication et la prière, quand il encense les offrandes et l'autel.

« L'officiant est encensé pour exprimer la communauté de prières des fidèles et du prêtre qui offre le Sacrifice pour la paroisse, afin que les vœux et les résolutions prises par les uns et par les autres montent comme un agréable encens vers le Seigneur, et que dans le cœur des uns et des autres s'allume le feu de la charité divine.

« L'encensement durant les bénédictions et les consécrations est une image symbolique de la grâce qui sanctifie les objets matériels, les soustrait aux usages profanes, les consacre au service de Dieu et les rend, par là même, vénérables aux yeux des fidèles.

« Enfin l'encensement du corps des défunts, pendant les obsèques, exprime le saint désir que nous avons de voir les prières que

1. Data sunt illi incensa multa, ut daret de orationibus sanctorum omnium super altare aureum, quod est ante thronum Dei, et ascendit fumus incensorum de orationibus sanctorum. (*Id.*, VIII, 3.)

2. Incensum Domini incendatur in natali sanctorum pro reverentia diei, quia ipsi sicut lilia dederunt odorem suavitatis. (THEOD., *Pœnit.*, cap. I.)

3. Voir *Dictionn. encyclop. de théologie catholique*, au mot *Encensement*.

nous faisons pour un mort regretté, percer les nuages du ciel, et obtenir pour lui du Juge une sentence miséricordieuse.

« Du reste, l'encens sert aussi à rendre les cérémonies plus solennelles, à les distinguer par le rang qu'on leur assigne et à augmenter par là l'impression que doivent produire, en général, les cérémonies du culte sur les fidèles assemblés. »

CHAPITRE XIV

SECONDE PARTIE DE LA MESSE : DE L'INTROIT A L'OFFERTOIRE

I. Introït. — II. *Kyrie eleison.* — III. *Gloria in excelsis.* — IV. *Dominus vobiscum.* — V. Collecte. — VI. Épître. — VII. Graduel, *Alleluia*, Trait et Prose. — VIII. Évangile et Prône. — IX. Symbole.

I.

INTROÏT DE LA MESSE

Après avoir baisé l'autel et fait les encensements s'il y a lieu, le prêtre se rend au côté gauche de l'autel, c'est-à-dire au côté de l'Épître. Là, étant debout, tourné vers l'autel, formant le signe de la croix comme il convient au commencement d'un acte si important, il dit, d'une voix intelligible, l'Introït de la messe.

On a demandé pourquoi le prêtre commence les prières de la messe au côté gauche de l'autel, et se tient longtemps de ce côté pendant la célébration du Saint Sacrifice. Plusieurs auteurs en ont donné des raisons mystiques ; la principale est que la messe représente en quelque manière l'histoire du monde. Elle commence par la lecture de l'Ancien Testament, comme l'histoire a commencé par le peuple juif à qui on assigne le côté gauche de l'autel, parce qu'il espère la venue du Messie, tandis que le côté droit est réservé à l'Évangile et au peuple chrétien, qui n'attend plus mais possède le Sauveur [1].

1. Les mots côté droit et côté gauche n'offrent que des dénominations vagues, qui peuvent aisément donner et qui donnaient en effet lieu à des méprises, parce qu'ordinairement ceux qui entrent dans l'église pensent moins à son orientation qu'à leur propre gauche et à leur propre droite. Voilà pourquoi il fut statué en 1485, dans le Pontifical romain, que la croix dont l'autel est surmonté doit servir à orienter les fidèles, que par conséquent le côté nord ou de l'évangile, est le côté droit, et le côté du sud ou de l'épître, le côté gauche. (KREUSER, *Le saint sacrifice*, t. I, p. 352.)

Quoi qu'il en soit de ces explications symboliques, il en est une plus naturelle et plus simple. Dans les anciennes églises bien orientées, la sacristie est au midi, à la droite de ceux qui entrent, et le prêtre placé de ce côté se trouve plus à portée de tous les ministres qui vont et viennent de la sacristie à l'autel. C'est aussi pour cette raison, dit Le Brun, que l'on place de ce côté le siège de l'évêque ou du célébrant aux messes solennelles.

L'autel, qui est le lieu propre du sacrifice, n'est pas la place nécessaire de l'Introït, ni de tout ce qui précède l'oblation. Selon les anciens Ordres romains du VIII[e] et du IX[e] siècle, le pontife, après avoir baisé l'autel, allait se placer à son siège et ne revenait à l'autel que quand il lui fallait offrir. Les évêques font encore de même aux messes pontificales.

Il faut pourtant remarquer que la longueur de ce qui est lu ou chanté a été la principale raison qui a porté à se placer hors de l'autel pour pouvoir s'y asseoir ; car, d'ailleurs, il convient parfaitement qu'après être monté à l'autel, on ne s'en éloigne plus et on y lise la Collecte.

L'*Introït* est ainsi appelé, soit parce qu'il est le commencement de la messe, soit parce qu'on le chante au chœur, au moment où le prêtre arrive et monte à l'autel, accomplissant la parole du prophète qu'il vient de prononcer : *Introibo ad altare Dei*.

S. Ambroise, dans le rituel de Milan, l'appelle *ingressa*, comme qui dirait l'*entrée*. S. Grégoire le nomme *antiphona*, c'est-à-dire *antienne*, parce qu'on le chante à deux chœurs, nom qui convient aussi bien au Graduel, à l'Offertoire et à la Communion. Aussi ce saint docteur a-t-il donné le nom d'*Antiphonaire* au livre dans lequel il a rassemblé ces diverses parties de la messe [1].

1. His peractis sacerdos introitum incipit, quod quasi proœmium missæ appellatur a Corrad., lib. I *Cærem.*, cap. I. Dicitur introitus, vel quia a sacerdote dicitur ad altare introeunte, qui paulo ante dixerat : *Introibo ad altare Dei,* ut inquit Micrologus *de Eccles. observ.*, cap. I; vel quia populo introeunte ecclesiam cantabatur, ex Rhenano ad Tertullianum *de Corona milit.* A S. Gregorio appellatur antiphona et ab Ambrosiis vocatur ingressa.

Notandum quoque est, introitum, ad verbum sumi de sacra Scriptura, et præcipue ex aliquo psalmo, quia in hoc libro præcipue est consummatio, et quasi quædam compilatio totius Scripturæ Sacræ, nedum quia bonorum præmia et malorum supplicia in ipso describuntur, verum etiam quia documenta incipientium, progressus pervenientium vita activorum, et speculatio contemplativorum denotantur, ut manifeste patet intuenti.

Cœpit quidem dictus introitus, secundum Alcuinum et Durandum in Rationali div. off. lib. IV, cap. I, temporibus Cœlestini I papæ. Sed secundum Pla-

Un ancien auteur, en ses remarques sur Tertullien, dit que l'Introït est un reste d'une pratique des premiers chrétiens. Pendant que l'évêque ou le pasteur se disposait à célébrer la messe et que le peuple s'assemblait pour assister au service divin, on chantait des psaumes ou des cantiques, afin de disposer l'assistance à une action si sainte. S. Denys l'exprime assez clairement dans la *Hiérarchie ecclésiastique*. « Lorsque le prêtre s'approche de l'autel, « dit-il, la mélodie des psaumes commence aussitôt. » D'où l'on peut conclure que cet usage remonte aux Apôtres.

La plupart des auteurs qui ont écrit sur les rites de la messe disent que le pape S. Célestin, qui occupait le Siège Apostolique vers l'an 424, profitant de la paix profonde dont jouissait l'Église, ordonna que pour l'Introït on chantât tout le Psautier. Ainsi l'entendent Rupert, Berno, Rhaban et Sigebert ; mais d'autres écrivains ecclésiastiques pensent, ce qui est plus vraisemblable, que ce saint pape ordonna seulement de composer les Introïts de passages extraits de tout le Psautier. Il est à croire que ce décret fut provoqué par l'abus auquel plusieurs se laissaient aller de composer des Introïts à leur fantaisie. Il appartenait au pape de régler une matière de si haute importance. Il voulut que le Psautier fournît désormais les éléments de ces antiennes, et il détermina les versets des psaumes qu'il convenait d'adopter pour les dimanches et les fêtes de l'année ecclésiastique. Il existe cependant aujourd'hui quelques Introïts qui ne sont pas tirés du livre des Psaumes, mais d'un autre livre de la Sainte Écriture. Il en est même quelques-uns que l'Église a directement composés, pour exprimer plus vivement les sentiments de dévotion qui l'animent en certaines fêtes particulières, par exemple au jour de l'Assomption.

Ce que nous disons ici des Introïts, il faut le dire des Graduels, des Offertoires et des Communions. Toutes ces parties de la messe ne sont que des versets choisis dans le Psautier ou dans un autre

tinam in vitis Pontificum, institutus fuit a S. Gregorio hujus nominis primo. Verum, ut ait Berno, lib. *de Off. miss.*, Pontianus papa fuit auctor ; et quidem mihi non videtur verisimile, primum induci cœpisse introitum a Cœlestino, vel a Gregorio, quia Dionysius Areopagita apostolorum coævus, mentionem de psalmis facit qui ante missæ sacrificium canebantur, et eo magis, quod Basilius in sua liturgia tres psalmorum versiculos ad initium missæ decantari jubet. Sed fortasse, ut bene advertit Azor., lib. X, cap. XXXIV, Cœlestinus papa fuit primus, qui eum morem in Romana Ecclesia induxit, cum jam aliis in Ecclesiis mos ille servaretur. (ANTON. PALLOTTA, *Syntagma rituum sacrorum*, lib. II, cap. V.)

livre inspiré, à la réserve de quelques-uns qu'il faut attribuer à l'Église elle-même. Tertullien les appelle des *intercessions;* S. Optat de Milève des *diapsalmes*, comme qui dirait des *interjections de psaumes*. Et, à vrai dire, ce sont comme des étincelles du feu divin que l'Église jette dans nos cœurs, pour les exciter à la piété; ce sont des soutiens pour notre faiblesse, des consolations spirituelles que l'Église nous prodigue pour empêcher la fatigue et l'ennui que la longueur des offices engendrerait inévitablement.

S'il est difficile de préciser en quoi consista la réforme du pape S. Célestin concernant les Introïts, tous les auteurs sont d'accord pour admettre qu'une nouvelle et définitive réforme fut faite par le pape S. Grégoire le Grand [1].

Après le verset de l'Introït, on ajoute le *Gloria Patri*, excepté aux messes des morts et durant le temps de la Passion, parce que ce sont des jours de tristesse auxquels ce cantique de gloire et de

1. Missæ *Introitum* S. Cœlestino I tribuunt Valfridus et Micrologus, et cum his consentiunt Martinus Polonus, Platina, et alii apud Torres, *Instit. sacerd. de sacrificii oblatione*, p. 61. Sed hæc opinio caret fundamento. Honorius, lib. I, in *Gemma animæ*, cap. LXXXVII, auctorem Introitus missæ fuisse putat S. Gregorium, quod verisimilius est. Nam sanctus ille pontifex Antiphonarium composuit selectis e psalmorum libro antiphonis, aliis quidem ad *Introitum*, aliis ad *Responsorium*, aliis etiam ad *Offertorium*. Introitus auctorem existimat S. Gregorium etiam Brunus, *de Cæremoniis*.

In eo Antiphonario omnes *Introitus* sunt e psalmis deprompti, paucis exceptis quos Durandus *irregulares* appellat, ut qui dicitur in Nativitate Domini : *Puer natus est nobis;* et in Ascensione Domini : *Viri Galilæi;* et in die Pentecostes : *Spiritus Domini;* et in festo S. Petri Apostoli : *Nunc scio vere*. Atque hi omnes *Introitus* irregulares, si non e Psalmis, e sacris tamen paginis desumpti sunt. Et pauculi nunc quidam sunt, qui neque e psalmis, neque e sacra Scriptura petiti sint, nec in Gregoriano Antiphonario reperiantur, ut sunt *Salve, sancta parens; Gaudeamus omnes in Domino;* et *Benedicta sit sancta Trinitas;* nec prætereundus est Introitus feriæ tertiæ Pentecostes : *Accipite jucunditatem gloriæ vestræ;* etc. *Commendatum donum accipite, et jucundamini, gratias agentes ei qui vos ad cœlestia regna vocavit;* qui sumptus est e lib. IV Esdræ, cap. II, vers. 36 et 37, qui liber ab Hebræo quodam ad christianam fidem converso, eo consilio creditur scriptus, ut Judæi Christi religionem susciperent. Illum e canone sacrarum Scripturarum exclusit concil. Trident., sess. IV, etiamsi quidam ex Patribus eum habuerint canonicum.

In *Introitu* psalmus integer cum *Gloria Patri* recitabatur. A mille fere annis non amplius totus dicitur, sed pauci quidam versus e psalmo; hique sunt ex interpretatione quæ ante Hieronymi ætatem adhibebatur, et a Patribus vocatur *Italica*.... Post *Gloria Patri* iterum dicitur antiphona a qua missa est incœpta; sed eam Ambrosiani non repetunt præterquam in missis mortuorum; quædam ecclesiæ, atque etiam Carmelitæ, iterum dicunt, et tertio. (BENEDICT. XIV, *De sacrosancto missæ sacrificio*, lib. II, cap. IV.)

jubilation ne convient pas. On dit que le pape S. Damase ordonna le premier que ce verset servît de conclusion à chaque psaume. Originairement on disait pour Introït un psaume tout entier. Dans la suite on a supprimé la plus grande partie du psaume, mais en conservant le *Gloria Patri*. La messe, en effet, ne peut pas mieux commencer que par la louange de la très sainte Trinité, à qui le Saint Sacrifice doit être offert.

On répète l'*Introït*, c'est-à-dire l'antienne. C'est la règle établie pour tout ce qui se chante alternativement. Dans plusieurs Églises particulières, celles de Rouen et de Sens par exemple, on le redisait jusqu'à trois fois.

Le prêtre dit l'Introït non seulement aux messes basses où il doit suppléer lui seul à tout ce qui se chanterait au chœur, mais même aux grand'messes, parce qu'il pourrait ne pas entendre assez distinctement ce que le chœur chante. Néanmoins il semble qu'autrefois le prêtre ne le disait point dans la plupart des églises. En effet, les anciens sacramentaires et plusieurs missels écrits pour le prêtre jusqu'au XIVe siècle, ne le contiennent pas. Mais il y a aussi d'autres missels non moins anciens où l'on trouve tous les Introïts.

Le savant abbé Rupert enseigne que l'Introït est comme le sacrifice de louanges qui doit avec raison précéder le sacrifice véritable du corps et du sang de Jésus-Christ. Aussi doit-on le chanter avec joie [1]. Mais il convient de rapporter ici l'interprétation mystique que donnent plusieurs auteurs de cette partie de la messe.

Le prêtre entrant dans le sanctuaire et montant à l'autel représente Notre-Seigneur Jésus-Christ entrant dans le monde, puis gravissant le Calvaire afin de s'immoler pour nous et de nous réconcilier avec son Père céleste. L'Introït chanté par le chœur est l'expression des désirs ardents des patriarches et des prophètes, qui hâtaient par leurs vœux la venue du Sauveur. Mais ces désirs sont transformés en sentiments de reconnaissance et en chants d'allégresse, parce que le Seigneur est enfin venu. *Beaucoup de rois et de prophètes ont désiré voir ce que vous voyez et ne l'ont*

1. Bene in ipso sacerdotis ingressu ad altare concrepantibus choris cernitur modulatio divinæ laudis, ut dominicæ celebrationis mysteria ministrorum præcedat consonantia; et corporis atque sanguinis Christi sacramentum antecedat divinæ laudis sacrificium. (RUPERT., *De divinis officiis.*)

pas vu, disait Jésus à ses apôtres bien-aimés ; *ils ont désiré entendre ce que vous entendez et ne l'ont pas entendu* [1].

Tel est aussi le sens d'une cérémonie particulière qui s'accomplit lorsque le souverain Pontife officie solennellement. Au moment où, revêtu des ornements sacrés, il descend de son trône et s'approche de l'autel, trois des cardinaux-prêtres présents vont à sa rencontre et lui baisent la poitrine et la face. Quelques auteurs ont pensé que ces trois cardinaux représentaient les trois Maries qui ont suivi Jésus-Christ sur le Calvaire, mais ce sont les rois mages qu'ils représentent. Le pape Innocent III le dit en propres termes, et il ajoute que, par ce double baiser, ils reconnaissent la nature divine et la nature humaine du Seigneur : la nature divine en quelque sorte cachée dans sa poitrine ; la nature humaine resplendissant sur son visage [2].

Le B. Albert le Grand donne la raison pour laquelle la messe ne commence pas comme les autres offices du culte divin. Nous commençons les Matines par ce verset du psaume L : *Domine, labia mea aperies*, et les autres heures par celui-ci du psaume LXIX : *Deus in adjutorium meum intende*. Pourquoi ne faisons-nous pas de même pour la messe ? Parce que, dit cet illustre docteur, le désir ardent ne se contente pas d'une humble prière, il pousse des clameurs. C'est pourquoi le chœur des chantres commence d'abord par une sorte de cri, une émission de voix puissante et des paroles de feu pour exprimer le désir véhément de la venue du Seigneur sur l'autel [3]. L'antienne, qui est la première partie de l'Introït, représente si l'on veut les vœux des patriarches qui vécurent avant la loi écrite. Le verset qui vient ensuite, les souhaits des saints prophètes sous la loi de Moïse. Le *Gloria Patri* est l'expression de la joie et de la reconnaissance dont est pénétrée la sainte Église qui possède Jésus-Christ et son adorable Sacrement.

Quelques auteurs ont rattaché à l'Introït le *Kyrie eleison* et le

1. Multi reges et prophetæ voluerunt videre quæ vos videtis, et non viderunt; et audire quæ audistis, et non audierunt. (*Luc.*, x, 24.)

2. Tres sacerdotes, qui Pontifici venienti coram altare reverenter occurrunt, et inclinantes os ejus osculantur et pectus, tres illos magos signant. Per geminum osculum geminam in Christo naturam confitentur divinam scilicet et humanam; divinam quasi latentem in pectore, humanam quasi patentem in ore. (INNOCENT. III, lib. II *de Myst. missæ*, cap. IX.)

3. Quia suspirantium ardor compellit ad clamorem potius quam ad orationem : ideo totus chorus subito prorumpit in clamorem, ad desiderium adventus Domini. (B. ALBERT. MAGN., in tractatu *de Officio missæ*.)

Gloria in excelsis, mais ce sont des parties de la messe parfaitement distinctes les unes des autres, et dont il convient de parler à part.

II.

LE *KYRIE ELEISON*

Après l'Introït, le prêtre vient au milieu de l'autel, et tourné vers le crucifix, les mains jointes, il récite le *Kyrie eleison* alternativement avec son ministre.

Autrefois, ces prières étaient dites au côté de l'Épître comme l'Introït; ainsi font encore les Chartreux, les Carmes et les Dominicains. C'est aussi le rite que l'on observe pour les messes solennelles, dans la liturgie romaine.

L'ordre et le nombre des *Kyrie* n'ont pas toujours été les mêmes. A l'origine, dans la liturgie romaine, le *Kyrie* était chanté par le clergé et par le peuple ; plus tard, alternativement par deux chœurs de chantres. On disait le *Christe eleison* autant de fois que le *Kyrie*, ce qui n'avait pas lieu chez les Grecs, et dans les messes de chaque jour, c'est-à-dire les jours ouvriers, où l'on omettait diverses prières, le *Kyrie* et le *Christe eleison* n'étaient jamais omis. Cette invocation se répétait jusqu'à ce que le célébrant donnât le signal de la cesser. Depuis le xie siècle, il fut établi que l'on dirait neuf fois *Kyrie* ou *Christe eleison*, pour imiter le chant des Anges divisés en neuf chœurs. S. Thomas donne la raison théologique de ce nombre d'invocations et de l'ordre que l'on y garde [1]. C'est une prière qui s'adresse proprement aux trois

1. In hoc sacramento totum mysterium nostræ salutis comprehenditur, ideo præ cæteris sacramentis cum majori solemnitate agitur. Et quia scriptum est, *Eccles.*, IV : *Custodi pedem tuum, ingrediens domum Domini*, et *Eccles.*, XVIII : *Ante orationem præpara animam tuam*, ideo ante celebrationem hujus mysterii, primo quidem præmittitur præparatio quædam ad digne agenda ea quæ sequuntur. Cujus præparationis prima pars est laus divina, quæ fit in Introitu, secundum illud psalmi XLIX : *Sacrificium laudis honorificabit me*, et illic iterum, *Quo ostendam illi salutare Dei*. Et sumitur ut pluries de Psalmis, vel saltem cum Psalmis cantatur quia, ut Dionysius dicit in tertio cap. *Eccles. hierarch.*, Psalmi comprehendunt per modum laudis, quicquid in sacra Scriptura continetur. Secunda pars continet commemorationem præsentis miseriæ, dum misericordia petitur, dicendo *Kyrie eleison*, ter quidem pro persona Patris, ter autem pro persona Filii, cum dicitur *Christe eleison*, et ter pro persona Spiritus sancti, cum subditur *Kyrie eleison*, contra triplicem miseriam, ignorantiæ, culpæ et pœnæ ; vel ad significandum quod omnes personæ sunt in se invicem. (S. Thom., III, q. LXXXIII, art. 4.)

personnes de la Sainte Trinité selon le rang qu'elles ont entre elles. On dit trois fois *Kyrie eleison*, « Seigneur, ayez pitié de « nous, » au Père; trois fois *Christe eleison*, « Christ, ayez pitié de « nous, » au Fils; et trois fois *Kyrie eleison*, « Seigneur, ayez pitié « de nous, » au Saint-Esprit. Ainsi, l'on rend aux trois adorables personnes de la Sainte Trinité l'hommage dû à chacune d'elles, et on implore sa miséricorde. En même temps, cette triple invocation que l'on adresse à chaque personne est un humble aveu des trois grandes misères qui résultent pour nous de nos péchés : l'ignorance, la culpabilité, et la peine. On peut y voir aussi une allusion aux péchés de pensées, de paroles et d'actions. On peut y ajouter enfin que nous péchons par ignorance, par infirmité et par malice. Nous supplions donc la Sainte Trinité de nous venir en aide et de nous délivrer de ces divers maux, et nous adressons trois fois la même prière à chaque personne, pour montrer que les deux autres personnes sont invoquées en même temps, puisque, en vertu de la circumincession, les trois personnes divines sont et vivent éternellement l'une dans l'autre. Ces deux mots, *Kyrie eleison*, sont grecs; ils signifient : *Seigneur, ayez pitié de nous*. C'est assez pour démontrer que la récitation de cette prière a commencé en Orient. On peut, avec quelque probabilité, en faire remonter l'origine aux temps apostoliques. Nous la trouvons, en effet, dans toutes les anciennes liturgies orientales dont l'origine remonte aux premiers temps de l'Église. Non pas qu'elles aient été mises par écrit tout d'abord, ce que la discipline du secret ne permettait pas; mais elles se conservaient par la tradition orale dans chaque église, telles, ou à peu près, que leurs fondateurs les leur avaient données.

C'est ainsi que nous trouvons le *Kyrie eleison* dans la liturgie de S. Jacques, dans celle de S. Marc et dans toutes les autres liturgies grecques qui, sous des noms moins anciens, ne faisaient que reproduire, avec quelques remaniements, les liturgies primitives; telles furent celles de S. Basile et de S. Chrysostome. Il existe de même dans les liturgies des Éthiopiens et des Arméniens.

Dans les *Constitutions apostoliques* où l'on retrouve les rites de la plupart des Églises grecques des quatre premiers siècles, on voit que le *Kyrie eleison* était une prière que l'on adressait à Dieu premièrement pour les catéchumènes. Un diacre disait à haute voix : « Catéchumènes, priez. Que les fidèles prient pour eux, et

qu'ils disent le *Kyrie eleison.* » Le diacre récitait tout haut diverses demandes pour les catéchumènes : qu'il plût à Dieu de les éclairer des lumières de l'Évangile, de les remplir de sa crainte et de son amour, de les disposer au sacrement de la régénération, pour les laver de toute tache, et d'en faire une demeure où il daignât habiter pour les préserver de tout mal. A toutes ces prières, les enfants qui composaient un chœur disaient *Kyrie eleison;* et tout le peuple répétait ces paroles.

On faisait aussi des prières pour les pénitents. Toute l'Église disait de même pour eux *Kyrie eleison;* et l'on a retenu dans la suite cette prière pour tous les fidèles.

On ne sait pas par qui furent introduites ces invocations grecques dans les liturgies de l'Occident. Gavantus, appuyé sur Radulphe de Tongres, dit que cette prière a passé de la Grèce à Rome sous le pape S. Silvestre. Amalaire, Strabon, le Micrologue et d'autres auteurs qui ont écrit sur les offices de l'Église attribuent cette introduction à S. Grégoire le Grand. Mais le *Kyrie eleison* était en usage dans l'Église latine longtemps avant S. Grégoire, comme le prouvent les actes du concile de Vaison, tenu en 529, sous le pontificat de Félix IV, et présidé par S. Césaire d'Arles. Le Siège Apostolique, disent les Pères du concile, a établi le chant si pieux et si doux du *Kyrie eleison*, adopté maintenant dans toutes les provinces de l'Orient et de l'Italie. Nous voulons qu'il soit chanté dans toutes nos églises à matines, à la messe et aux vêpres [1]. Aussi S. Grégoire répondait-il aux reproches que lui adressaient les Siciliens d'avoir changé les cérémonies de l'Église qu'il les avait conservées au contraire, et que, pour le *Kyrie eleison* en particulier, il n'avait pas imité les Grecs. Ceux-ci, en effet, ne disent pas le *Christe eleison*, tandis que les Latins le disent [2].

1. Quia tum in Sede apostolica, cum etiam per totas Orientales atque Italiæ provincias, dulcis et nimium salutaris consuetudo est intromissa, ut *Kyrie eleison* frequenter cum grandi affectu et compunctione dicatur, placuit etiam nobis, ut in omnibus ecclesiis nostris ista tam sancta consuetudo et ad matutinas, et ad missas, et ad vesperas intromittatur. (*Concil. Vasense*, t. IV Concil., p. 1680.)

2. Cui ego respondi : quia in nullo eorum aliam Ecclesiam secuti sumus. *Kyrie eleison* autem nos neque diximus, neque dicimus sicut a Græcis dicitur ; quia in Græcis simul omnes dicunt; apud nos autem a clericis dicitur, et a populo respondetur, et totidem vicibus etiam *Christe eleison* dicitur, quod apud Græcos nullo modo dicitur. In quotidianis autem missis alia quæ dici solent tacemus, tantummodo *Kyrie eleison* et *Christe eleison* dicimus, ut in his deprecationis vocibus, paulo diutius immoremur. (S. GREGOR., lib. VII, epist. LXIV.)

Il n'est pas inutile de remarquer ici que l'Église latine a conservé à la messe quelques termes grecs et hébreux tels que *Amen*, *Alleluia*, *Sabaoth*, *Hosanna*, pour montrer l'unité de l'Église qui fut formée d'abord d'Hébreux et de Grecs, puis de Latins, ou bien parce que ces trois langues ont servi aux Apôtres et à leurs successeurs immédiats, pour mettre par écrit les mystères de notre foi et la sainte liturgie, ou du moins pour la célébrer.

Un savant auteur dit à ce propos [1] :

« En Occident on célèbre la messe dans le rite latin et on l'a toujours célébrée dans le même rite ; mais les mots *Kyrie eleison*, qu'on répète avec quelques additions le vendredi saint, dérivent évidemment du grec. Ce n'est pas de la Judée, comme on devrait le croire et comme on le croit ordinairement, mais de la Grèce que l'Occident a d'abord reçu le bienfait du christianisme. Après le règne d'Alexandre le Grand, et surtout sous la domination romaine, la langue grecque est devenue celle des gens instruits qui habitaient l'Europe, l'ouest de l'Asie et l'est de l'Afrique. Cette langue était même tellement répandue parmi les Juifs que les soixante-dix interprètes, qu'on appelle les Septante, traduisirent l'Ancien Testament longtemps avant la naissance du Sauveur, pour un roi païen et grec. Depuis Bérose jusqu'au dernier grand prêtre juif, Flavius Josèphe, S. Justin le martyr, Philon, etc., un grand nombre d'Asiatiques, d'Africains ont écrit leurs ouvrages en grec. Ce fut dans la même langue que les évangélistes et les apôtres écrivirent les Évangiles, les Actes des apôtres, l'Apocalypse et les Épîtres, car le latin n'en est qu'une traduction.

« A l'avènement du Sauveur, le grec était donc familier aux Juifs et aux Syriens. Les usages grecs se multiplièrent tellement dans ces contrées étrangères, que du temps d'Agathias (contemporain de l'empereur Justinien), les meilleures écoles grecques ne se trouvaient pas en Grèce, mais dans les contrées de la Syrie, où l'idiome du pays n'était usité que chez les habitants de la campagne. C'est ainsi qu'on peut s'expliquer l'origine de toutes ces expressions grecques qui ont été d'abord introduites dans le christianisme primitif et qui se sont ensuite répandues dans l'Occident. La plupart des termes les plus fréquemment employés par l'Église dérivent du grec, comme par exemple : Litanies (prières), évangile,

1. KREUSER, *Le saint Sacrifice*, t. I, p. 336.

bible, étole, église, catéchisme, chœur, prêtre, évêque, épître, chrême, moine, diacre, patriarche, métropolitain, martyr, clergé, paroisse, etc. Le *Kyrie eleison* est aussi un reste de la langue grecque, et, en le conservant, l'Église fait voir avec quelle scrupuleuse fidélité elle s'en tient à la tradition. L'Église aurait pu traduire ces deux termes aussi bien que les mots hébreux *amen* et *alleluia;* mais elle a voulu, autant que possible, éviter les changements et conserver intactes, non seulement les choses qu'elle a reçues, mais encore la manière dont elle les aurait reçues. »

S. Augustin remarque, en divers endroits de ses écrits, que ce fut un trait admirable de la Providence divine, que Pilate, un étranger et un païen, fît écrire en trois langues, le latin, le grec et l'hébreu, le titre qu'il plaça sur la croix du Sauveur : *Jésus de Nazareth, roi des Juifs.* Ces langues étaient les plus nobles et les plus répandues de celles qui se parlaient à cette époque, et Dieu voulait montrer ainsi que le divin Crucifié devait être publiquement reconnu comme roi de tout l'univers, et qu'il serait glorifié dans toutes les langues. Il est vrai qu'il porte le titre de *Roi des Juifs*, mais sous ce nom il faut entendre le véritable peuple de Dieu, les âmes dociles et fidèles à la grâce, à quelque nation qu'elles appartiennent, et non pas les misérables parricides qui ont crucifié leur père, leur sauveur et leur Dieu.

L'Église a été guidée par le même Esprit divin, en employant dans l'oblation du sacrifice de la messe, qui renouvelle celui de la croix, les trois mêmes langues dont Pilate se servit pour le titre qu'il fit attacher à la croix de Jésus.

Admirons enfin le bel ordre que garde l'Église dans ses rites et les prières qu'elle adresse au Seigneur.

L'Introït a d'abord représenté l'avènement du Sauveur dans le monde. Le prêtre qui a lu cette prière au coin de l'Épître joint les mains et vient humblement s'incliner au milieu de l'autel, devant le crucifix, comme devant le Seigneur lui-même. Il l'adore comme s'il était présent, et il crie vers lui avec tous les fidèles, pour obtenir miséricorde, et le supplier d'avoir compassion de son peuple. Mais à l'humble supplication va succéder le chant de glorification et de reconnaissance.

III.

LE *GLORIA IN EXCELSIS*

Après la récitation ou le chant du *Kyrie eleison* le prêtre, toujours au milieu de l'autel, étend et élève les mains à la hauteur des épaules et commence le *Gloria in excelsis*. Ce chant est nommé la *grande doxologie*, par comparaison avec le *Gloria Patri*, parce qu'il contient la louange plus explicite et plus détaillée de la Sainte Trinité [1]. On le nomme aussi l'*hymne des anges*, parce que les premières paroles en ont été chantées par les anges [2].

Le *Gloria in excelsis* fut connu des fidèles et récité ou chanté par eux, dans leurs prières particulières ou publiques, longtemps avant de faire partie de celles que l'on récite à la messe. S. Atha-

1. Tertia autem pars commemorat cœlestem gloriam, ad quam tendimus post præsentem vitam et miseriam, dicendo, *Gloria in excelsis Deo*, quæ cantatur in festis, in quibus commemoratur cœlestis gloria. Intermittitur autem in officiis luctuosis quæ ad commemorationem miseriæ pertinent. (S. Thom., III, q. LXXXIII, art. 4.)

2. Mox sequitur Hymnus Angelicus, temporalis Christi nativitatis perhibens testimonium, quem ille primus pronunciat, qui Angelum magni consilii repræsentat. Chorus autem concinendo prosequitur, quia subito facta est cum Angelo multitudo militiæ cœlestis laudantium et dicentium : *Gloria in excelsis Deo, et in terra pax hominibus bonæ voluntatis*. Hymnus iste non tantum est angelorum sed et hominum congratulantium quod mulier illa quæ perdiderat drachmam, jam lucernam accenderat, ut drachmam perditam inveniret. Et Pastor demissis nonaginta novem ovibus in deserto, jam venerat, ut quæreret centesimam ovem, quam amiserat. Ante Nativitatem enim Christi, tres erant inimicitiarum parietes. Primus inter Deum et hominem. Secundus inter angelum et hominem. Tertius inter hominem et hominem. Homo namque per inobedientiam Creatorem offenderat, per suum casum restaurationem angelicam impedierat, per varios ritus se ab homine separaverat. Judæus namque cæremonias excolebat; gentilis idololatriam exercebat; utrisque ritus alterius displicebat. Sed veniens pax vera, fecit utraque unum, destruxit inimicitiarum macerias, et concurrentes parietes in se angulari lapide copulavit, ut de cætero *unum esset ovile et unus pastor*. Abstulit ergo peccatum et reconciliavit hominem Deo. Reparavit casum, et reconciliavit hominem homini. Restauravit ergo secundum Apostolum, quæ in cœlis et quæ in terris sunt. Et ob hæc cœlestis militiæ multitudo psallebat : *Gloria in excelsis*, id est in Angelis, *Deo, et in terra pax* judæis *hominibus*, et gentilibus *bonæ voluntatis*. Hinc est etiam quod angelus loquitur et congaudet pastoribus. Quia pax est inter homines et angelos reformata. Nascitur Deus homo, quia pax est inter Deum et hominem restaurata. Nascitur in præsepe bovis et asini, quia pax est inter homines et homines reparata. Per bovem enim judaicus, per asinum gentilis populus figuratur secundum illud : *Cognovit bos possessorem suum, et asinus præsepe domini sui*. (Hieron. Crispi, *Mysteriorum Evangelicæ legis*, etc., p. 62.)

nase [1] veut qu'après avoir dit dès le matin le psaume et le cantique que nous disons encore à Laudes, *Deus, Deus meus*, et *Benedicite*, les vierges chrétiennes récitent cette hymne : « Gloire à Dieu au « plus haut des cieux et paix sur la terre aux hommes de bonne « volonté. Nous vous louons; nous vous bénissons; nous vous ado- « rons, » et le reste. Cette hymne, à quelques variantes près, est tout entière dans les *Constitutions apostoliques*, sous ce titre : Prière du matin. Dans beaucoup d'églises latines, on a dit aussi le *Gloria in excelsis* à l'office du matin, du moins le dimanche, avant le VIe et le VIIe siècle.

Plusieurs auteurs latins ont cru que S. Hilaire était l'auteur du *Gloria in excelsis*. Mais le seul témoignage de S. Athanase, contemporain de S. Hilaire, fait voir qu'ils se trompaient puisque, à cette époque, les femmes d'Orient le savaient communément par cœur. Il faut donc faire remonter plus haut son origine, mais il est très possible que S. Hilaire l'ait rapporté dans les Gaules au retour de l'exil.

On peut croire que ce fut un des pieux cantiques que les premiers fidèles chantaient en l'honneur de Dieu et de Jésus-Christ Fils de Dieu et vrai Dieu comme son Père. Il est fait mention de ces hymnes ou de ces cantiques dans la lettre de Pline à Trajan [2], dans Lucien [3] et dans Eusèbe [4]; on s'en servit vers la fin du IIe siècle pour réfuter l'hérésie d'Artemon, qui attaquait la divinité de Jésus-Christ. On ne doit pas espérer de connaître d'une manière plus précise l'auteur du *Gloria in excelsis*. Les Pères du VIe concile de Tolède ont dit sagement que les premières paroles avaient été prononcées par les anges et que la suite avait été composée par les docteurs ecclésiastiques [5].

Le Pontifical attribué au pape S. Damase, ou plutôt le recueil des vies des papes, dont on trouve d'anciens manuscrits qui finissent au temps de Justinien, est le premier monument où l'on voit le

1. S. ATHAN., *De virginitate*, circa finem.
2. Carmenque Christo quasi Deo dicere, secum invicem. (PLIN., *Epist. ad Trajan.*)
3. LUCIAN., *Phil.*
4. Sed psalmi vel cantici ab initio scripta sunt, quæ a fratribus fidelibus Verbum Dei esse Christum et Deum, tota hymnorum suorum laude concelebrant. (EUSEB., ex antiqua versione Rufini.)
5. Reliqua quæ ibi sequuntur ecclesiastici doctores composuerunt. (*Concil. Tolet.*, IV, cap. XII.)

Gloria in excelsis récité à la messe. On y lit que le pape S. Télesphore, qui occupait le siège de S. Pierre à Rome vers le milieu du IIe siècle, ordonna qu'au commencement de la messe de Noël on chanterait l'hymne des anges, *Gloria in excelsis* [1]. Dans un autre *catalogue* des papes, aussi bien que dans la collection d'Anastase, il est dit que le pape Symmaque, vers l'an 500, ordonna qu'on dirait le *Gloria in excelsis* les jours des dimanches et des fêtes des saints. Il est constant que depuis cette époque, c'est-à-dire depuis S. Grégoire le Grand, le *Gloria in excelsis* devait être dit par les évêques les dimanches et les fêtes, mais non par les prêtres, excepté le jour de Pâques ; et il en fut ainsi à peu près généralement jusqu'au XIe siècle [2]. Un peu après l'an 1000, on ajouta la fête de Noël à celle de Pâques pour les simples prêtres, et vers la fin de ce siècle, on ne mit plus de différence entre eux et les évêques pour la récitation du *Gloria in excelsis* [3]. Le Micrologue dit positivement vers l'an 1090, « qu'aux fêtes qui ont un office plein, « les prêtres aussi bien que les évêques disent le *Gloria in excelsis* [4]. »

Depuis la revision du missel par le pape S. Pie V, la règle pour la récitation ou le chant du *Gloria in excelsis* est celle-ci : on le dit toutes les fois qu'on a dit le *Te Deum* à matines, excepté aux messes du jeudi saint et du samedi saint, auxquelles on dit le *Gloria in excelsis*, quoique le *Te Deum* n'ait pas été dit à matines. On ne le dit pas aux messes votives ordinaires, même au temps pascal, si ce n'est aux messes de la Sainte Vierge, le samedi, et des anges, et aux messes votives concédées pour tous les jours de la semaine par Sa Sainteté le pape Léon XIII. On ne le dit pas aux messes des morts, non plus qu'à celles de l'avent, du carême et des vigiles.

Le *Te Deum* est un chant de joie aussi bien que le *Gloria in excelsis ;* il convenait donc de poser en règle que ces deux hymnes

1. Hic fecit ut.... in ingressu sacrificii hymnus diceretur angelicus *Gloria in excelsis Deo*, tantam noctu Natalis Domini. (*Catalog. PP. in Propyl. ad Acta sanct.* maii.)

2. Dicitur *Gloria in excelsis Deo*, si episcopus fuerit tantummodo die dominico sive festis. A presbyteris autem minime dicitur nisi solo in Pascha. (*Sacram. edit. et manuscript.*)

3. Ordo qualiter in catholica Ecclesia missa celebretur, in primis antiphona ad Introitum, deinde *Kyrie eleison*, tertio, postea *Gloria in excelsis Deo*, diebus festis tantummodo. (*Sacramentar.* Albiense scriptum anno 1100.)

4. *Microlog.*, cap. II.

allassent de pair toutes les fois que la messe célébrée se rapporterait à l'office du jour. Si l'on fait une exception pour le jeudi saint et le samedi saint, c'est que la messe de ces deux jours a un caractère de joie qui contraste avec la tristesse qui règne dans l'office. Le *Gloria* et le *Te Deum* sont des cantiques pleins d'allégresse : ils se taisent dans les temps consacrés au deuil et à la pénitence, ou du moins privés de tout caractère de fête.

Il y a quelques siècles, on ne disait le *Gloria in excelsis* le jeudi saint qu'à la messe pontificale où se consacre le saint chrême ; dans la suite, on a considéré que l'institution de la Sainte Eucharistie, dont on célèbre la mémoire ce jour-là, est une assez grande solennité pour que l'on dise le *Gloria in excelsis*, indépendamment de la consécration du saint chrême. On le dit le samedi saint, à cause de la solennité de l'office qui est le commencement de la fête de la résurrection.

On ne le dit pas aux messes votives qui ne sont pas célébrées pour quelque cause importante et publique, parce que cette hymne a toujours été considérée comme une marque de solennité.

On le dit aux messes votives des anges, en souvenir de ce qu'ils ont chanté les premiers le commencement de cette hymne et que c'est d'eux que nous l'avons apprise.

On le dit aux messes de la Sainte Vierge le samedi, parce que, dès le milieu du XIe siècle, les religieux, puis les ecclésiastiques séculiers et les laïques eux-mêmes, eurent la dévotion de dire un office de la Sainte Vierge, que déjà le samedi était consacré à l'honorer, et qu'ensuite la plupart des Églises ont fait ce jour-là un office entier de la Vierge avec le *Te Deum*, qui, selon le rite romain, impose la récitation du *Gloria in excelsis* à la messe. Mais à l'égard des autres messes votives de la Vierge, on observe ce que le pape Innocent III écrivait en 1215, qu'à Rome on ne disait pas le *Gloria in excelsis* aux messes de la Vierge, que l'on chantait les jours ouvriers.

On le dit aux messes votives concédées par Sa Sainteté le pape Léon XIII, parce que l'office qui les accompagne comporte la récitation du *Te Deum*.

On ne le dit pas aux messes des morts, non plus qu'aux vigiles, et depuis la Septuagésime jusqu'à Pâques, c'est-à-dire dans tout le temps consacré à la tristesse et à la pénitence, parce qu'il ne convient pas de chanter la gloire céleste, dit S. Thomas, lors-

qu'on pleure sa propre misère [1] ou celle des âmes du purgatoire.

A l'égard de l'avent, l'usage de dire ou de ne pas dire le *Gloria in excelsis* a varié selon les Églises, et peut-être dans les mêmes, en divers temps. La raison en est que l'avent tient le milieu entre le temps de la pénitence et celui de l'allégresse. L'Église a pris des ornements violets, et cependant elle ne cesse point de chanter le joyeux *alleluia*. Il y avait donc des raisons pour dire ou ne pas dire le cantique des anges. Si l'on en croit Amalaire [2], on le disait l'an 820 et l'an 830. On ne le disait plus au XIe siècle, selon le Micrologue [3], qui marque également les rites d'Italie et des Gaules. Et la raison qu'il en donne est que l'avent doit être accompagné de moins de solennité, parce qu'il représente l'ancien Testament, à cause de l'attente où sont alors les fidèles de l'avènement du Messie. Enfin, depuis le XIIe siècle jusqu'à présent, on a généralement omis le *Gloria Patri* pendant l'avent, pour le reprendre avec plus de joie et de solennité le jour de Noël.

Nous avons dit que le prêtre se tient au milieu de l'autel pour dire le *Gloria in excelsis*. Autrefois on le disait indifféremment soit au milieu de l'autel, soit au côté de l'Épître ; mais lorsque rien n'oblige le prêtre à se tenir devant le missel, il paraît plus convenable qu'il soit debout vis-à-vis de la croix, et depuis le XIIIe siècle, l'Église romaine a adopté ce rite pour la récitation de ce cantique.

Le prêtre élève les mains en prononçant les premières paroles de l'hymne des anges. Le prophète Jérémie disait autrefois : *Élevons nos cœurs avec nos mains vers le Seigneur qui est dans les cieux* [4]. Ce geste que fait le prêtre est un symbole de l'amour et des désirs ardents dont son cœur doit être enflammé pour les choses du ciel. Puis il rejoint les mains et s'incline devant la

1. Intermittitur autem in officiis luctuosis, quæ in commemorationem miseriæ pertinent. (S. THOM., III, q. LXXXIII, art. 4.)

2. Vidi tempore prisco *Gloria in excelsis Deo* prætermitti in diebus adventus Domini. (AMALAR., *Eccl. offic.*, lib. III, cap. XL.)

3. Ab adventu Domini usque ad Nativitatem ejus, *Te Deum laudamus, Gloria in excelsis Deo, Ite missa est* dimittimus, quia major gloria novi Testamenti quam veteris, cujus typum infra Adventum Domini observamus. (MICROLOG., *Eccles. observ.*, cap. XXX.)

4. Levemus corda nostra cum manibus ad Dominum in cœlos. (JEREM., *Thren.*, III, 41.)

croix en disant *Deo*, par respect pour le saint nom de Dieu ; il s'incline devant le crucifix qui est l'image de Jésus-Christ vrai Dieu.

Le P. Le Brun remarque que le crucifix représente l'Homme-Dieu et non pas le Père et le Saint-Esprit. C'est pour cette raison que le prêtre s'incline devant lui lorsqu'il prononce les noms de Dieu ou de Jésus-Christ, et non pas aux mots de Père et de Saint-Esprit.

Le prêtre fait le signe de la croix en achevant la récitation du *Gloria in excelsis*. Régulièrement, dit Durand, on doit faire le signe de la croix à toutes les paroles tirées du saint Évangile, à la fin de l'Évangile, du Symbole, de l'Oraison dominicale, du *Gloria in excelsis*, du *Sanctus* [1]. C'est une pieuse coutume qui remonte aux premiers temps du christianisme. Les chrétiens des premiers siècles se marquaient du signe sacré de la croix au commencement et à la fin de leurs actions tant soit peu importantes.

Le *Gloria in excelsis* est le chant sublime du triomphe et de la rédemption. Une partie de ses paroles est sortie de la bouche des anges, l'autre a jailli du cœur de l'Église. « Le sacrifice de notre divin Sauveur, dit le pieux et savant Simon Knoll [2], a eu son commencement dans l'Incarnation; le second acte est sa naissance glorifiée par le cantique des chœurs célestes. De même qu'à l'Introït nous avons réveillé en nous le souvenir du mystère de l'Incarnation, il convient que nous remerciions Dieu de la naissance de son Fils. En étudiant le *Gloria in excelsis*, nous y découvrirons donc l'expression de la glorification de Dieu, de la reconnaissance et de la prière.

« Nous glorifions Dieu avec les anges par ces paroles : « Gloire « à Dieu au plus haut des cieux, et paix sur la terre aux hommes « de bonne volonté : *Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus bonæ voluntatis.* »

« Avant la naissance de Jésus-Christ, il y avait une triple séparation : la première entre Dieu et l'homme ; la seconde entre les anges et les hommes, et la troisième entre les hommes eux-mêmes. Jésus-Christ apparut comme le Prince de la paix, détruisit

1. Regulariter in omnibus Evangelicis verbis debemus facere signum crucis, et in fine Evangelii, Symboli, Dominicæ Orationis, *Gloria in excelsis Deo*, *Sanctus*, etc. (DURAND, *Rational.*, l. V, n. 15.)

2. SIMON KNOLL, *La vie de l'Église exposée au peuple chrétien. Sermons liturgiques*, t. I, p. 62.

les inimitiés en expiant nos péchés, réconcilia les hommes avec Dieu et réunit l'humanité tout entière dans la charité. Il rendit ainsi à Dieu son Père l'honneur que le péché lui avait enlevé, et c'est avec raison qu'en jetant les yeux sur le berceau de l'Enfant nouveau-né qui nous apporte de si grands bienfaits, nous nous écrions avec des transports de reconnaissance : « Gloire à Dieu au « plus haut des cieux et paix sur la terre aux hommes de bonne « volonté. Nous vous louons, nous vous bénissons, nous vous ado- « rons, nous vous glorifions. » Nous louons Dieu non seulement en reconnaissant sa puissance, mais aussi en rendant un hommage public à ses infinies perfections. Nous bénissons Dieu en proclamant qu'il est la source de toute bénédiction et l'auteur de notre salut. Nous l'adorons en lui témoignant notre plus profond respect et notre soumission sans mesure. Nous le glorifions, enfin, lorsque nous le louons, le bénissons et l'adorons de toute notre âme et de toutes nos forces.

« Le cantique continue : « Nous vous remercions à cause de votre « gloire : *Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam.* » Ordinairement on remercie Dieu de ses dons et de ses bienfaits, mais le remercier parce qu'il est grand et puissant, n'est-ce pas quelque chose d'insolite et d'étrange ? Pourquoi l'Église remercie-t-elle Dieu de sa gloire ?

« L'univers entier est l'œuvre de Dieu, et tout ce que nous voyons rend témoignage de sa gloire suprême. Mais si nous demandons pourquoi Dieu a créé le ciel et la terre, le catéchisme nous répond que l'intention de faire participer à sa bonté les êtres créés a été le seul motif de la création. Dieu nous a donc créés parce qu'il nous aime ; quand les créatures proclament la gloire de Dieu, elles annoncent sa bonté ; nous remercions Dieu de sa gloire parce qu'elle nous a révélé sa bonté et son amour.

« En second lieu, nous remercions Dieu de sa gloire, parce qu'elle est pour ceux qui l'aiment une source intarissable des joies les plus pures. L'amour les unit tellement à Dieu qu'ils se réjouissent de ses perfections comme s'ils les possédaient eux-mêmes, et ils se sentent obligés de le remercier comme l'auteur de tout bien.

« Enfin nous le remercions de sa gloire, parce que nous nous sentons glorifiés en elle. Plus la gloire de Dieu se révèle à nous, plus nous voyons se développer devant nous la grandeur, la di-

gnité et l'honneur auxquels nous sommes appelés comme images de Dieu. »

Mais pour mieux entendre encore tout le sens de ces paroles : « Nous vous rendons grâces à cause de votre grande gloire. » il faut se souvenir aussi que l'Église, en composant ce cantique, n'a fait que développer et expliquer le chant des anges, *Gloire à Dieu et paix aux hommes*, au moment où Jésus-Christ parut dans le monde. Dieu a tiré une gloire infinie de la divine victime qui nous a donné la paix. Nous le remercions de cette gloire qu'il a fait paraître en nous procurant un si grand bienfait.

La grâce et la miséricorde de Dieu sont souvent prises pour sa gloire. *Tous ont péché et ont besoin de la gloire de Dieu*, dit S. Paul : *Omnes enim peccaverunt, et egent gloria Dei* [1]. Isaïe nous en donne la raison : la gloire de Dieu grandit en nous pardonnant [2]. On pourrait donc dire simplement : Nous vous rendons grâces pour votre grande miséricorde qui vous est si glorieuse. Mais l'Église, tout embrasée d'amour, plus occupée de la gloire de son Dieu que du bien qui nous en revient, emploie une expression plus noble et plus généreuse; elle nous fait dire : « Nous « vous rendons grâces pour votre grande gloire, » qui éclate en nous sauvant, « ô Seigneur Dieu, roi du ciel, » devant qui les habitants de la terre ne sont que néant.

Tous les hommages qui précèdent s'adressent aux trois personnes de la Sainte Trinité. L'Église va les nommer; elle dit : *Domine Deus, Rex cœlestis, Deus Pater omnipotens.* Le Seigneur Dieu qu'elle loue, qu'elle bénit, qu'elle adore, qu'elle glorifie et auquel elle témoigne toute sa reconnaissance, c'est d'abord le Roi céleste, le Père tout-puissant.

C'est aussi Jésus-Christ son Fils unique, l'Agneau de Dieu, fils du Père : *Domine Fili unigenite Jesu Christe; Domine Deus Agnus Dei Filius Patris.*

Mais dès qu'elle a nommé ce divin Fils, elle ne peut résister au désir de lui parler plus longuement. Ses délices sont de s'entretenir avec lui, de lui exposer ses besoins avec une confiance pleine de tendresse. Elle lui rappelle qu'il est Jésus, notre Sauveur; Jésus notre Christ, consacré pour le grand ouvrage de notre réconciliation; qu'il est Dieu et que, par conséquent, il peut tout pour nous ;

1. *Rom.*, III, 23.
2. Exaltabitur parcens vobis. (*Is.*, XXX, 18.)

qu'il est l'Agneau de Dieu, victime infiniment agréable au Seigneur ; qu'il est le Fils du Père une seconde fois, non seulement comme Dieu mais comme homme par sa naissance et sa résurrection ; qu'il est la victime pure dont les mérites effacent les péchés du monde ; et à ce titre, elle le supplie d'avoir pitié des pauvres pécheurs et d'agréer leurs humbles supplications. Elle lui rappelle enfin qu'il est assis à la droite du Père, que par conséquent il peut tout, et elle lui demande encore une fois miséricorde. Pourrait-il ne pas l'écouter, lui qui est le seul saint, le seul Seigneur, le seul Très-Haut, Jésus-Christ, seul Dieu et seul égal à Dieu avec le Saint-Esprit dans la gloire du Père ?

Telle est, en quelques mots, cette hymne magnifique. Il convient, pour la réciter, de s'unir aux anges qui en ont prononcé les premières paroles, d'entrer dans des sentiments d'adoration et de louanges, de rendre gloire à Dieu, d'admirer sa grandeur, d'honorer sa majesté infinie ; surtout il faut témoigner sa reconnaissance au divin Agneau qui s'apprête à renouveler la mémoire de son sacrifice et à le continuer sur l'autel, pour nous en appliquer les mérites et nous procurer le bonheur de l'éternité.

IV.

LE *DOMINUS VOBISCUM*

Le célébrant ayant achevé le *Gloria in excelsis*, ou après le *Kyrie*, si la messe qu'il dit ne comporte pas le cantique des anges, baise une seconde fois l'autel. Il se tourne ensuite vers le peuple et lui adresse ce salut plein de majesté et d'esprit de foi : *Dominus vobiscum :* « Le Seigneur soit avec vous. » C'est la seconde fois qu'il prononce ces paroles [1].

1. Post *Kyrie eleison* et *Gloria in excelsis*, si quidem hymnus ille ex rubricis dicendus sit, sacerdos dicit : *Dominus vobiscum;* et si episcopus sit : *Pax vobis*, in diebus quidem lætitiæ ; nam in diebus pœnitentiæ, ipse quoque dicit : *Dominus vobiscum*. De hac formula : *Dominus vobiscum* supra quædam diximus. In Orientalis Ecclesiæ formula qua sacerdotes populum salutant, est : *Pax omnibus*, ut colligitur ex Basilii et Chrysostomi liturgiis. In concilio Bracarensi, canon est 21 : *Placuit ut non aliter episcopi et aliter presbyteri populum, sed uno modo salutent dicentes :* Dominus vobiscum ; *sicut in libro Ruth legitur ; et ut respondeatur a populo :* Et cum spiritu tuo, *sicut et ab ipsis apostolis traditum omnis retinet Oriens, et non sicut Priscilliana pravitas immutavit*, ubi emunctioris naris scriptores non *Oriens* legendum existimant, sed *Occidens*. Salutatio enim erat in Oriente : *Pax vobis :* quod observarunt Bona,

Remarquons d'abord, pour n'y plus revenir, que l'évêque ne se sert pas ici de la même formule de salutation que le simple prêtre ; il dit : « La paix soit avec vous, *Pax vobis.* » Selon la remarque du pape Innocent III, il parle comme le ferait celui qu'il représente dans l'exercice de ses fonctions pontificales : *Illius utens eloquio cujus fungitur pontificio.* Alcuin, qui vivait à la fin du VIII[e] siècle, l'avait déjà remarqué. « Les prélats, » dit-il dans son livre sur les Offices divins, « sont les successeurs des apôtres, « et comme tels ils ont la coutume de dire la première fois *Pax* « *vobis.* » S. Pierre Damien appelle cette formule *salutation épiscopale*, et avant eux, S. Ambroise avait dit en traitant de la dignité sacerdotale que le *Pax vobis* est la parole propre de l'évêque lorsqu'il aborde le peuple. S. Jean Chrysostome parle de même, et on lit dans son histoire qu'il ne se lassait pas de redire ce salut.

La raison pour laquelle les évêques, et non les autres prêtres, adressent ce salut au peuple, réside dans la différence de leur condition. Les évêques, dans l'Église de Dieu, sont au sommet de la hiérarchie; ils sont les successeurs directs des apôtres, et par conséquent les dispensateurs des grâces et des bénédictions qu'il a plu au Sauveur de mériter et de donner au monde. Il leur appartient

lib. II *Rerum liturgic.*, cap. V, n. 1; Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, l. I, cap. IV, art. 5, num. 7; Meratus, tomo I, p. I, p. 168. Monet Garzias Loaisa, in notis ad illum canonem, cum quo consentit etiam Tournely, cit. tom. II, *de Eucharistia*, p. 418, improbari in eo canone consuetudinem quam Priscillianus conabatur invehere, ut episcopus non semel tantum in salutatione populi diceret : *Pax vobis*, sed etiam in omnibus salutationibus cæteris, in quibus dicit : *Dominus vobiscum.* Nunc episcopus in hac missæ parte, de qua nunc agimus, dicit *Pax vobis,* quibus verbis Christus Dominus post resurrectionem suam discipulos salutavit, ut est apud Joann., XX. Episcopus enim Christi figura est. In reliquis vero salutationibus dicit ut presbyteri : *Dominus vobiscum*, ut declaret se esse ex numero sacerdotum, juxta animadversionem Innocentii III, *De Mysteriis missæ,* lib. II, cap. XLII. Leo VII, pontifex sæculo X, in epistola ad Gallos et Germanos ita scribit : *Consultum est utrum episcopi* Pax vobis *aut* Dominus vobiscum *pronuntiare debeant. Sed non aliter per omnem vestram provinciam tenendum est quam in sancta romana Ecclesia. In dominicis enim diebus, et in præcipuis festivitatibus atque sanctorum natalitiis*, Gloria in excelsis Deo, *et* Pax vobis, *pronuntiamus. In diebus vero Quadragesimæ et in quatuor temporibus, sive in vigiliis sanctorum, et in reliquis jejuniorum diebus*, Dominus vobiscum, *tantummodo dicimus.* Ex quibus colligitur, vetustum admodum esse morem, ut in aliquibus diebus episcopus salutet populum, dicens : *Pax vobis,* in quibusdam : *Dominus vobiscum.* Ac in hac salutatione, *Pax vobis*, festivitas quædam et lætitia inesse videtur, cui non est locus in diebus pœnitentiæ. (BENEDICT. XIV, *De missæ sacrificio,* lib. II, cap. IV.)

donc en propre d'annoncer aux fidèles la sainte paix, cet héritage qu'il a laissé à son Église lorsque, terminant le cours de sa vie en ce monde, il disait avec tant d'affection à ses disciples bien-aimés : *Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix*, cette paix que les anges avaient annoncée au jour de sa naissance aux bergers de Bethléem.

Néanmoins l'évêque ne salue ainsi que la première fois. Ensuite il use des mêmes paroles que les simples prêtres pour montrer l'identité du caractère sacerdotal dont ils sont revêtus comme lui.

On croit communément que le rite en vertu duquel le prêtre adresse au peuple, à la messe, ces paroles de salutation : *Dominus vobiscum*, « le Seigneur soit avec vous, » ou, si l'on veut : « Le Seigneur est avec vous, » remonte aux apôtres eux-mêmes. Nous trouvons cette formule dans la liturgie de S. Pierre, qui fut dès l'origine celle de l'Église romaine. L'hérétique Priscillien, qui vivait vers le même temps que S. Augustin, voulut avilir la dignité de ce salut mystique ; il prétendit que les évêques ne devaient jamais en user, mais seulement les prêtres ; mais le concile de Brague, tenu en 561, condamna cette erreur, et il ordonna que selon la coutume ancienne, les prêtres s'en serviraient aussi bien que les évêques, qui remplaceraient une fois seulement cette formule consacrée, par cette autre : *Pax vobis :* « La paix soit avec vous. » En effet, il ne peut pas sortir des lèvres et du cœur du prêtre un salut ou un souhait plus précieux que celui qu'expriment ces paroles : « Le Seigneur soit avec vous, » ou plutôt : « Le Seigneur est avec vous. » Le prêtre qui prononce ces paroles n'est-il pas à l'autel comme un autre Jésus-Christ? Ne tient-il pas sa place pour y remplir l'office de médiateur entre Dieu et les hommes? Aussi S. Denys l'Aréopagite dit-il que ces mots sont une salutation toute divine, que Dieu lui-même adresse aux hommes par la bouche d'un homme [1].

Le mot *Seigneur*, lorsqu'on l'applique à Dieu, n'a pas seulement un sens relatif; il ne signifie pas uniquement l'empire que Dieu possède sur toutes ses créatures, avec pouvoir d'en disposer comme il lui plaît, sans autres limites de sa puissance que sa volonté; mais c'est un nom absolu, représentant une essence infiniment parfaite, qui, parmi ses grandeurs, renferme et possède, selon

1. S. Dionys., *lib. Eccles. hierarch.*

S. Denys, toute la bonté, toute la sagesse, toute la science, toute la miséricorde, tout l'amour, toute la joie et toute la félicité ; en un mot, tout ce qu'on peut imaginer de plus rare et de plus digne jusqu'à l'infini ; comme il est toujours incompréhensible, éternel, immense, immuable et exempt de tous les changements auxquels sont sujets les autres êtres [1]. Qu'il est donc grand le Dieu que nous adorons ! Cependant c'est celui que le célébrant souhaite au peuple et dont il lui désire l'assistance en lui adressant ce salut.

Il faut ajouter que cette forme de salutation est très mystérieuse en elle-même. Elle nous représente la plus haute perfection de l'état de la loi de grâce, qui est d'avoir le Seigneur avec nous d'une manière tout intime et particulière. Il est vrai que cette salutation se trouvait aussi dans l'ancienne loi, mais on peut dire qu'elle n'y était qu'en figure. C'est ainsi que le nom de Jésus fut donné à plusieurs hommes, à Josué, à Jésus Sirach, fils de Josedech, ce qui ne rabaisse en rien ce nom divin ; il n'en est pas moins propre à la loi de grâce, d'une façon particulière, et en un sens plus divin.

Pour le mieux comprendre, il faut se rappeler cet oracle du prophète Isaïe [2] : *Voici que la Vierge concevra et enfantera un fils, et on le nommera Emmanuel*, c'est-à-dire *Dieu avec nous*, selon l'interprétation de S. Matthieu qui rapporte ce texte et l'applique à Jésus, fils de Marie [3]. Mais comment ce nom peut-il être celui du Sauveur, puisque l'ange a dit, dès avant sa naissance, qu'il serait appelé Jésus et que c'était là son nom ? Euthymius résout cette difficulté en disant que si nous considérons dans le nom d'Emmanuel l'impression qu'il produit sur l'ouïe, lorsqu'on le prononce, il ne ressemble en rien au nom de Jésus-Christ ; ce n'est pas le nom sous lequel cet adorable Sauveur a paru dans le monde. Mais si nous considérons le sens de ce mot, si nous en pénétrons la force, il nous faut reconnaître que c'est bien le nom qui convient à Jésus, puisqu'il signifie *Dieu avec nous*. « Si l'on considère le mot lui-même, dit-il, « personne n'a nommé Jésus *Emmanuel;* mais tous l'ont ainsi nommé quant au sens. » Et voici la raison qu'il en donne : Parce que le Fils de Dieu s'est fait

1. S. Dionys., lib. *De divinis nominibus*, cap. XI, XII et ultim.
2. Ecce Virgo concipiet et pariet Filium, et vocabitur nomen ejus Emmanuel. (*Is.*, VII, 14.)
3. Quod est interpretatum : Nobiscum Deus. (*Matth.*, I, 23.)

homme pour ne se séparer jamais de l'homme, tous ceux qui l'ont reconnu pour Dieu et homme ont avoué qu'il était Dieu avec nous, ce que signifie *Emmanuel* [1].

Que le Seigneur soit avec le peuple fidèle; qu'il ne cesse pas de veiller sur lui, de le fortifier, de le protéger par sa grâce, voilà donc le souhait que forme le prêtre lorsqu'il dit : *Dominus vobiscum*. Mais il y a quelque chose de plus : la bonté infinie de cet Emmanuel a trouvé le moyen d'être avec nous plus complètement encore. Il a voulu que la nature humaine à laquelle le Verbe divin s'est uni personnellement une fois fût aussi unie à chacun de nous en particulier. Pour accomplir ce prodige de miséricorde et de bonté, il nous donne sous forme de nourriture, dans le sacrement de l'Eucharistie, sa même nature humaine déifiée par l'union hypostatique avec le Verbe, et nous fait participer ainsi en même temps à sa divinité. C'est par la Sainte Eucharistie qu'il demeure particulièrement en nous et avec nous; c'est par elle qu'il accomplit toujours et de la manière la plus entière ce que signifie le nom d'Emmanuel que lui donne le Prophète. Il nous l'avait promis, au moment de monter au ciel, lorsqu'il disait à ses Apôtres et, en leur personne, à toute son Église : *Voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation du siècle* [2]. Ces paroles se sont vérifiées par l'assistance et la protection qu'il n'a pas cessé de leur accorder; mais elles s'accomplissent d'une manière plus parfaite et plus littérale, par sa présence dans l'adorable sacrement de l'Eucharistie. C'est pourquoi le prêtre qui se prépare à prononcer bientôt les paroles de la consécration, qui feront de Dieu lui-même notre victime et notre nourriture, s'adresse au peuple fidèle et lui dit : « Que le Seigneur soit avec vous. » Qu'il soit le maître de votre âme ; qu'il gouverne votre corps ; qu'il soit en vous parfaitement; qu'il se montre à votre égard le véritable Emmanuel et qu'il ne se sépare jamais de vous.

Le peuple répond au prêtre par un souhait semblable. « Et qu'il « soit aussi avec votre esprit, » lui dit-il : *Et cum spiritu tuo*. S. Jean Chrysostome fait mention de ce pieux échange de souhaits

1. Nomine nullus vocavit Christum Emmanuelem; ore omnes; quia credentes eum esse Deum et hominem, confitebantur Deum esse nobiscum; quod Emmanuel significat. (EUTHYMIUS, in hunc *Matth.* locum.)

2. Et ecce vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem sæculi. (*Matth.*, XXVIII, 20.)

entre le prêtre et le peuple. « Dans les redoutables mystères, dit-il, « comme le prêtre fait des souhaits pour le peuple, le peuple en « fait aussi réciproquement pour le prêtre. Ces paroles : *Et que le* « *Seigneur soit avec votre esprit*, ne signifient pas autre chose [1]. Vers la fin du IXe siècle, S. Remi d'Auxerre expliquait en ces termes la réponse que le peuple fait à la salutation du prêtre : « L'assem« blée, touchée du souhait très avantageux que le prêtre lui a « fait, lui rend le salut en priant et prie en le rendant. Comme le « prêtre a souhaité aux fidèles que le Seigneur soit avec eux, ils « souhaitent qu'ils soient aussi avec lui, en disant : *Et avec votre* « *esprit*. On ne dit pas *avec vous*, mais, *avec votre esprit*, pour « faire entendre que l'office qui va suivre doit être fait spirituel« lement et avec l'attention d'une âme raisonnable qui a été créée « capable de la lumière et de la grâce divine [2]. »

Pour adresser au peuple le salut plein de mystère dont nous venons de parler, le prêtre qui s'est tourné vers l'assistance ouvre

1. Jam in tremendis quoque mysteriis, ut sacerdos pro plebe, ita plebs pro sacerdote vota facit. Hæc enim verba, *Et cum spiritu tuo,* nihil aliud, quam hoc, significant. (S. CHRYSOST., hom. XVIII, in *II ad Cor.* in morali.)

2. Ecclesia ergo tam salubri salutatione sacerdotis accepta, et ipsa resalutando orat, et orando resalutat, postulans, etc. (REMIG., *Exposit. missæ.*)

Ecclesia a temporibus Apostolorum salubri salutatione sacerdotis accepta; et ipsa resalutando orat, et orando resalutat, dicendo : *Et cum spiritu tuo ;* sicut probatur ex liturgia S. Jacobi, et Marci, postulans, ut sicut sacerdos Dominum esse cum populo, optavit, ita similiter cum eo esse dignetur; quoniam dicens Ecclesia, sive minister in persona illius : *Et cum spiritu tuo*, idem est ac si diceret *cum anima tua sit*, ut eum digne pro nostra salute possis orare. Ita Serranus in *Exposit. miss.*, part. I, num. 52, p. 67. Hoc *Cum spiritu tuo*, desumptum est ex epist. II Pauli ad Timoth., cap. ultim., ubi dicitur, *Dominus Jesus Christus cum spiritu tuo,* et secundum Durand, ubi supra, hic est sensus : Tu facturus es preces ad Dominum pro nobis, et quia Dominus tantum preces illas approbat et exaudit, quæ ex bono corde procedunt, oramus et nos similiter pro te, ut ille sine quo nullum est bonum, sit cum spiritu tuo, ut qui tecum est in ore, sit etiam in corde, et in te maneat ; vel dici potest, ut scilicet Dominus sit cum spiritu tuo ad spiritualem ministerii sui executionem, et juxta sententiam S. Chrysostomi, hom. XVIII, in II epist. ad Corinth., hæc responsio : *Et cum spiritu tuo*, aliud non significat quam a sacerdote benedici populum, et a populo sacerdotem, et nihil melius, ait, quam quod optet sacerdoti, quod ipse optat Ecclesiæ, ut inquit Florus magister.

Dices quare non dicit *tecum?*

Respondet Serranus ubi supra, ut totum, quod in ecclesiasticis officiis geritur, spiritualiter fieri perpendatur. Sed melius dicitur id dici propter communionem, omnes enim fratres sumus in Christo, et ille nobiscum est.

Notandum est quod antiquitus a populo toto respondebatur : *Et cum spiritu tuo;* sed tunc respondet minister tantum, vel chorus nomine totius populi vel Ecclesiæ. (PALLOTTA, *Syntagma rituum sacrorum,* lib. II, cap. IX.)

les mains et étend les bras. C'est, dit le P. Le Brun, un geste qui semble procéder de l'affection et de la vivacité avec laquelle il fait ce souhait.

Outre le *Dominus vobiscum* que le prêtre prononce au bas de l'autel et dont nous avons dit un mot d'abord, il adresse jusqu'à sept fois cette salutation au peuple fidèle : la première avant la première Oraison ; la seconde, pour commencer l'Évangile ; la troisième un moment avant l'Offertoire ; la quatrième avant la Préface ; la cinquième lorsque, au moment de dire l'*Agnus Dei*, il salue en ces termes : *Pax Domini sit semper vobiscum :* « La « paix du Seigneur soit toujours avec vous ; » la sixième avant la Postcommunion et la septième après elle. De ces sept fois il en est quatre auxquelles il se tourne du côté du peuple, comme pour l'exciter et le rendre plus attentif ; ce qu'il ne peut aux autres fois, parce qu'il est occupé entièrement du côté de l'autel.

Le pape Innocent III donne la raison mystique de ces sept salutations : « C'est, dit-il, afin que le peuple, délivré des sept péchés capitaux, reçoive les sept dons du Saint-Esprit. » Ainsi le peuple, à chaque fois qu'il est salué par le prêtre, doit s'exciter intérieurement à la détestation de quelqu'un de ces sept péchés et demander à Dieu, pour en être délivré, l'un des sept dons du Saint-Esprit. Cette pratique serait très utile pour entendre la messe avec fruit.

Remarquez encore que pour saluer le peuple, le prêtre se rend toujours au milieu de l'autel et qu'il le baise puis se retourne ; il montre ainsi que les paroles de salut qu'il adresse aux assistants ; il les tient de Dieu lui-même et qu'il vient de la part de sa divine Majesté. Le prêtre tourne toujours du côté droit, qui est le plus noble, et il ne fait qu'un demi-tour, pour montrer que c'est la seule charité qui l'oblige à suspendre un moment son entretien avec Dieu pour saluer le peuple : il a hâte de retourner à ses fonctions sacrées.

Ajoutons encore que l'Église oblige le prêtre à dire le *Dominus vobiscum* non seulement à la messe, mais encore aux heures canoniales, et au moins deux fois à chacune, ce qui toutefois n'est permis qu'aux seuls prêtres et aux diacres. Sans doute la dignité de l'Ordre est l'unique raison de ce privilège. Le prêtre a le pouvoir de consacrer et de distribuer le corps et le sang du Fils de Dieu ; il a aussi le droit de le souhaiter avec efficacité à ceux

pour lesquels il prie. Le diacre ayant le pouvoir de lire l'Évangile et de l'annoncer, comme aussi de servir le prêtre de plus près à l'autel et, en cas de nécessité, de distribuer le corps et le sang du Sauveur dans le même sacrement, peut avoir, comme le prêtre, le droit de souhaiter publiquement aux fidèles la réception du Seigneur et l'union constante avec lui.

Le prêtre ou le diacre qui récite les heures canoniales prononce toujours le *Dominus vobiscum*, même s'il est seul. S. Pierre Damien en donne la raison. C'est, dit-il, pour montrer l'unité de l'Église qui est une en tous les chrétiens, et toute aussi en chacun d'eux. « Une en tous parce que la foi est une, et toute en chacun « par l'union de la charité [1]. »

V.

LA COLLECTE

Après que le célébrant a salué le peuple, ainsi que nous l'avons expliqué, il se dispose à dire l'oraison, et va du côté de l'Épître. Mais pour exciter l'assistance et s'exciter lui-même à plus de dévotion et d'attention, il prononce tout haut ce mot *Oremus*, « Prions. » C'est encore une de ces expressions anciennes qui nous sont venues des Apôtres et que nous retrouvons dans leurs liturgies, entre autres dans celles de S. Pierre, de S. Jacques et de S. Marc. L'auteur de la vie de S. Paulin dit que le mot *Oremus* est « une invitation à la prière immédiate [2]. » S. Augustin fait assez connaître l'usage de ce terme. « Est-ce que, dit-il, lorsque « vous aurez entendu le prêtre à l'autel de Dieu exhorter le peuple « à prier, et lui-même prier à haute voix, vous ne répondrez pas « *Amen* [3]? » Ainsi peut-on dire qu'il n'y a rien de petit dans les cérémonies et les prières de nos saints offices ; le moindre mot a son importance et son histoire.

En certaines circonstances, le prêtre, après avoir dit *Oremus*, ajoute ces autres mots : *Flectamus genua :* « Fléchissons les ge- « noux. » Alors le chœur ou le ministre répond : *Levate*, « Levez-

1. In omnibus una propter unitatem fidei, et in singulis tota, propter charitatem. (S. PETR. DAMIAN., tract. de *Dominus vobiscum.*)
2. *Oremus* est indictio orationis. (S. PAULINI vitæ auctor.)
3. Numquid ubi audieris sacerdotem Dei ad ejus altare populum hortantem ad Deum orandum, vel ipsum elata voce orantem, non respondebis amen? (S. AUGUST. epist., apud GRIMAUD.)

« vous. » Cette cérémonie s'observe aux jours des grands jeûnes : le Micrologue en donne la raison : « C'est, dit-il, pour que l'humi-« lité ajoute encore à l'efficacité de la prière déjà unie au jeûne [1]. » S. Basile met cette pratique au nombre de celles qui s'observent dans l'Église, de tradition immémoriale. Selon lui, elle rappelle que si le péché nous abaisse jusqu'à terre, l'humilité de celui qui nous a guéris nous relève et nous permet d'aspirer au ciel [2].

Le prêtre prononce ensuite l'Oraison. Il avait joint les mains pour inviter le peuple à prier avec lui, maintenant il les tient ouvertes et élevées. La Sainte Écriture fait plusieurs fois mention de cette manière de prier. Le saint roi David s'écriait : *Exaucez, Seigneur, la voix de ma supplication, lorsque je vous prie, lorsque j'élève mes mains vers votre temple saint* [3]. Ailleurs il dit encore : *Durant les nuits, élevez vos mains vers les choses saintes et bénissez le Seigneur* [4]. Et au psaume CXLII : *J'ai étendu mes mains vers vous* [5]. L'apôtre S. Paul recommandait aussi cette même attitude dans la prière : *Je veux donc que les hommes prient en tout lieu, élevant des mains pures, sans colère et sans contention*, écrivait-il à Timothée [6].

Tous les peuples ont ainsi prié en élevant les mains, parce que c'est un geste fort naturel, qui se fait pour marquer l'empressement avec lequel on attend le secours qu'on demande. Les anciens chrétiens n'élevaient pas seulement les mains ; ils étendaient souvent les bras, pour imiter la manière dont Jésus-Christ avait prié sur la croix, comme Prudence et plusieurs autres auteurs nous l'apprennent. Il y a encore des communautés où l'on fait des prières de cette manière [7]. Mais parce que cette posture incommoderait

1. Ut oratio quæ fit cum jejunio addita humilitate sit efficacior. (*Microlog.*, in his verbis.)

2. Quoties genua flectimus, et rursum erigimur, hoc ipso ostendimus, quod ob peccatum in terram delapsi sumus, et per humilitatem ejus qui curavit nos, in cœlum revocati sumus. (S. BASIL., lib. *De Spiritu sancto*, cap. XXVI.)

3. Exaudi, Domine, vocem deprecationis meæ dum oro ad te : dum extollo manus meas ad templum sanctum tuum. (*Ps.* XXVII, 2.)

4. In noctibus extollite manus vestras in sancta, et benedicite Dominum. (*Ps.* CXXXIII, 2.)

5. Expandi manus meas ad te. (*Ps.* CXLII, 6.)

6. Volo ergo viros orare in omni loco, levantes puras manus sine ira et disceptatione. (*I Tim.*, II, 8.)

7. Cette pratique revit de nos jours. Ce ne sont pas seulement des communautés à l'ombre de leurs cloîtres, mais des foules immenses, qui prient publiquement, les bras en croix, dans les lieux de grands pèlerinages et particu-

plusieurs personnes, et que d'autres pourraient faire des gestes fort irréguliers, la rubrique a prescrit que l'on ait les mains ouvertes et élevées à la hauteur des épaules; en quoi l'on se conforme à la manière modeste de les tenir que recommandait Tertullien [1]. C'est ainsi que se disent toutes les oraisons de la messe, dont la première a été appelée plus communément *Collecte* [2].

La *Collecte* s'appelle aussi quelquefois, mais plus rarement, *Bénédiction*. On l'a nommée *Bénédiction* parce que le prêtre ne la fait que pour attirer la bénédiction du Seigneur sur le peuple, et on l'a nommée *Collecte* parce qu'elle se fait sur l'assemblée réunie et qu'elle est un précis de ce qu'on doit demander à Dieu. En effet, le mot *Collecte* signifie assemblée, et c'est en ce sens que la messe est appelée Collecte dans S. Jérôme et dans plusieurs autres auteurs anciens, parce qu'elle est le principal office auquel le peuple s'assemble.

L'oraison de la messe à laquelle on donne le nom de Collecte est très ancienne. Elle varie chaque jour, selon les temps et les fêtes de l'année liturgique; mais plusieurs de ces formules de prière sont si anciennes qu'on ne saurait en marquer l'origine. En effet, on ne peut mettre en doute que de tout temps on n'ait fait des prières à la messe et que plusieurs de ces prières ne se soient conservées à travers les âges. Vraisemblablement, dans la

lièrement à Lourdes. Rien d'édifiant comme ces milliers de chrétiens, priant avec une ardeur merveilleuse dans une attitude qui tient de l'extase.

1. Cum modestia et humilitate.... ne ipsis quidem manibus sublimius elatis, sed temperate ac probe elatis. (TERTULL., lib. *de Orat.*, cap. XIII.)

2. Postquam episcopus, dicto *Pax vobis*, vel sacerdos : *Dominus vobiscum*, populum salutaverit in signum mutuæ communionis et pacis qua fideles invicem in fide et charitate Christi conjunguntur, adstantes excitat ut Deum deprecentur dicens : *Oremus;* deinde recitat orationes, quæ in missali Mozarabico et in vetustis sacramentariis a venerabili cardinali Thomasio editis vocantur *collectio*, et frequentius *collectæ*. Collectæ nomen plures habet significatus. In *Epist. I ad Corinth.*, cap. XVI, eleemosynas significat, quæ sustentandis pauperibus a fidelium cœtu colligebantur : *De collectis quæ fiunt in sanctos, sicut ordinavi in Ecclesiis Galatiæ, ita et vos facite, ut non cum venero collectæ fiant.* Apud ecclesiasticos scriptores collecta significat cœtum fidelium in unum locum convenientium ad orandum; quo sensu sunt eæ loquendi formæ : *Collectas agere, congregari ad collectam, adesse ad collectam.* Oratio denique quæ in missa dicitur collecta etiam appellatur, vel quia sacerdos, qui veluti mediator est inter Deum et homines, vota omnium colligit, vel quia brevis est oratio quam sacerdos recitat super populum congregatum; vel quia omnes, collectis in se animis, cogitationes et affectus suos ad Deum elevant. (BENEDICT. XIV, *De missæ sacrificio,* lib. II, cap. V.)

plus haute antiquité, on n'écrivait pas celles qui se disaient. D'après S. Justin, le président de l'assemblée, c'est-à-dire le prêtre, les faisait selon les besoins et selon sa dévotion. Cependant, au IVe siècle, il y avait des prières fixes auxquelles on assignait une origine apostolique et que l'on récitait dans tout le monde chrétien. Telles étaient celles qu'on dit encore le vendredi saint pour les gentils, pour les juifs, les hérétiques, les schismatiques, les catéchumènes et les fidèles.

Plusieurs Collectes sont attribuées à S. Ambroise. Le pape S. Gélase, à la fin du Ve siècle, en a aussi composé quelques-unes, mais elles sont, pour le plus grand nombre, l'œuvre de S. Grégoire le Grand : telle est du moins l'opinion généralement admise. Depuis cette époque, les souverains Pontifes ont veillé à ce que de nouvelles Collectes fussent rédigées pour les messes et les offices, toutes les fois qu'une fête nouvelle était admise par l'Église. La rédaction et l'approbation de ces oraisons furent toujours considérées comme une affaire de très haute importance ; ni les papes ni les conciles n'ont jamais permis qu'il se dît aucune oraison publique à l'autel, qui n'ait été préalablement reçue et approuvée par l'autorité compétente. C'est ainsi que nous lisons dans les actes du concile de Milève, auquel S. Augustin assista : « Il a plu au « saint concile que les oraisons et les prières qui auront été ap- « prouvées en un concile soient en usage, et qu'il n'en soit dit au- « cune dans l'église qu'elle n'ait été sérieusement examinée par « des personnes d'une haute prudence ou approuvée dans un « synode [1]. » Le troisième concile de Carthage parle de même, et nous avons un édit de Charlemagne ordonnant que les prières qui n'auraient pas l'approbation de l'Église soient rejetées [2].

C'est de ces prières approuvées par l'Église que le pape S. Célestin disait que la règle de la prière devient la règle de la foi.

A la messe, presque toutes les oraisons sont adressées au Père, un petit nombre au Fils, aucune au Saint-Esprit. Quelques auteurs, à la suite de Durand, ont donné pour raison de ce fait que le Saint-Esprit est un don, et que, par conséquent, on ne doit rien lui de-

1. Placuit ut preces vel orationes quæ probatæ in concilio fuerint, celebrentur; nec aliæ omnino dicantur in Ecclesia, nisi quæ a prudentioribus tractatæ vel comprobatæ in synodo fuerint. (*Concil. Milevit.*, can. 12.)

2. Orationes quæ ab Ecclesia probatæ non sunt rejiciantur. (Carol. Magn., in *Legibus Francorum*.)

mander : il ne donne pas; il est donné [1]. Mais tel n'est pas le véritable motif de la conduite de l'Église sur ce point. La messe est la représentation du sacrifice offert par Jésus-Christ à son Père ; les prières de la liturgie sont donc adressées au Père comme le sacrifice lui-même, au Père, au nom du Fils, notre médiateur et notre rédempteur, comme l'exprime la conclusion [2].

Le savant pape Benoît XIV [3] dit aussi que les oraisons de la messe s'adressent généralement au Père, par l'entremise et au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ, parce que ce divin Sauveur nous a prescrit lui-même ce mode de prière. Il nous a dit : *C'est ainsi que vous prierez : Notre Père qui êtes aux cieux* [4]. Ailleurs il nous a dit encore : *Si vous demandez quelque chose à mon Père en mon nom, il vous le donnera. Jusqu'à présent vous ne lui avez rien demandé en mon nom : demandez et vous recevrez* [5]. Les prières que le prêtre prononce pendant la sainte messe ont toujours le salut pour fin principale et dernière. C'est donc par Jésus-Christ qu'il convient de les adresser au Père, parce que, dit l'apôtre S. Pierre, *un autre nom n'a pas été donné aux hommes sous le ciel par lequel nous devions être sauvés* [6]. La prière ainsi adressée à Dieu, au nom de Jésus-Christ, son Fils, ne peut pas l'être à la Sainte Trinité, parce que Jésus-Christ n'est pas le fils de la Sainte Trinité, mais seulement du Père. On ne peut pas non plus supprimer le mot Fils, parce qu'il semblerait que le Christ serait divisé en deux personnes, dont l'une appartiendrait à la Sainte Trinité et l'autre en serait exclue. Il ne restait donc qu'un moyen, adresser la prière à une seule personne. Nécessairement

1. Spiritus sanctus est donum, juxta hymnum : *Veni creator Spiritus*, in quo dicitur : *Qui Paraclitus diceris, Donum Dei altissimi;* et a dono non petitur donum, sed potius a largitore doni ; petitur igitur a Patre et Filio, et ad eos sermo dirigitur, tanquam ad donatores, et non ad Spiritum sanctum qui est donum. (Pallotta, *Syntagma Rituum sacrorum*, etc., lib. II, cap. x.)

2. Ad solum igitur Patrem omnes fere collectæ directæ sunt, paucæ ad Filium, nulla ad Spiritum sanctum : non quia is donum est, ut nonnulli cum Durando in suo *Rationali* philosophantur ; sed quia missa repræsentatio est ejus oblationis qua Christus se Patri obtulit, ac propterea ad ipsum Patrem liturgicæ precationes diriguntur. (Bona, l. I, cap. ii, n. 5 *Rerum liturgic.*)

3. Voir Benedict. XIV, *De missæ sacrificio*, lib. II, cap. v.

4. Sic ergo vos orabitis : Pater noster qui es in cœlis. (*Matth.*, vi, 9.)

5. Si quid petieritis Patrem in nomine meo dabit vobis. Usque modo non petistis quidquam : petite et accipietis. (*Joann.*, xv, 23.)

6. Nec enim aliud nomen est sub cœlo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri. (*Act. Apost.*, iv, 12.)

cette personne est le Père, parce que c'est du Père que procèdent les deux autres.

Mais adresser la prière à la première personne de la Sainte Trinité, ce n'est pas exclure le Verbe divin ni le Saint-Esprit, parce que l'un et l'autre se trouvent dans le Père en vertu de l'unité de l'essence divine. L'Eglise n'omet pas de le rappeler dans la conclusion de la Collecte, où elle déclare que le Fils et le Saint-Esprit vivent et règnent avec le Père dans tous les siècles des siècles.

Tertullien et S. Optat de Milève font allusion à cette conclusion : *Per Dominum nostrum Jesum Christum;* ce qui permet de croire que l'origine en remonte aux temps apostoliques [1].

Cependant quelques Collectes s'adressent directement au Fils et se terminent ainsi : *Qui vivis et regnas*, etc. Elles sont peu nombreuses, dit le cardinal Bellarmin, et semblent moins anciennes que les autres. Peut-être ont-elles été composées pour que personne ne fût tenté de croire que l'on ne peut invoquer nommément que le Père [2].

Il convient d'ajouter ici quelques réflexions du savant et pieux Simon Knoll [3].

« Il est hors de doute que d'après la discipline du secret, l'Église, en établissant la Collecte, a tenu compte des catéchumènes juifs et païens. Comme le mystère de la Sainte Trinité leur était inconnu, ils auraient pu croire que l'on admettait trois dieux différents, si les prières avaient été adressées à chacune des trois divines Personnes. Pour éviter cette erreur, toutes les oraisons étaient adressées au Père.

« Mais lorsque les ariens se mirent à nier la divinité du Fils et sa similitude d'essence avec le Père, en s'appuyant sur le texte des Collectes qui n'invoquaient pas le Fils comme le Père, on admit dans la liturgie les oraisons adressées immédiatement au Fils. On

1. Dicimus et palam dicimus, et vobis torquentibus, lacerati et cruentati vociferamus : Deum colimus per Christum ; per eum et in eo se cognosci vult Deus et coli. (TERTULL., *Apolog.*, cap. XXI.)

Paganum vocas eum qui Deum Patrem per Filium ejus ante aram rogaverit. (S. OPTAT. MILEV., lib. III.)

2. Sunt tamen quædam collectæ quæ diriguntur ad Filium et concluduntur : Qui vivis et regnas, etc. Sed eæ paucæ sunt, et fortasse non tam antiquæ quam aliæ.... Fortasse dedita opera voluit Ecclesia aliquas collectas dirigi ad Filium, ne homines crederent non posse disertis verbis invocari nisi Patrem. (BELLARM. card., *Controvers.*, t. III, lib. V, *De missa*, cap. XVI, § *De collecta.*)

3. *La vie de l'Église exposée au peuple chrétien*, t. I, p. 69.

en agit de même lorsque les Pneumatomaques nièrent la divinité du Saint-Esprit : on mit alors en usage des litanies et des hymnes dans lesquelles on invoquait le Saint-Esprit. »

Un peu plus loin le même auteur dit encore : « Aux mots : « Par Notre-Seigneur, » le prêtre joint les mains, parce que toutes les offrandes et les prières de l'Église au ciel et sur la terre se réunissent en Jésus-Christ et sont présentées par lui au Père céleste.

« Les mots : « Qui vit et règne, » rappellent la consolante vérité que Jésus-Christ est l'âme de l'Église, son chef, sa vie, son Seigneur et son roi. Réjouissons-nous donc avec l'Église, car Jésus-Christ notre Seigneur et notre Sauveur vit et règne non seulement ici-bas, mais « dans les siècles des siècles. »

Le peuple répond *Amen*, « ainsi soit-il, » et il ratifie par ce mot tout ce que le prêtre vient de dire. Cette coutume remonte aux premiers chrétiens qui l'avaient eux-mêmes héritée des juifs. *Amen* est un mot hébreu employé pour confirmer ce que l'on dit. Selon le discours auquel il est joint, il signifie : *cela est vrai*, ou *que cela soit ainsi*, ou bien encore *j'y consens* : c'est donc une assertion, un souhait ou un consentement.

Quand l'*Amen* se dit après des vérités de foi, comme après le *Credo*, il se prend pour une simple assertion, qui veut dire *cela est vrai*.

L'*Amen* n'est qu'un simple souhait quand on le dit après une prière qui ne nous engage pas à faire quelque chose, mais seulement à en souhaiter l'accomplissement, comme quand le prêtre prie pour la conversion des nations, pour le soulagement des morts, pour obtenir la santé du corps ou de l'âme.

Quand le prêtre fait une prière qui nous engage à quelque chose, l'*Amen* signifie qu'on consent à cet engagement. Ainsi tous les *Amen* que le peuple juif répondit après les malédictions marquées par Moïse [1], étaient un consentement à tout ce qu'il leur était proposé de faire ou d'éviter sous peine d'être maudits de Dieu ; et les *Amen* qui suivaient les actions de grâces étaient un consentement à l'obligation de les rendre à Dieu. De même, à la fin du *Pater*, où l'on dit à Dieu : *Pardonnez-nous comme nous pardonnons*, notre *Amen* est le consentement au pardon des injures. Et quand le prêtre demande à Dieu que, par sa grâce, nous soyons fervents

1. *Deuter.*, XXVII, 15 et seq.

dans les bonnes œuvres, que nous n'aimions pas le monde ou que nous l'aimions pour lui seul, nous consentons par notre *Amen* à nous appliquer aux bonnes œuvres et à renoncer à l'amour du monde pour n'aimer que lui seul. Enfin nous souscrivons par l'*Amen* à tout ce que renferme la prière, soit qu'il faille croire, soit qu'il faille souhaiter ou faire quelque chose.

Le nombre des Collectes ou oraisons de la messe n'est pas toujours le même [1]. Quelquefois on n'en dit qu'une, quelquefois trois

1. Voici quelques règles concernant le nombre et l'ordre des oraisons, que nous empruntons au *Cérémonial selon le rite romain*, par le R. P. Le Vavasseur :

Les secrètes et postcommunions se disent toujours en même nombre et dans le même ordre que les oraisons du commencement de la messe.

Aux fêtes doubles, on ne dit qu'une oraison, à moins qu'il n'y ait quelque mémoire à faire.

Aux semi-doubles, on dit une seconde et une troisième oraison : 1° pour l'ordinaire, c'est l'oraison *A cunctis* avec une autre *ad libitum ;* 2° s'il y a une commémoraison, on la fait en second lieu, et l'oraison *A cunctis* devient la troisième ; 3° s'il y en a plusieurs, on omet *A cunctis* et on les fait toutes, quand même il y aurait plus de trois oraisons ; 4° dans l'avent, le carême, le temps pascal et les octaves, il y a des oraisons particulières au lieu de *A cunctis* et *ad libitum.*

Nota 1°. On excepte de ces règles les dimanches semi-doubles pendant les octaves, le dimanche de la Passion et les quatre derniers jours des octaves de Pâques et de la Pentecôte. En ces jours on ne dit que deux oraisons. Le dimanche des Rameaux, à la messe, on ne dit qu'une seule oraison. Ce jour, ainsi que la veille de Noël, on omet aussi les oraisons que l'évêque aurait pu prescrire.

Nota 2°. Dans l'oraison *A cunctis*, à la lettre N, on nomme le titulaire de l'église où l'on célèbre ; dans un oratoire privé, on nomme le patron du lieu. Si c'est un archange, S. Jean-Baptiste ou S. Joseph, on le nomme avant les apôtres S. Pierre et S. Paul.

Nota 3°. Par oraison *ad libitum*, on n'entend pas qu'on puisse la dire ou l'omettre ; mais le prêtre en choisit une dans le missel, soit du Saint Sacrement, soit de la Croix, soit d'un saint, etc. Il faut cependant : 1° que cette oraison puisse se dire comme votive ; 2° que dans les oraisons précédentes on n'ait pas eu pour objet le même mystère, le même saint ou la même demande.

Aux fêtes simples, aux féries et aux messes votives, on dit trois oraisons comme aux semi-doubles ; on peut encore en dire cinq ou sept.

Les mémoires se font à la messe comme à l'office. Lorsqu'on a fait, aux premières vêpres, mémoire d'une fête simple, on en fait de même mémoire à la messe. Si on n'a fait mémoire de cette fête simple qu'à laudes, on en fait mémoire aux messes privées seulement et non aux messes solennelles, ni aux messes chantées sans ministres sacrés. On excepte de cette règle le dimanche des Rameaux et la veille de la Pentecôte : en ces jours, même à la messe privée, on ne fait pas mémoire d'une fête simple, fût-elle faite dans l'office.

Quant aux oraisons prescrites par l'Ordinaire pour des calamités ou des besoins publics : 1° Dans les fêtes de première classe, cette oraison doit s'o-

ou cinq ; on peut même aller jusqu'à sept ; mais on n'excède jamais ce nombre. Quelques modernes affirment que l'Église romaine en a récité trois dès les premiers siècles. Cependant ils n'en donnent aucune preuve, et l'on voit au contraire dans l'Ordre romain et dans les anciens sacramentaires une seule Collecte pour chaque messe. Avec le temps on les a multipliées, surtout dans les monastères ; mais, afin que le nombre n'en soit pas excessif, il fut réglé qu'on n'en dirait pas plus de sept. La discipline actuelle de l'Église restreint encore cette liberté, car, d'après la rubrique *De orationibus*, à chaque messe, soit des saints, soit votive, une ou plusieurs oraisons sont indiquées dans le missel ou le calendrier, selon le rite, l'objet ou le temps ; et l'on doit s'en tenir là. On

mettre à toutes les messes ; dans les fêtes de seconde classe, elle doit s'omettre à la messe solennelle : aux messes privées, elle est laissée à la volonté du prêtre ; 2° elle ne peut remplacer l'oraison *ad libitum*, qui se dit dans les semi-doubles ; 3° si l'oraison prescrite par l'Ordinaire est l'oraison pour le Pape, on ne peut pas, les jours où l'on doit dire l'oraison pour l'Église ou pour le Pape, satisfaire à cette prescription en récitant seulement l'oraison pour le Pape ; mais alors on doit en dire deux.

Les oraisons de dévotion se disent toujours en dernier lieu, et il faut toujours les dire par ordre de dignité.

Si l'on doit dire une oraison pour les morts, cette oraison se dira toujours l'avant-dernière.

Aux messes des morts, on ne doit jamais réciter d'oraison pour les vivants, ni l'oraison *pro vivis et defunctis*. Le jour de la mort et de la sépulture, et avant l'inhumation, quand on vient de recevoir la nouvelle de la mort d'une personne, les troisième, septième et trentième jours, à partir de la mort ou de la sépulture, comme aussi le jour de l'anniversaire, on ne dit qu'une seule oraison. Les autres jours on en dit trois, comme il est marqué aux messes quotidiennes. (D'après un décret de la Sacrée Congrégation des Rites du 12 juin 1896, quand la messe est pour un ou plusieurs défunts nettement désignés, la première oraison doit correspondre à cette intention, la deuxième est *ad libitum* et la troisième est l'oraison *Fidelium*.)

Lorsqu'on célèbre une messe privée en présence du Saint Sacrement exposé, on peut faire mémoire du Saint Sacrement, excepté dans les fêtes doubles de première et de seconde classe, ou dans les jours qui excluent les commémoraisons, comme la veille de Noël, le dimanche des Rameaux et la veille de la Pentecôte. Elle se dit immédiatement après les oraisons prescrites par la rubrique, y compris l'oraison *ad libitum*, et avant les oraisons prescrites par l'Ordinaire.

Aux messes chantées en présence du Saint Sacrement exposé, on dit toujours l'oraison du Saint Sacrement. Aux fêtes doubles de première et de seconde classe, et aux jours qui excluent les mémoires, cette oraison se dit sous une même conclusion avec l'oraison du jour. Aux fêtes de première et de seconde classe, si on faisait une commémoraison, c'est à cette dernière oraison que l'on joindrait celle du très saint Sacrement. (LE VAVASSEUR, *Cérémonial selon le rit romain*, I[re] p., sect. II, chap. v, art. 1.)

ajoute seulement une oraison lorsque, dans certaines circonstances, elle est ordonnée par l'Ordinaire. D'après une réponse de la Congrégation des rites, on ne peut l'ajouter aux fêtes de première classe, si ce n'est pour un objet grave, avec une seule conclusion. Quand la fête est de seconde classe, cette oraison est laissée à la volonté du célébrant, qui peut la dire seulement aux messes privées.

On a demandé pourquoi l'Église a fixé un nombre d'oraisons pour la messe et pourquoi ce nombre est ordinairement impair. L'Église n'agit pas sans motif, et l'on peut admettre avec les anciens liturgistes qu'il y a là quelque mystère. Assurément elle ne tombe pas dans la vaine superstition des disciples de Pythagore et n'attribue pas une vertu particulière aux nombres en eux-mêmes; mais il faut que tout se fasse dans les cérémonies du culte avec règle et mesure, pour éviter la confusion, pour maintenir et entretenir l'uniformité dans les usages par toute l'étendue de l'univers catholique. La Sainte Écriture dit de Dieu qu'il a fait toutes choses avec nombre, poids et mesure : *Omnia in mensura et numero et pondere distribuisti* [1]. S'il a observé le nombre dans ses ouvrages, pourquoi l'Église, qui est régie par son Esprit, ne l'imiterait-elle pas dans ses offices?

Si l'on se sert ordinairement du nombre impair pour les oraisons et les collectes, peut-être pourrait-on en donner cette raison symbolique : le nombre pair peut se diviser en deux parties égales ; il figure par là même le schisme et la désunion qui est un poison mortel pour la charité chrétienne à laquelle l'Église, fidèle aux recommandations de son divin Époux, s'efforce de nous porter par tous les moyens. Par la raison contraire, le nombre impair peut être considéré comme un symbole d'union et de concorde ; sans préjudice de la signification qui s'attache aux nombres un, trois, cinq et sept, qui sont ceux régulièrement usités pour les oraisons [2].

1. *Sap.*, XI, 21.

2. Dominus dicit in Evangelio : *Cum oratis, nolite multum loqui, sicut faciunt Ethnici. Putant enim in multiloquio exaudiri.* (*Matth.*, VI, 7.) Unde cum ei dixissent Apostoli : *Domine, doce nos orare* (*Luc.*, XI, 1), compendiosam orationem eos edocuit : *Pater noster qui es in cœlis*, etc. Hujus ergo orationis formam sequentes sacerdotes, in missa septenarium numerum non excedunt ; nam Christus septem petitionibus omnia corporis et animæ necessaria comprehendit. Quia vero Deus numero impare gaudet, summopere quidam obser-

Lorsqu'il ne s'en dit qu'une, comme aux fêtes solennelles et même aux fêtes doubles ordinaires, c'est pour signifier l'unité de Dieu.

Les trois oraisons qui sont dites à certains jours rappellent l'adorable mystère de la Trinité. Elles signifient aussi les trois vertus théologales et les trois grands ennemis, le démon, le monde et la chair, contre lesquels nous avons besoin que Dieu nous défende.

Quand nous disons cinq Collectes, ce nombre nous rappelle les cinq stations principales de la Passion, en même temps que les cinq plaies de Notre-Seigneur.

Enfin, le nombre sept est le symbole d'une multitude de mystères aussi bien dans l'Église que dans la Sainte Écriture ; qu'il nous suffise de dire que les sept oraisons ne sont pas sans rapport avec les sept demandes que contient l'Oraison dominicale, et les sept dons du Saint-Esprit.

Sans doute, on aurait tort d'attacher une importance extrême à ces nombres, mais ce serait agir inconsidérément que de ne voir dans le choix fait par l'Église qu'une simple coïncidence due au hasard. L'Église, conduite par le Saint-Esprit, ne fait rien sans motif, et les raisons qui dictent ses actes sont toujours en rapport avec la sagesse infinie de celui qui est sa lumière.

Mentionnons, en terminant, un rite qui a été en usage dans quelques églises surtout de France et d'Allemagne, et enfin à Rome. Il consiste en ce qu'après la Collecte, aux grandes solennités, les diacres, les sous-diacres et les autres ministres exprimaient par acclamation des souhaits pour la vie et le salut des grands à leur avènement au trône, et pour les prélats de l'Église. Cet usage existe encore au couronnement du souverain pontife ; il est attesté par Cencius Camerarius, préfet des cérémonies, qui fut pape plus tard sous le nom d'Honorius III [1].

vant, ut impares dicant orationes in missa, vel unam, vel tres, vel quinque, vel septem. Unam vel tres propter unitatis sacramentum vel mysterium Trinitatis : quinque vel septem propter quinque partitam Domini passionem, vel Spiritum gratiæ septiformis. Deus enim divisionem et discordiam detestatur. Unde cum cæterorum dierum operibus benedixit, operibus secundæ diei benedixisse non legitur. Quia binarius numerus ab unitate recedit, et ab eo cæteri divisibiles numeri sortiuntur originem. (HIERON. CRISPI, *Mysteriorum sacramenti Eucharistiæ et missæ dissertatio*, p. 69.)

1. FORNICI, *Instit. liturg.*, Ire p., ch. XXII.

VI.

L'ÉPITRE

Après l'oraison, le célébrant dit l'Épître d'une voix intelligible, parce que c'est une instruction adressée aux assistants [1]. Aux messes solennelles, elle est chantée par le sous-diacre, tandis que le prêtre la lit à voix basse. Elle le fut d'abord par les lecteurs; mais dès le IXe siècle, un concile de Reims dit expressément que le chant de l'Épître est une des fonctions des sous-diacres [2]. Un manuscrit du Vatican qui, d'après Baronius, remonte à l'an 1057, ne laisse aucun lieu de douter que telle ne fût alors la coutume de l'Église de Rome [3].

Amalaire, au IXe siècle, s'étonne que l'usage de faire chanter l'Épître aux sous-diacres tende à s'implanter dans l'Église de Metz. Il remarque que cette fonction ne leur est dévolue ni par leur ordination ni par les canons. Il est certain que, jusqu'à la fin du XIIIe siècle, les *Pontificaux* n'ont fait aucune mention de l'Épître dans l'ordination des sous-diacres. Guilaume Durand demande, en 1286, d'où vient que le sous-diacre dit l'Épître à la messe, puisque cette fonction n'est pas renfermée dans le mystère de son ordination [4].

Mais depuis cette époque, depuis que les sous-diacres remplissent avec un pouvoir marqué la fonction que le long usage leur donnait, les papes et les évêques ont dit en les ordonnant : « Recevez le livre des Épîtres et ayez le pouvoir de les lire dans la sainte « Église de Dieu. »

Lorsqu'il n'y a pas de sous-diacre, et que le prêtre est seul à l'autel, l'Épître peut être chantée au lieu accoutumé par un lec-

1. Quarta autem pars continet orationem, quam sacerdos pro populo facit, ut digni habeantur tantis mysteriis. Secundo autem præmittitur instructio fidelis populi, quia hoc sacramentum est mysterium fidei, ut habitum est. Quæ quidem instructio dispositive quidem fit per doctrinam prophetarum et apostolorum quæ in Ecclesia legitur per lectores et subdiaconos. (S. THOM., III, q. LXXXIII, art. 4.)

2. Residentibus cunctis, lectæ sunt Epistolæ Pauli, qualiter subdiaconi ministerium est eumdem Apostolum legere. (*Concil. Rhemens.*, can. 4, anno 812.)

3. BARON. Annal. 1057, n. 22.

4. Quare subdiaconus legit lectionem ad missam cum non reperiatur hoc sibi competere, vel ex nomine, vel ex ministerio sibi concesso? (DURAND., *Ration.*, lib. II, cap. VIII.)

teur revêtu d'un surplis, selon la rubrique du missel, parce qu'en effet, on n'a pas ôté aux lecteurs le pouvoir que le Pontifical leur donne encore de lire dans l'Église.

Pendant le chant de l'Épître par le sous-diacre ou le lecteur, le prêtre la dit à voix basse. L'usage ancien et le plus naturel est que tout le monde écoute celui qui chante. Mais les évêques et les prêtres n'entendant peut-être pas bien le sous-diacre, à cause de l'éloignement du jubé, ont jugé à propos de lire eux-mêmes l'Épître. Le pape S. Pie V, qui, dans son missel imprimé à Rome en 1570, joignit les rubriques de la messe solennelle pour les prêtres à celles de la messe privée, dit qu'en célébrant solennellement, le prêtre lit l'Épître à voix basse avec les ministres.

Ordinairement l'Épître qui se lit durant la messe est tirée des Actes ou des écrits des Apôtres; quelquefois aussi des livres de l'Ancien Testament. Cette pratique remonte aux Apôtres eux-mêmes et aux règlements qu'ils ont établis. S. Paul recommande que ses Épîtres soient lues publiquement dans l'Église. Il écrit aux Thessaloniciens : *Je vous adjure que cette lettre soit lue à tous nos saints frères* [1]. Il dit d'une manière plus expresse encore aux fidèles de Colosses : *Et quand cette lettre aura été lue parmi vous, faites qu'elle soit lue aussi dans l'église de Laodicée; et celle de Laodicée, lisez-la vous-mêmes* [2]. Les *Constitutions apostoliques* attribuées par plusieurs à S. Clément parlent de ces lectures et prescrivent l'ordre dans lequel on les doit faire. S. Justin dit que le dimanche, dans les assemblées des chrétiens, on lisait les écrits des Apôtres ou ceux des Prophètes, selon les temps et autant que l'heure le pouvait permettre [3]. Les écrits de S. Augustin font souvent mention de cette pratique. « Nous avons entendu, « dit-il, la première leçon que nous fait l'Apôtre. *C'est une vé-« rité certaine et digne d'être entièrement reçue, que le Christ « Jésus est venu en ce monde pour sauver les pécheurs*. Après, « nous avons chanté le psaume qui nous exhorte à nous prosterner « en la présence de Dieu pour l'adorer; » c'est le Graduel ou l'*Alle-*

1. Adjuro vos per Dominum ut legatur epistola hæc omnibus sanctis fratribus. (*I. Thess.*, v, 27.)

2. Et cum lecta fuerit apud vos epistola hæc, facite ut et in Laodicensium Ecclesia legatur, et eam quæ Laodicensium est vos legatis. (*Coloss.*, IV, 16.)

3. Die solis omnes qui in oppidis vel in agris morantur, unum in locum conveniunt; et tunc ibi commentaria Apostolorum, aut etiam scripturæ Prophetarum (quoad tempus fert) leguntur. (S. JUSTIN. *Apolog.*, I, prope finem.)

luia qui suit. « Et puis l'Évangile nous a fait voir les dix lépreux guéris [1]. »

Ailleurs le saint docteur dit encore : « Les leçons sacrées nous « ont été lues. Dans celle de l'Apôtre, il est rendu grâce à Dieu « pour la foi qu'ont embrassée les gentils. En celle du psaume, « nous avons demandé à Dieu qu'il nous montre sa face pour que « nous soyons sauvés. Dans l'Évangile nous nous sommes vus « appelés au festin qu'il nous prépare, et non seulement appelés, « mais conduits [2]. » S. Ambroise parle, dans l'une de ses lettres, de la violence qui lui fut faite par l'autorité de l'empereur. Il dit que malgré tout il tint ferme et commença de dire la messe ; non sans remarquer qu'on lisait alors dans l'Église la prophétie de Jonas, qui fut jeté à la mer pour apaiser la tempête [3].

Eusèbe, dans son *Histoire ecclésiastique*, Martène, Bona et d'autres écrivains nous apprennent que primitivement on ne lisait pas seulement les écrits des prophètes et des apôtres, dans les assemblées des fidèles, mais encore quelquefois les lettres des évêques et des souverains pontifes, surtout les lettres de communion, par lesquelles la paix et l'unité se maintenaient entre le pape et les autres évêques, et par lesquelles tous les fidèles pouvaient distinguer les hérétiques et les orthodoxes. On lisait souvent aussi les actes des saints martyrs et même les écrits des saints docteurs, comme nous faisons maintenant dans les leçons des matines. Mais à la messe, il ne fut jamais permis de lire d'autres écrits que les Livres canoniques. L'Église n'a pas voulu faire entendre, pendant la célébration de cet auguste mystère, d'autres paroles que celles qui ont été dictées par le Saint-Esprit lui-même, ou écrites sous le souffle de son inspiration.

1. Primam lectionem audivimus Apostoli : *Fidelis sermo et omni acceptione dignus, quia Christus Jesus venit*, etc. Deinde cantavimus psalmum : *Venite adoremus et prosternamur*, etc. Post hæc Evangelica lectio decem leprosos mundatos nobis ostendit. (S. AUGUST., *de Verbis Apost.*, serm. X.)

2. Lectiones sanctæ propositæ sunt, etc. In lectione apostolica, gratiæ aguntur Deo de fide gentium. In psalmo diximus : *Deus converte nos*, etc. In Evangelio ad cœnam vocati sumus. (S. AUGUST., *de Verbis Domini*, sermo XXXIII.)

3. Exactus est totus ille dies in mœrore nostro. Ego domum redire non potui, quia circumfusi erant milites, qui basilicam custodiebant. Cum fratribus psalmos in ecclesiæ basilica minore diximus.

Sequenti die lectus est de more liber Jonæ, quo completo, hunc sermonem adorsus sum : Liber lectus est, fratres, quo prophetatur quod peccatores in pœnitentiam revertantur, etc. (S. AMBROS., Epist. *Sorori suæ* XX, n. 24 et 25.)

Quoique les Épîtres soient tirées, selon les jours, tantôt de l'Ancien et tantôt du Nouveau Testament, l'Église n'en garde pas moins un ordre bien marqué dans le choix qu'elle en fait. C'est ainsi que jamais l'Épître du dimanche n'est prise de l'Ancien Testament. La raison en est que le dimanche est institué pour honorer la résurrection du Fils de Dieu, que la loi de grâce a commencé avec ce mystère et qu'elle ne finira que pour faire place à la loi de gloire. C'est donc des livres de la loi de grâce qu'il convient de prendre les Épîtres des dimanches.

En d'autres jours, et même en certaines fêtes, elles sont tirées des livres de la loi ancienne. C'est pour montrer que les deux Testaments tendent à une même fin, et que l'un est caché dans l'autre, comme la roue enfermée dans une autre roue dont parle le prophète Ézéchiel [1]. « Dans l'ancien Testament se trouve caché le « nouveau, et dans le nouveau l'ancien est dévoilé, » dit S. Augustin [2].

C'est à S. Jérôme que l'on attribue généralement le choix des Épîtres et l'ordre dans lequel on les lit à la messe pendant l'année liturgique. Il le fit, dit Pamélius, sur l'ordre du pape Damase. S. Grégoire le Grand ne changea pas cet ordre, et c'est celui que nous suivons encore aujourd'hui. Le choix des Évangiles a la même origine [3].

On demandera peut-être pourquoi l'Épître doit être lue avant l'Évangile, dont la dignité est supérieure, parce que ce sont les paroles prononcées par Jésus-Christ personnellement et non pas celles de ses apôtres ou de ses prophètes. La réponse est facile. L'Épître est une préparation à la lecture de l'Évangile. Plusieurs auteurs comparent l'Épître à S. Jean-Baptiste précédant Notre-Seigneur Jésus-Christ, et à ses apôtres qu'il envoyait devant lui dans les villes où il devait se rendre. C'est une exhortation qui a pour but de bien disposer le peuple à profiter des enseignements du divin Maître [4].

1. Et aspectus earum (rotarum) et opera, quasi sit rota in medio rotæ. (*Ezech.*, I, 16.)

2. In veteri Testamento est occultatio novi ; et in novo est manifestatio veteris. (S. August., lib. *De catechizandis rudibus*, cap. IV.)

3. Series et ordo Epistolarum et Evangeliorum quæ totius anni cursu leguntur in missa, vulgo D. Hieronymo tribuitur, qui librum composuit, appellavitque *Comitem*, quem typis edidit Pamelius in voluminibus de Rebus liturgicis. (Benedict. XIV, *De missæ sacrificio*, lib. II, cap. v.)

4. Epistola quæ præmittitur Evangelio Præcursoris designat officium, quod Joannes ante Christum exercuit, quippe *ivit ante faciem Domini parare vias*

Nous devons, pour être complet, ajouter encore ici quelques remarques.

L'Épître est intitulée *lectio*, leçon ou lecture, parce que, originairement, c'était une simple lecture faite à haute voix et sans chant. Quand l'Épitre est tirée de S. Paul, elle commence ordinairement par : *Mes frères*, *fratres ;* parce que cet apôtre nomme ainsi ceux à qui il écrit. Elle commence par : *Mes très chers*, *carissimi*, lorsqu'elle est tirée des Épîtres canoniques, parce que cette expression se trouve souvent dans S. Pierre, S. Jean et S. Jude.

Lorsque l'Épître est tirée des livres sapientiaux, les Proverbes, l'Ecclésiaste, la Sagesse, le Cantique des Cantiques et l'Ecclésiastique, elle commence par ces mots : *Lectio libri Sapientiæ*, « Lec« ture du livre de la Sagesse, » parce que ces livres sont communément attribués à Salomon, le plus sage des rois, et parce qu'ils contiennent les leçons de sagesse les plus profondes et les plus parfaites.

Lorsqu'elle est tirée d'un prophète, le nom du prophète est cité avec sa qualité de prophète ; par exemple : *Lectio Isaiæ prophetæ*. De même pour les écrits du Nouveau Testament : le livre est indiqué avec le nom et la qualité de l'auteur.

Les Épîtres tirées des Actes des Apôtres commencent ordinairement par ces mots : *In diebus illis*, « En ces jours-là, » tandis

ejus. Sicut ipse testatur : *Ego vox clamantis in deserto : Parate viam Domini*. Joannes ergo quasi subdiaconus, id est subminister illius, qui de se dixit : *Non veni ministrari, sed ministrare*. Lex enim quasi pædagogus infantem Dei populum, per manum Moysi custodiendum suscipiens, illius adventum docuit expectare, quem eidem populo jam adulto, per os digitumque Joannes præsentem in carne monstravit, ut eum ducens sequeretur ad regnum : *Ecce*, inquit, *Agnus Dei qui tollit peccata mundi*. Præcessit namque Evangelium, sicut umbra lucem, virga spiritum, timor charitatem, initium perfectionem, dominantis præceptum, amantis consilium. Nam lex per Moysen data est, gratia et veritas per Jesum Christum facta est : Epistola vero vox legis est suam imperfectionem Joannis testimonium profitentis, et ad perfectionem evangelicam transmittentis.... Lex quippe neminem duxit ad perfectionem. Hinc est ergo quod subdiaconum legentem Epistolam unus acolytus comitatur ; diaconum vero legentem Evangelium, tam subdiaconus quam acolyti comitantur : quia prædicationem Joannis pauci secuti sunt, sed prædicationem Evangelii plurimi susceperunt.... Quia vero Joannes fuit limes præcedentium et subsequentium, medius inter Apostolos et Prophetas, ideo Epistola nec semper de Apostolis, sed interdum sumitur de veteri Testamento, interdum de novo, quia Joannes cujus vocem repræsentat Epistola, cum antiquis prædixit Christum venturum, et cum modernis ostendit præsentem. (Hieron. Crisp., *Mysteriorum evangelicæ legis et sacram. Euch. dissert.*, p. 73, 74.)

qu'on lit en tête de presque tous les Évangiles : *In illo tempore*, « En ce temps-là. » La raison en est que la première formule se trouve souvent employée dans les Actes des Apôtres, et la seconde se rencontre non moins souvent dans les Évangiles. C'est donc pour se conformer aux habitudes du texte sacré que l'Église a établi cette distinction. On peut donner encore une autre raison. Le Seigneur se compare au jour dont ses disciples sont les heures [1] ; c'est pourquoi il n'est pas assigné un temps particulier aux œuvres de Jésus-Christ que l'on va rappeler au peuple ; tandis que pour les œuvres des Apôtres qui sont représentés par des heures, on peut parler des jours dont les heures sont une division. Cette raison pourra paraître un peu subtile, mais nous l'empruntons à un auteur très estimé [2]. D'ailleurs la première est amplement suffisante.

Tout le monde s'assied pendant l'Épître, parce que parmi les Juifs et les premiers chrétiens, ces lectures étaient une espèce de conférence où les assistants pouvaient faire des interprétations et des remarques, comme on le voit dans le xive chapitre de l'Épître de S. Paul aux Corinthiens et dans Tertullien ; et c'est pour écouter plus commodément, et, par suite, avec plus de fruit, ces lectures qui souvent étaient longues, qu'il fut permis à tous les assistants de s'asseoir. Tout l'office avant l'Épître nous représente les désirs des anciens Pères qui attendaient la venue du Fils de Dieu, et qui brûlaient d'impatience de le voir, dit Gilbert Grimaud [3], et c'est pourquoi personne ne s'asseyait autrefois pendant cette partie de la messe ; mais comme l'Épître nous donne l'assurance qu'il est venu à la fin et qu'il faut nous préparer pour écouter sa parole, chacun se met en état de pouvoir l'entendre avec plus d'attention et avec un esprit plus tranquille. Cette manière de nous tenir pendant la lecture ou le chant de l'Épître témoigne aussi de la quiétude que cause en nous l'accomplissement de nos désirs.

Anciennement, aux messes solennelles, l'Épître était lue par le sous-diacre (comme l'Évangile par le diacre), sur un *ambon* ou tribune située à l'entrée du chœur, qui servait aussi à l'évêque

1. Nonne duodecim sunt horæ diei ? Si quis ambulaverit in die non offendit. (*Joann.*, xi, 9.)

2. Antonin Pallotta, archiprêtre de l'église cathédrale de Tusculum, vers 1639.

3. *La Liturgie sacrée*, partie II, chap. vii. Nous avons fait de nombreux emprunts à cet ouvrage, imprimé en 1666 et devenu très rare.

pour prêcher et que l'on a depuis nommé *jubé*. L'ambon s'appelait chez les Latins *absida gradata*, parce qu'on y montait par quelques degrés. Sur ces ambons il se trouvait un ou plusieurs pupitres qui furent d'abord en bois, puis en métal ou en marbre, et très souvent ornés de la manière la plus riche [1]. Ces sortes de tribunes ont disparu avec le temps. Nos chaires à prêcher leur doivent leur origine, et de simples pupitres, que l'on place dans le chœur lorsqu'il en est besoin, servent au diacre et au sous-diacre pour placer le livre des Évangiles et des Épîtres.

L'Épître nous conduit à l'Évangile, comme tout l'Ancien Testament conduisait à Jésus-Christ. Pour le symboliser, le sous-diacre, dans l'office solennel, lit l'Épître en se tournant vers l'autel qui représente Jésus-Christ et, après la lecture, il va présenter le livre qui contient les Épîtres et les Évangiles, au prêtre. C'est que le prêtre à l'autel est un autre Jésus-Christ; c'est à lui qu'il appartient d'ouvrir le livre et d'en rompre les sceaux mystérieux. C'est par Jésus-Christ que le livre des Évangiles a été ouvert; c'est par lui que les mystères de la loi nouvelle ont été révélés. Le prêtre

1. Dans les anciennes églises de Rome, la nef avait plusieurs colonnes qui soutenaient le toit et le plafond, qui était orné de peintures aussi bien que les murailles. Au haut de la nef était le chœur des chantres, *schola cantorum;* il était séparé de la nef et des ailes par des balustres à hauteur d'appui en quelques églises, et en d'autres presque à hauteur d'homme. Là était un lieu élevé de quatre ou cinq degrés, capable de contenir huit personnes, environné de balustres qu'on nommait *ambo,* peut-être à cause de cette enceinte, ou *analogium*, apparemment parce qu'on y lisait l'Épître et l'Évangile, et qu'on y prêchait. C'est ce qu'on a appelé depuis le *jubé*. Ces jubés étaient placés différemment selon les différentes situations des églises; en sorte néanmoins qu'ils étaient toujours à la droite du presbytère et à la gauche de ceux qui entraient. Dans les églises dont la porte regardait l'orient, le jubé était situé au midi, et faisait face au nord; et dans celles dont la porte regardait l'occident, il était placé au nord, et faisait face au midi. Mais dans les unes et les autres, il était presque au milieu du chœur. L'un des degrés était à l'orient, et c'est par là qu'on y montait; et l'autre, par où l'on descendait, était à l'occident. Dans les jubés situés au nord, le lecteur de l'Évangile le récitait tourné vers le midi; et dans ceux qui étaient placés au midi, il le récitait tourné au nord. S'il n'y avait qu'un pupitre, il tournait sur un pivot, selon la leçon qu'on avait à lire. S'il y en avait deux, celui de l'Épître était plus bas d'un degré que celui de l'Évangile et faisait face à l'autel. S'il y en avait un troisième pour les prophéties, comme à Saint-Clément de Rome, il était tourné vers le peuple. Ce lieu est appelé, par S. Cyprien, le Tribunal de l'Église; ce qui prouve en passant que les églises, dans le temps même qu'elles n'avaient au dehors rien de différent des maisons communes, étaient néanmoins disposées au dedans comme elles l'ont été depuis. (Bocquillot, *Traité historique de la liturgie sacrée,* liv. Ier, chap. III.)

bénit donc le ministre qui lui présente le livre; il touche de la main le livre lui-même ; il a rompu les sceaux, et le diacre qui, tout à l'heure, prendra ce livre sur l'autel, pourra annoncer au peuple l'Évangile qu'il renferme.

A la fin de l'Épître, le ministre répond au prêtre célébrant : *Deo gratias :* « Grâces soient rendues à Dieu. » Cette expression est bien ancienne, puisque S. Augustin reproche aux donatistes d'en faire un objet de dérision contre les catholiques. C'est un acte de reconnaissance pour les enseignements précieux contenus dans l'Épître.

On remarquera que l'on dit : *Deo gratias* à la fin de l'Épître, et *Laus tibi Christe* à la fin de l'Évangile. La raison de cette différence est que Jésus-Christ n'était pas encore descendu sur la terre au temps des prophètes et que dans les Épîtres et les autres leçons tirées des écrits des apôtres, ce n'est pas Jésus-Christ personnellement qui parle, mais le Saint-Esprit par l'organe de l'écrivain sacré. C'est donc Dieu qu'il convient de remercier des lumières qu'il a communiquées aux hommes et des bienfaits dont il les a comblés ; et l'on dit : *Deo gratias*. Mais l'Évangile nous a été donné par Jésus-Christ lui-même ; ce sont ses enseignements directs et le récit de ses actions qu'il renferme ; rien de plus juste que de lui rendre gloire et de lui témoigner notre reconnaissance, lorsqu'une page de ce livre divin nous a été lue, voilà pourquoi l'on dit : *Laus tibi Christe :* « Louange à vous, ô Christ. »

VII.

LE GRADUEL, L'*ALLELUIA*, LE TRAIT, LA PROSE

Pour joindre la prière ou la louange à l'instruction, l'Église a fait succéder à l'Épître un psaume tout entier, ou quelques versets auxquels on a donné le nom de *Graduel* [1].

Ce psaume ou ces versets étaient anciennement chantés, tantôt sans interruption par un seul chantre, tantôt par plusieurs alternativement, qui se répondaient les uns aux autres. Quand le chantre continuait seul jusqu'à la fin, sans interruption, ce mode de

1. Post quam lectionem (scilicet Epistolæ), cantatur a choro Graduale, quod significat profectum vitæ, et Alleluia, quod significat spiritualem exultationem, vel tractatus in officiis luctuosis, qui significat spiritualem gemitum : hæc enim consequi debent ex prædicta doctrina. (S. Thom., III, q. LXXXIII, art. 4.)

chant s'appelait chanter en *trait*, *tractim*. Était-il interrompu par d'autres chantres, ou par toute l'assemblée qui reprenait quelque verset, le chant était en *antienne*, en *verset* ou en *répons*.

D'où vient donc le nom de *Graduel* donné au psaume ou aux versets qui suivent immédiatement l'Épître : « Le nom de *Graduel* est tiré, dit le docteur Kœssing [1], de la place qu'occupait le chantre en l'entonnant : c'était en général un lieu élevé. A Rome c'était l'*ambon*, et la même marche où se tenait tout à l'heure le lecteur de l'Épître. Dans l'Église de Reims, c'étaient les degrés du chœur ; dans d'autres églises, notamment dans celles de la congrégation de Saint-Maur, il y avait une place spéciale pour le chantre. »

D'après Jean Beleth, qui professait dans la seconde moitié du XIIe siècle, à Paris, et qui écrivit une explication de l'office divin qui a de la valeur, le chantre se plaçait, les jours ordinaires, sur les degrés de l'autel ; dans les fêtes solennelles, sur l'ambon. Guillaume Durand, postérieur à Beleth, dit qu'aux jours ordinaires le Graduel est chanté au milieu du chœur devant les degrés de l'autel ; aux jours de fête, sur les degrés de l'autel.

Benoît XIV et Bellarmin disent que, d'après plusieurs auteurs, on a donné le nom de Graduel à cette partie de la messe, parce qu'on chantait les versets de psaume qui la composent pendant que le diacre se rendait à l'ambon et en gravissait les degrés pour y dire le saint Évangile [2]. Au fond, l'étymologie du mot Graduel demeure la même, et ces différentes circonstances ont pu contribuer simultanément à faire adopter ce mot.

Quant au motif qui a fait substituer un terme nouveau à l'ancienne dénomination *responsum* ou *responsorium*, il est vraisem-

1. *Dictionnaire encyclop. de la théologie catholique*, au mot GRADUEL.

2. De Gradualis etymologia, seu antiphonæ quæ post Epistolam dicitur, aliæ aliorum sunt opiniones. Quidam putant eam antiphonam ex eo Graduale esse appellatam, quod in altaris gradibus caneretur : *Graduale a gradibus dicitur quia in gradibus canitur ;* verba sunt Honorarii Augustodunensis in Gemma animæ, lib. I, cap. XCVI. Alii vero considerantes Evangelium a diacono in suggestu, qui ambon appellatur, cani consuevisse, ideo Graduale dictum putant quod caneretur cum diaconus gradus conscenderet suggestus, ubi dicturus erat Evangelium ; moremque canendi Graduale ideo introductum, ne tempus quo diaconus recedens ab altari in ambonem ascendebat, sine aliquo cantu haberetur. Ita beatus Rhenanus, in notis ad Tertullianum de Corona militis; et cum eo consentit ven. cardin. Bellarminus tomo III *Controvers.*, lib. VI *de Missa*, cap. XVI, tit. *de Graduali*. (BENEDICT. XIV, *De missæ sacrificio*, lib. II, cap. V.)

blable que l'on voulut distinguer ainsi les *répons* de la messe de ceux qui suivent les leçons de matines.

Le Graduel remonte par son origine aux premiers siècles de l'Église. Au temps de S. Augustin, on chantait un psaume tout entier. Un passage déjà cité de l'un de ses sermons nous l'apprend : « Nous avons entendu une première leçon de l'Apôtre, » dit-il, « ensuite nous avons chanté un psaume, après quoi la lecture de « l'Évangile nous a montré les dix lépreux guéris [1]. » S. Léon le Grand fait aussi allusion au chant d'un psaume avant l'Évangile, dans un sermon pour l'anniversaire de son élévation au souverain pontificat. « Nous avons chanté tous comme d'une seule voix un « psaume de David, mes bien-aimés, non pas pour célébrer notre « élévation, mais pour rendre gloire au Christ notre Seigneur [2]. » Si l'on fait attention que le saint Pontife prononçait ces paroles immédiatement après la lecture de l'Évangile, on reconnaîtra que le psaume dont il parle ne pouvait être que le Graduel.

On voit cependant, par l'Antiphonaire de S. Grégoire, qu'après S. Léon ce psaume fut raccourci comme les Grecs l'avaient fait déjà, et que ce ne fut plus qu'un répons en deux versets. Il reste un vestige de l'ancien rite, le premier dimanche de carême, le dimanche de la Passion et le vendredi saint où l'on dit un psaume entier.

Les deux parties du Graduel sont ordinairement prises du livre des Psaumes ; cependant on y trouve quelquefois des passages empruntés à d'autres livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, plusieurs textes même n'appartiennent pas à la Bible. Les messes en l'honneur de la Très Sainte Vierge et celles des morts en offrent des exemples.

Le Graduel forme un tout avec l'Introït, l'Offertoire et la Communion. Ils font ressortir l'idée de l'année ecclésiastique qui se retrouve dans chacune des messes, selon les différentes époques. Les pensées que le Graduel exprime sont analogues à celles de l'Introït ; il les rappelle ou les développe, pour nous pénétrer de plus en plus de l'esprit de l'Église dans l'office du jour. On peut dire aussi que le Graduel est comme un écho de l'Épître et une transi-

1. Primam lectionem audivimus Apostoli ; deinde cantavimus psalmum, post hac evangelica lectio decem leprosos mundatos ostendit. (S. AUGUST., serm. X *De verbis apostoli*.)

2. Davidicum psalmum dilectissimi, non ad nostram elevationem, sed ad Christi Domini gloriam consona voce cantavimus. (S. LEO, serm. *pro die anniversario*, etc.)

tion naturelle à l'Évangile. Guillaume Durand le considère comme se rapportant aux œuvres de la vie active. Il nous invite à mettre en pratique les leçons que nous avons entendues dans la lecture de l'Épître. C'est la voix de Jean-Baptiste qui se fait entendre après celle des prophètes et qui nous presse de faire de dignes fruits de pénitence, pour être dignes d'écouter la voix du Seigneur nous instruisant dans le saint Évangile.

L'abbé Rupert attribuait au Graduel un caractère particulier de tristesse et de pénitence. « Le Graduel signifie le gémissement et « le travail, ce qui ne s'accorde pas bien avec la joie de la fête de « Pâques, » disait-il [1] ; aussi le supprime-t-on pendant le temps pascal. C'est aussi pour cette raison qu'il doit être chanté d'un ton grave et posé. Mais parce que dans les jours qui ne sont pas consacrés d'une manière particulière à la pénitence ou au deuil, l'Église aime à voir ses enfants se réjouir en Dieu, elle a voulu y joindre un chant d'allégresse, et elle le complète par l'*Alleluia*.

Alleluia est un mot hébreu qui signifie *louez Dieu*, et qui exprime en même temps un mouvement et un transport de joie, que l'on n'a pas cru pouvoir rendre par aucun mot grec ou latin, ce qui l'a fait conserver partout dans sa langue originale.

Nous devons louer Dieu en tout temps ; aussi lorsque l'Église supprime le chant de l'*Alleluia*, à la Septuagésime, elle le remplace par ces mots : *Laus tibi, Domine, Rex æternæ gloriæ :* « Louange « à vous, Seigneur, Roi d'éternelle gloire. » C'est bien le sens principal de l'*Alleluia*, mais on n'y retrouve pas le transport ou l'effusion de joie qui l'inspire et qu'il exprime, transport de joie qui ne cessera jamais dans le ciel, mais qui est souvent interrompu dans cette vie. Tobie, voulant marquer la joie des derniers beaux temps de l'Église, ou de la nouvelle Jérusalem, dit qu'on entendra retentir de tous côtés l'*Alleluia. Toutes les rues de Jérusalem seront pavées d'une pierre blanche et l'Alleluia sera chanté dans toutes ses rues* [2]. S. Jean nous fait entendre dans l'Apocalypse que c'est le chant du ciel. Il entendit tous les bienheureux qui le chantaient pour glorifier la puissance du Seigneur, le remercier des grandes faveurs qu'il leur a faites, et publier les merveilles de sa miséri-

1. Graduale lamentum indicat et laborem; quæ tempori summæ lætitiæ Paschatis non conveniunt. (RUPERTUS, lib. I *De officiis Eccles.*, cap. XXXIV.)

2. Omnes plateæ Jerusalem sternentur lapide mundo et candido, et per vicos ejus alleluia cantabitur. (*Tob.*, XIII, 22.)

corde. Peut-on un plus magnifique tableau : *J'entendis comme la voix d'une grande multitude dans le ciel, disant : Alleluia. Le salut, la gloire et la vertu sont à notre Dieu, parce que ses jugements sont véritables et justes, qu'il a fait justice de la grande prostituée qui a corrompu la terre par sa prostitution, et qu'il a vengé le sang de ses serviteurs répandu par ses mains. Et une seconde fois, ils dirent : Alleluia. Et sa fumée monte dans les siècles des siècles.*

Alors les vingt-quatre vieillards et les quatre animaux tombèrent et adorèrent Dieu qui est assis sur le trône, disant : Amen, alleluia. Et une voix sortit du trône, disant : Louez notre Dieu, vous tous ses serviteurs et vous qui le craignez, petits et grands.

J'entendis encore comme la voix d'une grande multitude, comme la voix des grandes eaux, et comme de grands coups de tonnerre, qui disaient : Alleluia ; il règne le Seigneur notre Dieu, le Tout-Puissant [1].

L'*Alleluia* vient donc à la fin du Graduel comme la joie suit les larmes, pour nous faire entendre le peu de durée des souffrances et des combats de cette vie, si on les compare à l'éternité et à la grandeur de la gloire qui en est la récompense. Comme l'*Alleluia* est le mot qui revient le plus souvent dans le cantique des bienheureux qui règnent dans la gloire, l'Église l'a mêlé aux gémissements des Graduels pour réjouir nos cœurs et nous encourager par l'espérance de l'allégresse inexprimable qui nous attend au ciel. Si durant le carême et les autres jours de pénitence, on ne le chante pas, c'est que ces jours sont consacrés à nous remettre en mémoire nos faiblesses et nos fautes qui nous rendent indignes de lever même nos regards vers le ciel. Nous sommes comme les Juifs captifs à Babylone qui disaient : *Comment chanterons-nous le cantique du Seigneur dans une terre étrangère* [2] ? Il est vrai que nous sommes toujours obligés de louer Dieu, mais nous ne sommes pas obligés de le faire en tout temps de la même manière. Il y a, dit S. Augustin, des jours déterminés par l'antique usage de l'Église, auxquels nous chantons solennellement l'*Alleluia ;* mais nous l'avons tous les jours présent à la pensée. Il signifie louange à Dieu, et s'il n'est pas toujours sur nos lèvres, assuré-

1. Post hæc audivi quasi vocem turbarum multarum, etc. (*Apoc.*, XIX, 1-7.)
2. Quomodo cantabimus canticum Domini in terra aliena ? (*Ps.* CXXXVI, 5.)

ment notre cœur ne cesse jamais de le redire, selon la parole du Psalmiste : *Sa louange est toujours sur mes lèvres* [1].

Dans un autre passage de ses Commentaires sur les psaumes, S. Augustin explique pourquoi l'on ne chante pas également l'*Alleluia* dans tous les temps de l'année liturgique. Si on ne le chante pas pendant les quelques semaines qui précèdent immédiatement la fête de Pâques, c'est qu'elles sont consacrées à méditer sur la Passion de Notre-Seigneur et sur les misères de cette vie mortelle. La Résurrection de Notre-Seigneur, au contraire, nous annonce l'éternelle béatitude dont nous jouirons un jour. Alors nous ne cesserons pas de célébrer les louanges de Dieu ; mais pour le louer éternellement, il faut commencer à le louer dès cette vie. C'est pourquoi nous chantons plusieurs fois *Alleluia*, louez le Seigneur. Nous nous excitons les uns les autres à glorifier Dieu, mais ce n'est pas assez, il faut que tout ce qui est en nous, notre langue, notre voix, notre conscience, notre vie et nos actions exaltent sa grandeur [2].

1. Est enim Alleluia, et bis Alleluia quod nobis cantare certo tempore solemniter moris est, secundum Ecclesiæ antiquam traditionem. Alleluia certis quidem diebus cantamus sed omni die cogitamus. Si enim hoc verbo significatur laus Dei, etsi non in ore carnis, certe in ore cordis. *Semper laus ejus in ore meo.* (S. AUGUST., *Enarrat. in Ps.* CVI.)

2. Meditatio præsentis vitæ nostræ in laude Dei esse debet : quia exultatio sempiterna futuræ nostræ vitæ laus Dei erit. Et nemo potest idoneus fieri futuræ vitæ, qui non se ad illam modo exercuerit. Modo ergo laudamus Deum : sed et rogamus Deum. Laus nostra lætitiam habet, oratio gemitum. Promissum est enim nobis aliquid quod nondum habemus ; et quia verax est qui promisit in spe gaudemus : quia tamen nondum habemus, in desiderio gemimus. Bonum est nobis perseverare in hoc desiderio, donec veniat quod promissum est, et transeat gemitus, succedat sola laudatio. Propter hoc duo tempora, unum quod nunc est in tentationibus et tribulationibus hujus vitæ, alterum tunc erit in securitate et exultatione perpetua, instituta est nobis etiam celebratio duorum temporum, ante Pascha et post Pacha.... Illud quod est ante Pascha, significat tribulationem in qua modo sumus ; quod vero nunc agimus post Pascha significat beatitudinem, in qua postea erimus. Ante Pascha ergo quod celebramus, hoc et agimus : post Pascha autem quod celebramus, significamus quod nondum tenemus. Propterea illud tempus in jejuniis et orationibus exercemus, hoc vero tempus, relaxatis jejuniis, in laudibus agimus. Hoc est enim, *Alleluia*, quod cantamus quod latine interpretatur, ut nostis, *laudate Deum*.... Nunc ergo fratres exhortamur vos, ut laudetis Deum : et hoc est quod nobis omnes dicimus, quando dicimus : *Alleluia*. Laudate Deum, dicis tu alteri dicet ipse tibi : Cum se omnes exhortantur, omnes faciunt quod hortantur. Sed laudate de totis vobis : id est, ut non sola lingua et vox vestra laudet Deum, sed et conscientia vestra, vita vestra, facta vestra. (S. AUGUST., *Enarrat. in Ps.* CXLVIII, n. 1 et 2.)

Lorsque l'*Alleluia* se chante après le Graduel, on le répète deux fois ; on dit ensuite un verset qui est à son tour suivi d'un troisième *Alleluia*. Le verset compris entre les deux *Alleluia* n'est le plus souvent que la continuation des pensées contenues dans le Graduel. L'Église l'a pris indifféremment dans les divers livres de la Sainte Écriture ; un certain nombre même, principalement aux fêtes des saints, n'appartiennent pas à la Bible. Il était plus facile ainsi de caractériser la fête du jour.

Dans les temps particulièrement consacrés à la pénitence, l'*Alleluia* est remplacé par le *Trait* qui s'ajoute au Graduel comme l'*Alleluia* dans les autres temps. Originairement, le Trait était chanté par un seul choriste, sur un ton lent et prolongé, ce qui lui a valu le nom qu'il porte. Aujourd'hui on le chante à deux chœurs comme le Graduel dont il est le développement et la continuation. Il renferme toujours plus de deux versets et quelquefois un psaume tout entier.

Pendant le temps pascal, consacré tout entier aux joies de la résurrection de Notre-Seigneur, le Graduel et le Trait disparaissent et l'*Alleluia* seul demeure. Cependant on conserve le chant du Graduel pendant la semaine pascale. Il faut, pour trouver la raison de ce rite, remonter aux premiers siècles de l'Église. Le culte divin pendant cette semaine se rapportait presque tout entier aux nouveaux baptisés. Régénérés le samedi saint dans les eaux du baptême, ils conservaient pendant huit jours entiers leurs vêtements blancs, symbole de l'innocence qu'ils avaient recouvrée. Le samedi seulement ils quittaient ces vêtements qui les distinguaient des autres fidèles ; ils appartenaient à l'assemblée des chrétiens au même titre que leurs frères, et ils pouvaient enfin chanter dans toute sa plénitude le chant de la délivrance et du triomphe. Le Graduel qui tient le milieu entre le Trait, expression de la pénitence, et le joyeux *Alleluia*, et qui représente la marche quelquefois pénible de l'homme vers la patrie céleste, disparaissait le samedi pour laisser la place tout entière aux chants de joie et d'allégresse.

Les accents joyeux de l'*Alleluia* ou la mélodie du Trait, empreinte de tristesse, se continuent à certains jours solennels en un chant plus long que l'on appelle *Prose*. Ce chant a pour objet d'exprimer les caractères particuliers du mystère ou de la fête du saint que l'Église célèbre.

Le mot *Prose* signifie un discours libre, qui n'est pas mesuré comme les vers. Cependant les hymnes auxquelles on a donné ce nom ont leur rythme particulier; elles sont rimées et se rapprochent beaucoup plus par leur facture du vers français que de l'ancien vers latin.

C'est vers le xe siècle que l'on voit apparaître les proses. Ce n'étaient d'abord que quelques versets dont les syllabes répondaient aux notes des *a* redoublés des *alleluia*, afin de faire chanter des paroles à la place de cette longue suite de notes que l'on appelait *séquence*. Ces paroles, outre qu'elles étaient une prière, aidaient à retenir ces mélodies interminables qui variaient presque chaque jour.

A la fin du ixe siècle, Notker Balbus, abbé de Saint-Gall, vit quelques versets sur les notes des séquences, dans un Antiphonaire qu'un prêtre avait apporté de Jumièges, ravagée par les Normands. Il conçut alors la pensée de généraliser cette pratique. Il donna plus d'étendue à ces textes et fit naître par là une nouvelle série de poésies chrétiennes qui eurent un grand succès et devinrent à leur tour autant de motifs de compositions musicales. D'autres auteurs suivirent son exemple, et dans un grand nombre d'anciens missels manuscrits et imprimés, il y en a pour tous les dimanches et pour toutes les fêtes de l'année, excepté depuis la Septuagésime jusqu'à Pâques. Parfois même une seule fête en avait plusieurs, dit le cardinal Bona. On conçoit que la rédaction de ces proses n'ait pas toujours été exempte de quelque négligence, et l'on a plusieurs fois loué les Chartreux et les moines de l'ordre de Cîteaux de n'avoir pas chanté de proses. Les conciles de Cologne en 1536 et de Reims en 1564 ordonnèrent qu'on les examinerait et qu'on supprimerait celles qui étaient mal faites. Les séquences conservées dans la liturgie romaine depuis la revision du missel par S. Pie V sont très peu nombreuses; ce sont : celle de Pâques, *Victimæ Paschali laudes*, attribuée à S. Pierre Damien, et par d'autres auteurs à Guipon de Bourgogne, aumônier de la cour de Conrad II.

Celle de la Pentecôte, *Veni sancte Spiritus*, composée, dit-on, par Robert, roi de France, mais plus probablement par le pape Innocent III au commencement du xiiie siècle.

Celle de la Fête-Dieu ou du Saint-Sacrement, *Lauda Sion*, due à S. Thomas, qui composa la messe et tout l'office de cette fête.

Celle de la messe des morts, *Dies iræ*, dont on peut dire que c'est le chant le plus grandiose et le plus magnifique de l'Église. Cette prose, dit Le Brun, a été composée par le cardinal Frangipani appelé aussi Malabranca, docteur de Paris, de l'ordre des Dominicains, qui mourut à Pérouse l'an 1294. Elle fut introduite dans quelques missels pendant le XVIe siècle, mais l'usage n'en devint général qu'au XVIIe.

Enfin, celle de la fête de Notre-Dame des Sept-Douleurs, ou de la Compassion de la très sainte Vierge, le *Stabat mater*.

L'auteur du *Stabat mater* est le franciscain *Jacques de Benedictis*, ou *Jacoponus* de Todi, qui mourut au commencement du XIVe siècle [1]. La musique en fut composée par le fameux Pergolèse, qui a su mêler, dit Krauss, dans les accents de son chant pathétique, « le sourire aux larmes, la grâce à la mélancolie, les conso« lations divines aux angoisses d'un cœur navré de douleur. » Le *Stabat mater* fut populaire longtemps avant de prendre place parmi les prières et les chants liturgiques. Le P. Le Brun et même Benoît XIV ne le citent pas encore au nombre des Proses admises dans le missel romain.

Le *Dies iræ* et le *Stabat* ne sont pas comme les autres proses des chants d'allégresse et de triomphe : au contraire, tout y respire la douleur et le deuil. « Même en deuil l'Église chante, dit le « cardinal Wiseman, mais sur un mode plus grave ; elle anime la « plainte par l'espérance [2]. » La crainte et la tristesse, éveillées en nous par la mémoire des défunts et le souvenir des douleurs de la bienheureuse Vierge Marie, ont le même but que la joie dont les autres séquences sont l'expression, quoique les moyens de l'atteindre soient différents. S. Paul écrivait aux Corinthiens : *Je me réjouis, non de ce que vous avez été contristés, mais de ce que vous avez été contristés de manière à faire pénitence. Car vous avez été contristés selon Dieu ; or la tristesse qui est selon Dieu produit une pénitence solide, source de salut* [3]. La raison en est

1. Plusieurs auteurs l'attribuent aussi soit au pape Innocent III, soit à S. Bonaventure. On peut donc dire que le *Lauda Sion* excepté, une grande incertitude règne sur les auteurs de ces chants magnifiques adoptés par l'Église.

2. *Mélanges*, I.

3. Gaudeo non quia contristati estis, sed quia contristati ad pœnitentiam ; contristati enim estis secundum Deum.... Quæ enim secundum Deum tristitia est, pœnitentiam in salutem stabilem operatur. (*I Cor.*, VII, 9, 10.)

aisée à comprendre. Le motif de la vraie pénitence est le pur amour de Dieu. Si donc la tristesse ou la douleur dont l'âme est pénétrée prend son origine de l'amour de Dieu et tend à ce même amour comme à sa fin, il n'est pas étonnant qu'elle s'accorde avec la joie intérieure dont l'objet et la fin sont les mêmes. Aussi l'Église a-t-elle voulu que l'office des morts et celui des douleurs de la très sainte Vierge portassent avec eux quelques reflets de cette joie. Elle les a enrichis de proses ; ainsi elle mêle un peu de douceur à nos larmes ; elle nous fait souvenir de la clémence de Dieu et nous invite à mettre notre espérance en ses bontés. Mais, en même temps, elle nous fait penser avec terreur et avec crainte à la rigueur de ses jugements et de sa justice ; elle nous remet sous les yeux ce qu'il en a coûté à Jésus pour nous racheter et à Marie pour être notre mère.

VIII.

L'ÉVANGILE ET LE PRÔNE

Jusqu'ici les prophètes ont parlé ; ils ont écarté un coin du voile qui dérobait la lumière de la vérité aux hommes ; ils ont annoncé la venue de celui qui enseignerait toute vérité et ils ont excité dans le cœur des fidèles le désir d'entendre enfin la voix du Verbe de Dieu fait homme. La lecture ou le chant du saint Évangile nous fait entendre cette voix ; Jésus-Christ nous instruit lui-même [1].

On peut dire que la lecture de l'Évangile pendant le Saint Sacrifice a commencé aussitôt que les livres qui le contiennent eurent été produits au jour. Comme on lisait dans les synagogues les écrits des prophètes et d'autres parties de l'Ancien Testament pour solenniser le jour du sabbat, on commença, dès la naissance de l'Église, à lire quelque chose de l'histoire et des discours de Notre-Seigneur, dans les assemblées des fidèles réunis pour offrir le sacrifice de la messe. C'était la bonne nouvelle que les apôtres et les autres pasteurs ne se lassaient pas de redire à leurs ouailles, toujours avides de l'entendre.

Si l'on en croit les auteurs les plus graves qui ont écrit sur ces matières, l'apôtre S. Paul fait allusion à la lecture de l'Évangile

1. Perfecte populus instruitur per doctrinam Christi in Evangelio, quæ a summis ministris legitur, scilicet a diaconibus. (S. Thom., III, q. LXXXIII, art. 4.)

dans les assemblées des chrétiens lorsqu'il dit en parlant de S. Luc, qu'il donnait pour compagnon à Tite dans un voyage que réclamait une œuvre de charité : *Nous avons envoyé avec lui un de nos frères dont on fait l'éloge à cause de l'Évangile dans toutes les Églises* [1]. L'historien Eusèbe nous apprend que S. Marc écrivit son Évangile sur les demandes réitérées des fidèles et que S. Pierre, l'ayant appris par révélation, approuva cet écrit et le confirma par son autorité, pour que la lecture en fût faite dans les assemblées des fidèles. Eusèbe en réfère à l'autorité de S. Clément et de Papias, évêque de Hiérapolis [2]. Justin, dans son Apologie, atteste que la lecture de l'Évangile remonte au temps des apôtres.

Les *Constitutions apostoliques* nous montrent le diacre ou le prêtre lisant l'Évangile à la messe [3]. Vers le commencement du IVe siècle, l'abus s'était glissé dans quelques églises de ne pas lire l'Évangile le samedi, peut-être parce que ce jour était le sabbat des juifs : le concile de Laodicée, tenu en l'an 314, protesta vivement contre cette observance et renouvela les ordonnances et les décrets en vertu desquels la lecture de l'Évangile à la messe était obligatoire aussi bien le samedi que les autres jours. Le premier concile d'Orange, en 441, et celui de Valence, en Espagne, ordonnèrent qu'on lirait l'Évangile après l'Épître, mais avant l'oblation, pour que non seulement les fidèles, mais aussi les catéchumènes pussent entendre les instructions salutaires de Jésus-Christ et l'explication que l'évêque en ferait [4].

La lecture de l'Évangile se retrouve dans toutes les anciennes liturgies. Celles des Grecs, des Éthiopiens et des Arméniens prescrivent des cérémonies qui impriment un grand respect pour cette lecture ; celles que notre missel nous marque sont aussi propres à exciter en nous un respect plein d'amour.

Dans les messes basses ou même dans les messes solennelles,

1. Misimus etiam cum illo fratrem cujus laus est in Evangelio per omnes Ecclesias. (*II Cor.*, VIII, 12.)

2. Quod cum Petrus per revelationem S. Spiritus cognovisset, delectatus ardenti hominum studio, librum illum sua comprobasse auctoritate dicitur, ut deinceps in ecclesiis legeretur. Refertur id a Clemente in sexto Institutionum libro, cui testis etiam accedit Papias episcopus Hierapolitanus. (EUSEB., *Histor. eccl.*, lib. II, c. XV.)

3. Deinde diaconus vel presbyter legat Evangelia. (*Constit. Apost.*, lib. II.)

4. Ut sacrosancta Evangelia ante munerum illationem in missa catechumenorum in ordine lectionum post Apostolum legantur, etc. (*Concil. Valent.*, cap. II.)

le prêtre qui, selon le rite romain, lit toujours en particulier l'Évangile, de même que l'Épître, se rend au milieu de l'autel, s'incline profondément et adresse à Dieu cette prière :

« Dieu tout-puissant, purifiez mon cœur et mes lèvres, vous qui « avez purifié avec un charbon ardent les lèvres du prophète « Isaïe ; daignez me purifier par votre pure miséricorde, afin que « je puisse annoncer dignement votre saint Évangile [1]. »

Il s'adresse ensuite au Seigneur pour lui demander sa bénédiction en disant : « Bénissez, Seigneur. » En latin : *Jube, Domine, benedicere*, c'est-à-dire : « Seigneur, daignez me faire la grâce d'ordonner que je sois béni. » Cette formule liturgique, très souvent employée, exprime une supplication humblement adressée à Dieu. Et quelle bénédiction le prêtre demande-t-il ? « Que le Sei- « gneur soit dans mon cœur et sur mes lèvres, afin que j'annonce « dignement et convenablement son saint Évangile. Amen. »

Quels profonds sentiments de respect pour la parole de Dieu, dans cette humble prière et dans la bénédiction que le prêtre demande pour lui-même ou qu'il donne au diacre au nom du Seigneur ! L'âme a besoin, pour recevoir dignement la parole de Dieu, d'une pureté qui ressemble à celle réclamée par la Sainte Eucharistie ; le soleil ne se réfléchit que dans une source limpide, et il en est de même du divin soleil de justice et de vérité. A plus forte raison faut-il que le cœur du ministre de Dieu soit pur lorsqu'il se dispose à annoncer le saint Évangile. La parole de Dieu n'a été prononcée, elle n'a été écrite que pour être conservée dans le cœur. C'est l'usage qu'en faisait la très sainte Vierge, dont il est dit qu'elle conservait toutes ces paroles dans son cœur : *Conservabat omnia verba hæc in corde suo.* (*Luc.*, II, 19.) Le saint roi David agissait de même ; il disait à Dieu : *J'ai caché vos paroles dans mon cœur : In corde meo abscondi eloquia tua.* (*Ps.* CXVIII, 11.) Qui peut nous donner cette pureté nécessaire, sinon Dieu lui-même ? C'est à lui de graver au fond de notre âme les paroles de son Évangile ; c'est à lui de parler à notre cœur ; c'est à lui de donner l'esprit vivifiant sans lequel sa parole ne serait qu'une lettre qui tue. Il le peut parce qu'il est le tout-puis-

1. Munda cor meum ac labia mea, omnipotens Deus, qui labia Isaiæ prophetæ calculo mundasti ignito ; ita me tua grata miseratione dignare mundare, ut sanctum Evangelium tuum digne valeam nuntiare. Per Christum Dominum nostrum.

sant ; c'est à sa toute-puissance que le prêtre et le diacre font appel pour obtenir cette grâce : *Munda cor meum, omnipotens Deus.*

S'il faut un cœur pur pour recevoir la divine parole, ceux qui doivent l'annoncer n'ont pas un moindre besoin d'avoir aussi les lèvres pures et saintes. Aussi le prêtre ajoute-t-il : « Purifiez mes « lèvres, Dieu tout-puissant, vous qui avez purifié avec un charbon « ardent les lèvres du prophète Isaïe ; » purifiez-les de toutes les souillures apportées par les paroles inutiles, mondaines et coupables ; purifiez-les pour que je sois digne d'annoncer votre saint Évangile.

Dieu bénira son ministre qui le lui demande humblement. Le Seigneur sera dans son cœur et sur ses lèvres sanctifiées par le charbon ardent de la charité divine, et il annoncera le saint Évangile dignement et comme il doit être annoncé. Mais pendant que le prêtre prononce cette prière, les assistants feront bien de s'unir à lui et de prier le Seigneur de les purifier, pour qu'ils soient dignes d'entendre le saint Évangile et de profiter des enseignements qu'il contient.

C'est aussi le moment pour celui qui sert à l'autel de transporter le livre du côté de l'Évangile. Il le place de telle sorte que le prêtre, en lisant, soit tourné autant que possible vers le peuple. Sans doute il ne peut pas l'être entièrement, mais il faut qu'il le soit un peu, parce que c'est au peuple que s'adresse la lecture de l'Évangile.

Avant de commencer la sainte lecture, le prêtre salue le peuple en disant : « Que le Seigneur soit avec vous : *Dominus vobiscum.* » L'assemblée lui répond : « Et avec votre esprit : *Et cum spiritu tuo.* » C'est un souhait réciproque que Dieu soit avec nous et qu'il parle à notre cœur pour que les sons des paroles saintes ne frappent pas inutilement nos oreilles.

Le prêtre dit ensuite : *Initium*, ou bien *Sequentia sancti Evangelii*, selon que l'Évangile qu'il va lire est le commencement ou la suite de l'un des quatre Évangiles canoniques. Lorsqu'on dit *Sequentia*, on ajoute ordinairement : *In illo tempore :* « En ce temps-là, » c'est-à-dire dans le temps des autres faits que l'Évangile nous apprend et dont celui qu'on lit alors est une suite. Mais on n'ajoute pas *In illo tempore*, lorsque l'Évangile lui-même marque le temps précis où s'est accompli ce qu'il rapporte. Au jour de l'Épiphanie, par exemple, l'Évangile commence uniquement

par ces mots : *Cum natus esset Jesus in diebus Herodis regis :* « Jésus étant né aux jours du roi Hérode. » On observe la même pratique pour la lecture de la Passion de Notre-Seigneur.

En prononçant ces mots : *Initium* ou *Sequentia*, le prêtre fait un signe de croix avec le pouce sur le livre, ensuite sur son front, sa bouche et sa poitrine.

Selon Innocent III, il le fait sur le livre, pour indiquer que c'est le livre de Jésus crucifié ; sur son front, selon S. Augustin, pour ne pas rougir de la croix ; sur sa bouche et sur sa poitrine, pour exprimer la foi qui justifie et sauve ceux qui en font profession [1].

Le peuple, qui se tient debout, fait sur lui-même, à l'imitation du prêtre, les derniers signes de croix, et se tournant vers l'autel, il s'incline et répond aux paroles qui annoncent la lecture du saint Évangile : *Gloria tibi, Domine :* « Gloire à vous, Seigneur, » qui êtes venu pour être notre lumière et pour nous donner les moyens de travailler efficacement à notre salut. Rien d'utile comme de rendre gloire à Dieu, pour bien se préparer à profiter des grandes lumières que la lecture de l'Évangile est destinée à répandre dans les âmes.

L'usage de se tenir debout pendant la lecture du saint Évangile remonte aux premiers temps du christianisme. Les fidèles auraient cru manquer gravement de respect à ces pages sacrées s'ils ne s'étaient pas levés pour en écouter la lecture. Il est dit dans les *Constitutions apostoliques :* « Lorsqu'on lit l'Évangile, tous les « prêtres, les diacres et les laïques se lèvent en grand silence [2]. » Mais cette pratique si louable n'étant plus suffisamment gardée, le

1. Sacerdos itaque vel diaconus, cum lecturus est Evangelium signare se debet in fronte, signare se debet in ore, signare se debet in pectore, ac si dicat : Ego crucem Christi non erubesco, sed corde credo quod ore prædico. *Prædicamus*, inquit Apostolus, *Jesum Christum, et hunc crucifixum : Judæis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam. Nos autem gloriari oportet in cruce Domini nostri Jesu Christi, in quo est salus.* Quia Dominus inquit in Evangelio : *Qui me erubuerit et meos sermones, hunc Filius hominis erubescet, cum venerit in majestate sua,* et Patris et sanctorum angelorum. Debet etiam sacerdos signare librum et osculari, dicto Evangelio, et non prius, quasi dicat : Hic est liber crucifixi, per quem reconciliationem accepimus, et osculo juramus exequi quod audivimus. Est autem signum crucis tribus digitis exprimendum, quia sub invocatione Trinitatis imprimitur, de qua dicit Propheta : Quis appendit tribus digitis molem terræ? (HIERON. CRISPI, *Mysteriorum*, etc., *dissertatio,* in hunc locum.)

2. Cum Evangelium legitur, omnes presbyteri, diaconi et laici assurgunt cum magno silentio, etc. (*Constit. Apost.*, lib. II, cap. LXII.)

pape S. Anastase, qui mourut en 402 et fut canonisé à cause de son zèle pour la conservation de la pure doctrine, renouvela la prescription d'assister à la lecture de l'Évangile debout. S. Augustin fait la même recommandation à son peuple. Cependant, comme on écoutait aussi dans cette attitude l'explication ou l'homélie qui suivait l'Évangile, il permet à ceux dont la santé ne pourrait pas supporter aisément cette fatigue, de s'asseoir en silence, avec humilité. On comprend avec quel respect il voulait qu'on entendît cette sainte lecture, lorsqu'on lit les paroles suivantes qu'il adressait aux fidèles : « Écoutons l'Évangile comme si le Seigneur parlait « lui-même. Ne disons pas : Heureux ceux qui ont pu le voir ; car « plusieurs de ceux qui l'ont vu, l'ont fait mourir, et plusieurs « d'entre nous qui ne l'ont pas vu ont cru en lui. Les précieuses « paroles qui sont sorties de sa bouche sont écrites pour nous, « sont conservées pour nous, sont récitées pour nous, et le seront « encore pour ceux qui nous suivront. Le Seigneur est en haut, « mais le Seigneur est de même ici comme vérité. Son corps res- « suscité peut être en un endroit. Sa vérité est partout. Écoutons « le Seigneur [1]. » Ne laissons pas perdre un seul mot de l'Évangile, dit à son tour Origène : car de même qu'en participant à l'Eucharistie, vous prenez les plus grands soins (et vous avez bien raison) qu'il n'en tombe pas la moindre parcelle : pourquoi ne croiriez-vous pas que c'est un crime de négliger une seule parole de Jésus-Christ, comme de négliger son corps [2].

C'est principalement en entendant l'Évangile que nous devons dire : *Parlez, Seigneur, parce que votre serviteur écoute : Loquere,*

1. Nos itaque audiamus Evangelium quasi præsentem Dominum ; nec dicamus : O illi felices qui eum videre potuerunt ! quia multi in eis qui viderunt, et occiderunt ; multi autem in nobis, qui non viderunt, et crediderunt. Quod enim pretiosum sonabat de ore Domini, et propter nos scriptum est, et nobis servatum, et propter nos recitatum, et recitabitur etiam propter posteros nostros, et donec sæculum finiatur. Sursum est Dominus ; sed etiam hic est veritas Dominus. Corpus enim Domini in quo resurrexit, uno loco esse potest : veritas ejus ubique diffusa. Dominum ergo audiamus. (S. August., tract. XXX in *Joann. Evang.*, n. 1.)

2. Volo vos admonere religionis vestræ exemplis : nostis qui divinis mysteriis interesse consuevistis, quomodo cum suscipitis corpus Domini, cum omni cautela et veneratione servatis, ne ex eo parum quid decidat, ne consecrati muneris aliquid dilabatur. Reos enim vos creditis, et recte creditis si quid inde per negligentiam decidat. Quod si circa corpus ejus conservandum tanta utimini cautela, et merito utimini, quomodo putatis minoris esse piaculi verbum Dei neglexisse, quam corpus ejus ? (Origenes, hom. XIII *in Exod.*)

Domine, quia audit servus tuus [1]. Il convient donc de témoigner, par notre attitude, non seulement notre profond respect mais notre disposition à exécuter sur-le-champ les ordres qu'il daignera nous donner.

Dès que l'Évangile est fini, le prêtre baise le livre, pour marquer la vénération, la joie et l'amour que les divines paroles lui inspirent, et les assistants disent : *Laus tibi, Christe :* « Louange à vous, ô Christ ; » car il est juste de louer notre divin Sauveur, qui par sa parole est venu dissiper les ténèbres et nous conduire dans les voies de la vérité.

Puis le prêtre dit encore : « Que nos péchés soient effacés par les « paroles de l'Évangile : *Per evangelica dicta, deleantur nostra* « *delicta.* » La lecture de l'Évangile se clôt donc par l'action de grâces et la louange, le baiser et la prière.

Quand la messe est célébrée solennellement, c'est au diacre qu'il appartient de chanter l'Évangile. L'Épître peut bien être lue par un acolyte ou par un autre clerc constitué dans les ordres mineurs, lorsque le sous-diacre fait défaut, mais nul ne peut remplacer le prêtre ou le diacre, lorsqu'il s'agit de l'Évangile. C'est la fonction propre du diacre. S. Jérôme écrivait à Sabinien : « Vous lisiez l'Évangile de Jésus-Christ, en qualité de diacre [2]. » S. Grégoire le Grand observe que l'office du diacre est de lire l'Évangile pendant la célébration solennelle de la messe, tandis que les psaumes et les autres saints livres peuvent être lus, soit par les sous-diacres, soit, à leur défaut, par d'autres clercs d'un ordre inférieur [3].

Il est admis de tous que trois fonctions principales sont attachées à l'ordre du diaconat : servir le prêtre immédiatement à l'autel ; garder soigneusement la Très Sainte Eucharistie ; lire et expliquer l'Évangile. Cependant l'Église d'Afrique ne s'est pas toujours conformée à la discipline générale sur ce dernier point. Nous lisons dans les *Annales* de Baronius, pour l'année 253, qu'il y était permis au simple lecteur dont l'ordre est au-dessous de celui d'acolyte, de faire la lecture de l'Évangile à la messe. Peut-

1. *II Reg.*, III, 10.

2. Evangelium Christi quasi diaconus lectitabas. (S. Hieron., *ad Sabianum diaconum.*)

3. Evangelicæ lectionis officium inter missarum solemnia exsolvant (diaconi); psalmos vero ac reliquas lectiones, per subdiaconos, vel si necessitas fuerit, per minores Ordines exhiberi censeo. (S. Gregor., l. IV, Ep. LXXXVIII.)

être cette exception fut-elle occasionnée par la faveur particulière que S. Cyprien voulut bien accorder au lecteur Célérin dont il parle dans ses épîtres, en reconnaissance du zèle extraordinaire avec lequel il s'offrit au martyre. Il lui permit, par privilège, de monter à la tribune de l'Église et d'y lire l'Évangile pour honorer sa constance et son courage [1]. Ce n'est pas que les lecteurs n'aient reçu le droit, en vertu de leur ordination, de lire l'Évangile, comme tous les autres livres sacrés ; mais toutes les Églises ont adopté la pratique de ne laisser lire solennellement l'Évangile à la messe que par le diacre. Et afin d'assurer et de sanctifier cette fonction, on a donné le livre des Évangiles aux diacres dans leur ordination, en leur disant : *Recevez le pouvoir de lire l'Évangile ;* paroles qui ont été introduites dans le Pontifical vers le XIIe siècle.

La raison pour laquelle le prêtre cède au diacre l'honneur de lire le saint Évangile à la messe célébrée solennellement est celle-ci : Le prêtre à l'autel représente la personne du Sauveur ; mais le diacre et le sous-diacre tiennent seulement la place des apôtres et des disciples qui avaient reçu de lui l'ordre d'aller dans les villes et les bourgades, pour annoncer sa venue et disposer les peuples à le recevoir avec fruit. C'est donc ce que représentent le sous-diacre et le diacre en lisant l'Épître et l'Évangile.

Cependant autant les apôtres ont de prééminence sur les disciples, autant l'Évangile est au-dessus de l'Épître. Aussi diverses cérémonies particulières précèdent-elles la lecture du saint Évangile par le diacre, tandis que le sous-diacre s'est rendu directement et simplement au pupitre, conduit par un cérémoniaire, lorsque le moment de dire l'Épître a été venu.

Il y a d'abord la bénédiction de l'encens, qui est faite par le célébrant avant le verset qui précède immédiatement l'Évangile. L'encens sera porté devant le livre des Évangiles afin que le parfum qui s'en exhale soit le signe de la bonne odeur que Dieu répand dans les cœurs en se faisant connaître à nous par sa sainte parole. Des cierges allumés l'accompagneront, comme un signe de la joie et de la lumière qui nous sont venues avec l'Évangile. L'Évangile ainsi précédé par l'encens et les lumières rappellera

1. Super pulpitum (id est tribunal Ecclesiæ) oportebat eum imponi, ut altioris loci celsitate subnixus, et plebi universæ pro sui honoris claritate conspicuus, legat præcepta et Evangelium Domini, quæ fideliter et fortiter sequitur. (S. CYPRIAN., *Epistolar.* lib. IV, epist. V.)

donc au peuple que Jésus-Christ est la lumière de nos âmes, et les assistants comprendront avec quel respect ils doivent écouter la parole de Dieu que le diacre se prépare à leur annoncer.

Mais avant de se rendre au lieu d'où il doit faire entendre la parole de l'Évangile au peuple fidèle, le diacre a besoin que Dieu purifie son cœur et ses lèvres ; il a besoin aussi de recevoir la bénédiction du prêtre qui signifie la mission ordinaire, extérieure et visible, sans laquelle on ne doit pas entreprendre de prêcher la parole de Dieu.

Le diacre prend donc le livre des Évangiles et le dépose vers le milieu de l'autel ; il s'agenouille ensuite et dit le *Munda cor meum*, comme le prêtre l'a fait lui-même. Il se relève ensuite, reprend le livre, se remet à genoux, demande la bénédiction du prêtre, la reçoit et lui baise la main.

L'usage de mettre et de prendre le livre des Évangiles sur l'autel vient de ce qu'autrefois on le portait en cérémonie à l'autel, dès le commencement de la messe. L'Église voulait qu'on se représentât Jésus-Christ, en voyant ce livre qui contient ses divines paroles. Cet usage est marqué dans les liturgies de S. Jacques, de S. Basile, de S. Chrysostome, aussi bien que dans les anciens Ordres latins [1].

Il faut remarquer ici une légère différence entre la formule dont le diacre se sert pour réclamer la bénédiction du prêtre, et celle dont le prêtre lui-même fait usage en demandant cette bénédiction à Dieu, avant la lecture de l'Évangile.

Le prêtre a dit : *Jube, Domine, benedicere :* « Bénissez, Seigneur. » Le diacre dit en s'adressant au prêtre : *Jube, Domne, benedicere*. Ce terme *Domne* est un diminutif de *Domine*. Les anciens chrétiens voulaient réserver pour Dieu seul le mot *Dominus*, Seigneur, et usaient de l'expression *Domnus* en faveur des saints ou des personnes vivantes de quelque considération. Après le titre de Père, qu'on donnait aux évêques, il n'y en avait pas de plus honorable que celui de *Domnus* que l'on traduit en français par *Dom*. Il est marqué dans la règle de S. Benoît que l'abbé, qui est censé tenir la place de Jésus-Christ, sera appelé *Dom* ou *Abbé*.

1. Episcopus et sibi conjuncti Evangelium sequuntur.... ante oculos habeat sæpissime quod in mente semper oportet retinere.... Osculatur Evangelium.... remanet Evangelium in altari ab initio officii usque dum a ministro assumatur ad legendum. (AMAL., *de Eccles. offic.*, l. III, cap. v.)

Insensiblement ce nom s'est généralisé et il a été donné à presque tous les religieux qui ont embrassé la règle de S. Benoît.

Le prêtre, en demandant à Dieu de le bénir, attendait de lui les grâces dont il avait besoin pour annoncer dignement le saint Évangile; mais lorsqu'on s'adresse aux hommes pour obtenir de telles grâces, ce sont leurs prières que l'on implore. Aussi le prêtre répond-il au diacre, en formulant pour lui le vœu qu'il les reçoive. Il lui dit : « Que le Seigneur soit dans votre cœur et sur « vos lèvres, afin que vous annonciez dignement et comme il faut « l'Évangile. » Et il ajoute : « Au nom du Père, et du Fils, et du « Saint-Esprit. Ainsi soit-il [1]. » Il fait ce souhait comme prêtre, avec l'autorité qu'il a reçue du Père, du Fils et du Saint-Esprit, en vertu de son sacerdoce. Le diacre témoigne sa reconnaissance au prêtre en lui baisant la main avec respect. Il se rend ensuite précédé de l'encens, des acolytes portant des cierges allumés, et du sous-diacre, au pupitre préparé pour le chant de l'Évangile. Selon les liturgies grecques, dès que le diacre qui porte le saint Évangile commence à marcher, le célébrant qui demeure à l'autel se tourne vers le peuple et dit à haute voix : *Voilà la Sagesse : soyons debout et écoutons le saint Évangile.*

Dans les églises bien orientées, le diacre se tourne vers le septentrion pour chanter l'Évangile. Remi d'Auxerre, qui écrivait et enseignait à Reims vers 882, en donne une raison mystique. Le vent du midi qui est doux et chaud, dit-il, représente le souffle du Saint-Esprit, d'où part la parole de Dieu, comme un vent qui échauffe doucement les âmes et les pénètre du feu de l'amour divin. L'aquilon, au contraire, qui est un vent sec et froid, représente le souffle du malin esprit, qui dessèche les cœurs et les rend insensibles à l'amour de Dieu.

Lorsque le diacre a placé le livre des Évangiles sur le pupitre, il dit, comme le prêtre, le *Dominus vobiscum* et le *Sequentia* ou *Initium sancti Evangelii*, et pendant que le chœur répond : *Gloria tibi, Domine*, il encense le livre de trois coups pour montrer que c'est la source du doux parfum de la divine parole qui doit se répandre dans nos esprits.

Après que le chant de l'Évangile est achevé, le sous-diacre porte

1. Dominus sit in corde tuo, et in labiis tuis, ut digne et competenter annunties Evangelium suum. In nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti. Amen.

le livre ouvert au célébrant, qui le baise. Cependant il ne le fait pas aux messes des morts, ni devant un cardinal-légat, ni devant l'évêque du diocèse à qui l'on porte le missel à baiser [1]. Ce baiser est un signe de l'amour profond dont le prêtre doit être pénétré pour le saint Évangile. Dans les messes solennelles, le diacre et le sous-diacre offrant le livre sacré au célébrant, représentent les apôtres et les disciples qui, après la prédication de la parole de Dieu, vinrent rendre compte au divin Maître de leur mission, et lui attribuer tout le fruit qu'elle avait produit, ce que symbolise l'encensement du prêtre par le diacre [2].

S'il y a prédication à la messe, elle doit se faire après l'Évangile. La coutume en remonte au temps des apôtres. S. Justin parle de la manière la plus expresse de l'instruction qui suivait immédiatement la lecture des saints Livres. « Le lecteur ayant fini, dit-« il, celui qui préside fait un discours pour l'instruction du peuple, « et pour le porter par ses exhortations à mettre en pratique de si « beaux enseignements [3]. » Rien de plus rationnel que cette coutume. Les Apôtres, et après eux les évêques et les prêtres, ont été envoyés pour prêcher l'Évangile ; leur parole doit être l'exposition des vérités qu'il renferme ; il convient donc d'exposer ces vérités, d'expliquer cette sainte lecture, lorsqu'elle vient d'être faite avec un appareil solennel propre à impressionner les assistants, et qu'ils en ont encore toutes les paroles présentes à la mémoire. « Sur quoi, dit un ancien auteur, plusieurs prédicateurs auront « un jour de la peine à répondre; lesquels, au lieu d'annoncer « l'Évangile et l'interpréter, ne travaillent qu'à étaler leurs belles « pensées, estimant avoir assez fait, s'ils proposent quelque texte

1. Anciennement ce n'était pas seulement le prêtre qui baisait le livre des Évangiles ; on le portait aussi à tout le clergé et au peuple ; mais Honorius III défendit de le faire baiser à quiconque n'a pas reçu d'onction sainte.

2. Dices, quare sacerdos, lecto Evangelio deosculatur librum ? Respondet Serranus cum Durando, ad significandum effectum amoris ad Evangelium qui præcipue in sacerdotibus vigere debet. In missis solemnibus subdiaconus defert librum sacerdoti osculandum, qui deinde thurificatur, ad designandum quod Apostoli post prædicationem ad Christum sunt reversi, cui et non sibi cuncta adscripserunt, ut ait Gem., cap. XVIII; vel ideo sacerdos osculatur librum, ut insinuet se ex charitate et amore evangelizasse, et quod docuit approbare et acceptare. (ANTON. PALLOTTA, *Syntagma Rituum sacrorum*, etc., lib. II, cap. XVII.)

3. Lectore quiescente, præses orationem habet, qua populum instruit, et ad imitationem rerum tam pulchrarum cohortatur. (S. JUSTIN., *Apolog.* II, circa finem.)

« de l'Évangile par manière d'acquit, comme pour sujet, duquel « ensuite ils ne disent souvent pas un mot. »

Il faut remarquer cependant que si l'explication de l'Évangile a toujours été pratiquée dans l'Église, jamais il n'y eut de règle générale pour obliger à donner cette explication ou à faire une instruction quelconque pendant la messe. Les anciennes liturgies des Grecs, des Syriens, des Arméniens, des Égyptiens et des Mozarabiques n'en font aucune mention. Dans les grandes églises, aux fêtes solennelles, on choisit toujours une autre heure pour le sermon, afin de ne pas rompre la majesté des cérémonies de la messe. Si l'on a introduit, ou plutôt si l'on tolère les sermons pendant la messe, c'est pour que beaucoup de fidèles qui, par leur faute ou autrement, n'assistent pas aux autres offices, mais viennent à la messe, ne soient pas privés d'entendre la parole de Dieu.

C'est le moment que le pasteur choisit pour annoncer au peuple fidèle les fêtes, les jeûnes, les cérémonies particulières et tout ce qu'il importe aux paroissiens de connaître. Il fait les recommandations, il donne les avis qu'il juge opportuns; il prie et fait prier pour les défunts et les malades. C'est pour lui le moment d'entrer en communication directe avec son troupeau, et de resserrer les liens qui unissent le pasteur à ses brebis, et les brebis entre elles.

On a donné en France le nom de prône à cette instruction qui se fait à la messe [1]. La forme qu'on y observe aujourd'hui est très ancienne. Un concile d'Orléans du VIe siècle, cité par Benoît XIV, montre qu'à cette époque il était à peu près ce qu'il est aujourd'hui [2].

La lecture de l'Évangile en langue vulgaire doit suivre les re-

1. Ce mot vient du grec *pronaos* qui veut dire *nef*. Ces instructions et ces publications furent nommées les instructions et les publications faites au *prône*, c'est-à-dire, *à la nef de l'église;* et ensuite le nom de prône a été consacré pour signifier les instructions elles-mêmes. (Voir POUGET, *Institutiones catholicæ in modum catecheseos*, t. XI, p. III, sect. III cap. VII.)

2. Ut in diebus dominicis et festis post sermonem intra missarum solemnia habitum, plebem sacerdos admoneat, ut juxta apostolicam institutionem, omnes in commune pro diversis necessitatibus preces fundant, pro rege, et episcopis, et rectoribus ecclesiarum, pro pace, pro peste, pro infirmis, qui in ipsa parochia lecto decumbunt, pro nuper defunctis in quibus singulatim precibus plebs Orationem dominicam sub silentio dicat, sacerdotes vero orationes ad hoc pertinentes per singulas admonitiones solemniter expleant; post hæc sacra celebretur oblatio. (*Concil. Aurelian.*, apud IVONEM, part. II decreti; cap. CXX, apud BENEDICT. XIV, *De missæ sacrificio,* lib. II, cap. VII.)

commandations, publications ou prières, et précéder le discours qu'il convient de proportionner à la portée des auditeurs. Plusieurs prêtres zélés jugent à propos de prendre tout le corps de la doctrine chrétienne et d'en expliquer quelque partie tous les dimanches d'une manière suivie et méthodique, en sorte que le peuple, par la succession des temps, soit pleinement instruit de tout ce que l'Église croit et pratique, et qu'il puisse pénétrer le sens des cérémonies de l'Église. Ce système est excellent ; cependant peut-être est-il plus dans l'esprit de l'Église, et par conséquent plus utile pour les âmes, de tirer de l'Évangile de chaque dimanche les leçons de morale et de dogme qu'il contient, et de les exposer selon les besoins des auditeurs. Un prêtre qui étudierait sérieusement les Évangiles à ce point de vue trouverait aisément, dans le cours de l'année liturgique, l'occasion d'exposer d'une manière utile et accommodée à toutes les intelligences l'ensemble des vérités qu'il importe de connaître. Il s'exposerait moins à la monotonie qu'avec le premier système. Mais une étude plus sérieuse peut-être lui serait nécessaire. En tout cas on ne peut espérer de produire quelque fruit dans les âmes qu'à force de travail et de prière.

IX.

LE *CREDO*

Avec la lecture de l'Évangile et l'instruction qui la suivait s'achevait autrefois la messe des catéchumènes qui sortaient de l'église, aussi bien que les pénitents et les autres à qui, pour diverses causes, les saints canons interdisaient l'assistance au sacrifice proprement dit. Immédiatement après leur sortie avait lieu l'offrande des oblations dans la primitive Église. Mais plus tard on la fit précéder, à certains jours, de la récitation du symbole de la foi, le *Credo*.

Le moment est bien choisi pour professer solennellement la foi que l'Église enseigne et que tout chrétien porte dans son cœur, après la lecture de l'Épître et de l'Évangile qui rappelle tous les enseignements et tous les mystères de notre sainte religion. C'est bien le moment de dire : *Credo :* « Je crois. »

Il convient cependant de remarquer ici que la récitation du Symbole ne se fait pas au même moment dans toutes les liturgies.

Chez les Grecs, le Symbole est placé après le baiser de paix qui suit l'offertoire.

Dans le rite mozarabique, le Symbole est récité, non après l'Évangile, mais après le canon, par le prêtre et par le peuple. Pendant cette récitation, le prêtre tient l'hostie consacrée sur le calice, pour montrer ainsi qu'on croit de la même foi l'unité de Dieu, la trinité des personnes, l'incarnation du Verbe et la présence réelle du corps et du sang de Notre-Seigneur dans l'Eucharistie.

Le prêtre se rend donc au milieu de l'autel pour réciter le *Credo* si la messe du jour le demande. Sans faire aucune inclination, il dit à haute voix *Credo* en étendant et élevant les mains, mais sans élever les yeux ; il rejoint les mains sur la poitrine à *unum*, et incline la tête à *Deum*. Puis il continue, les mains jointes, s'inclinant et même fléchissant le genou à certaines paroles. Enfin il termine par le signe de la croix, comme il a fait pour le *Gloria in excelsis*.

Le *Credo* est l'abrégé de la doctrine chrétienne. On l'appelle le *Symbole des Apôtres*, le Symbole de la foi [1]. Un symbole, d'après l'étymologie du mot, est un signe qui sert à distinguer certaines choses des autres. Le Symbole de la foi est le signe qui distingue les chrétiens, véritables enfants de Dieu et de l'Église, des héré-

1. Ejectis extra ecclesiam catechumenis, pœnitentibus et aliis quibus peracto sermone nefas erat in ea permanere, incipit missa fidelium, quæ cum severior disciplina vigebat, clausis januis agebatur, easque custodiebant ministri, ne quis intraret immundus vel indignus.... Ejus initium a Symbolo quod diebus dominicis et in aliis quibusdam festivitatibus cantari solet. In eo præcipua christianæ fidei dogmata continentur, de quo Tertullianus initio libri de velandis virginibus ait : *Regula fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis, credendi scilicet in unicum Deum omnipotentem, mundi creatorem, et filium ejus Jesum Christum, natum ex virgine Maria, crucifixum sub Pontio Pilato, tertia die resuscitatum a mortuis, receptum in cœlis, sedentem nunc ad dexteram Patris, venturum judicare vivos et mortuos, per carnis etiam resurrectionem*. Et in Præscriptionibus, cap. XXXVII : *In ea regula*, inquit, *incedimus, quam Ecclesia ab Apostolis, Apostoli a Christo, Christus a Deo tradidit*. Loquitur autem a Symbolo quod ab Apostolis compositum fuisse priusquam in variis orbis partes ad prædicandum Christi Evangelium dispergerentur, ut eo velut signo seu tessera veri fideles a falsis discernerentur communis Patrum sententia et vetus Ecclesiæ traditio est. Hieronymus, Epist. LXI ad Pammachium, cap. IX, ait : *In Symbolo fidei et spei nostræ quod ab Apostolis traditum, non scribitur in charta et atramento, sed in tabulis cordis carnalibus, post confessionem Trinitatis et unitatem Ecclesiæ, omne christiani dogmatis sacramentum carnis resurrectione concluditur*.... Trecentis et amplius annis solo Apostolico symbolo usa est Ecclesia, donec Arius detestandæ hæresis impiissimus auctor emersit, pro cujus damnatione coacta Nicæna synodus novam

tiques et des infidèles. Pendant les trois premiers siècles il n'y eut pas d'autre symbole que celui qui a conservé le nom de Symbole des Apôtres. L'Église le fait réciter plusieurs fois par jour aux prêtres dans l'office canonial, et les fidèles ne manquent pas de le dire plusieurs fois aussi dans leurs prières particulières. Sans doute il serait demeuré l'unique symbole des chrétiens si les attaques des hérétiques n'avaient pas obligé l'Église à donner un peu plus de développements à plusieurs des vérités qu'il contient.

Au IVe siècle, lorsque Arius eut attaqué la divinité du Verbe, les Pères du premier concile œcuménique, assemblés à Nicée en 325, expliquèrent et étendirent le second article du Symbole des Apôtres, concernant le Fils.

Peu de temps après, quand Macédonius, évêque de Constantinople, attaqua la divinité du Saint-Esprit, les Pères du second concile général, en 341, crurent nécessaire d'expliquer l'article : *Et in Spiritum sanctum* et de faire plusieurs additions au Symbole de Nicée. De là est sorti un troisième Symbole, qui devrait, ce semble, être appelé Symbole de Constantinople, puisqu'il a été rédigé dans cette ville ; mais on lui a généralement conservé le nom de Symbole de Nicée, parce qu'il n'est qu'une extension de ce dernier.

fidei tesseram tradidit orthodoxis, qua ab Arianis discernerentur.... Hoc vero Symbolo in eadem synodo recitato, omnes episcopi exclamasse legimus : *Hæc est catholicorum fides, huic omnes credimus, in hac baptizati sumus, in hac baptizamus.* Postquam enim publicatum fuit, omnes Ecclesiæ orientales illud statim receperunt, et catechumenis ac fidelibus ediscendum tradiderunt, adeo ut arianus censeretur quicumque ipsum non profitebatur. In partibus vero occidentalibus a quibusdam ecclesiis citius, ab aliis serius receptum fuit, prout serius vel citius ariana hæresi contaminari cœperunt. Novis postea exortis erroribus, secunda synodus œcumenica Constantinopoli coacta est, in cujus primo congressu aliud symbolum editum fuit, quod Marcus Ephesinus in synodo Florentina, tanquam ex communi Græcorum Patrum sententia a Gregorio Nazianzeno compositum fuisse asseruit. Utrumque autem tam Nicænum quam Constantinopolitanum pro uno et eodem semper habitum fuit ; et quod nunc cantamus in missarum solemniis, quamvis Constantinopolitanum, a Magistro Sententiarum, lib. I, dist. XI, et ab aliis scholasticis Nicænum nuncupatur. Utrumque etiam confundunt Patres, quia quidquid additum est a Constantinopolitano, jam virtute in Nicæno continebatur : et cum fides una sit, unum etiam symbolum est, quamvis Nicænum apostolico, Nicæno autem Constantinopolitanum quædam majoris explicationis gratia adjunxerit. Hoc vero ultimum in missa cantari potius quam Nicænum antiqui Patres instituerunt, non quia modulis musicis aptius sit, ut parum recte autumat Walfridus Strabo, c. XXII, sed quia in eo dogmata orthodoxa clarius exprimuntur, et omnes hæreses ab eo usque exortæ plenius confutantur. (BONA, *Liturg.*, lib. II, cap. VIII, n. 1.)

Enfin, depuis les hérésies qui attaquèrent l'essence et les propriétés de l'humanité de Jésus-Christ, quelque saint et savant auteur inconnu fit un quatrième Symbole qui fut trouvé si beau qu'on l'attribua à S. Athanase, le plus illustre des défenseurs de la foi. On le récite le dimanche à l'office de Prime.

Pendant les cinq premiers siècles, on ne dit pas de Symbole à la messe. Il ne convenait pas, en effet, de le dire en présence des catéchumènes, à qui on ne le faisait connaître que peu de jours avant leur baptême. Nous ne craignons pas, dit S. Augustin, que vous puissiez oublier l'Oraison dominicale, parce qu'on la dit tous les jours à l'autel.... Vous n'y entendez pas de même réciter le Symbole ; c'est pourquoi dites-le vous-mêmes, le matin et le soir, pour ne pas l'oublier [1]. D'autre part, les fidèles étaient suffisamment instruits de leur religion pour qu'il ne fût pas nécessaire de leur en rappeler les principaux mystères lorsqu'ils assistaient au Saint Sacrifice. Mais, vers le commencement du VIe siècle, les erreurs des Macédoniens faisant quelques progrès, Timothée, évêque de Constantinople, ordonna de réciter à toutes les assemblées le Symbole où est expliqué l'article du Saint-Esprit, qu'il nomme le symbole des *trois cent dix-huit Pères*, c'est-à-dire des Pères de Nicée. Les Églises voisines suivirent bientôt cet exemple, et le troisième concile de Tolède, en 589, ordonna que dans toutes les Églises d'Espagne on chanterait le Symbole de Constantinople, selon la forme des Églises d'Orient [2], pour prémunir les fidèles contre les erreurs des Goths ariens et des Priscillianistes, qui n'avaient pas encore entièrement disparu de ces contrées.

Sur la fin du VIIIe siècle et au commencement du IXe, la coutume de chanter le Symbole à la messe existait dans les églises de

1. In ecclesia enim ad altare Dei quotidie dicitur Dominica oratio et audiunt illam fideles. Non ergo timemus ne minus diligenter eam teneatis : quia etsi quis vestrum non poterit tenere perfecte, audiendo quotidie tenebit.

Ideo die sabbati, quando vigilaturi sumus in Dei misericordia, reddituri estis, non orationem, sed symbolum. Modo enim nisi teneatis symbolum, in ecclesia, in populo symbolum non auditis. Cum autem tenueritis, ut non obliviscamini, quotidie dicite, quando surgitis, quando vos ad somnum collocatis, reddite Symbolum vestrum, reddite Domino, commemorate vos ipsos, non pigeat repetere. Ne dicatis : Dixi heri, dixi hodie, quotidie dico, teneo illud bene. Commemora fidem tuam, inspice in te ; sit tanquam speculum tibi symbolum tuum. (S. AUGUST., sermo LVIII, *in Matth.*, VI *de Orat. domin.*)

2. Ut per omnes ecclesias Hispaniæ, vel Galliciæ, secundum formam orientalium ecclesiarum concilii Constantinopolitani, hoc est CL episcoporum symbolum fidei recitetur. (*Concil. Tolet.* III, can. 2.)

France et d'Allemagne. On en trouve la preuve dans une conférence de Léon III avec les évêques sous le règne de Charlemagne.

On n'est pas fixé sur l'époque à laquelle la récitation du Symbole à la messe fut introduite dans l'Église de Rome. Gavantus pense que ce fut au XIe siècle. L'abbé Bernon, mort en 1048, rapporte qu'au jour du sacre de l'empereur S. Henri, par le pape Benoît VIII, le 14 février 1014, le pieux empereur avait remarqué qu'on n'avait pas chanté le *Credo* à la messe solennelle du couronnement. Il en demanda le motif et on lui répondit que l'Église romaine n'avait jamais dévié de la foi catholique et n'avait jamais été souillée par aucune hérésie : la profession de foi n'était donc pas nécessaire. Cependant, à sa prière, le pape Benoît VIII le fit chanter ; ce qui a été continué jusqu'à présent [1].

Quoique l'autorité de Bernon, témoin oculaire du fait qu'il rapporte, soit irrécusable, il existe des preuves qu'on disait le Symbole à Rome dès le IXe siècle. Mabillon l'affirme en s'appuyant sur l'autorité de très anciens Ordres romains [2]. C'est aussi l'opinion du P. Le Brun et de D. Martène. D'après ce dernier, Bernon parle de l'usage de chanter le Symbole à la messe pontificale, et non de la récitation de ce même Symbole. Mabillon croit plutôt que la réci-

1. Romani symbolum post Evangelium usque ad hæc tempora divæ memoriæ Henrici imperatoris nullo modo cecinerunt. Sed ab eodem interrogati cur ita agerent, me coram assistente audivi eos hujusmodi responsum reddere, videlicet quod Romana Ecclesia non fuisset aliquando ulla hæreseos fæce infecta ; sed secundum sancti Petri doctrinam in soliditate catholicæ fidei permaneret inconcussa. Et ideo magis his necessarium esse illud symbolum sæpius cantando frequentare, qui aliquando ulla hæresi potuerunt maculari. At dominus Imperator non antea desiit, quam omnium consensu id domino Benedicto apostolico persuasit ut ad publicam missam illud decantarent. (BERNO AUGIENSIS, lib. *De rebus ad missam pertinentibus*, cap. II.)

2. Post Evangelium Gregorius Magnus nullam facit mentionem de symbolo.... Et quidem plerique existimant symbolum in Romana Ecclesia non fuisse recitatum ante Henrici I imperatoris tempus ; atque ad id probandum, afferunt Bernonis abbatis Augiensis testis oculati auctoritatem qui revera id diserte affirmat.... Verum longe ante id tempus symbolum in missa pontificali decantari mos erat, ut fidem facit libellus secundus de Ordine Romano. Et ne quis interpolationem hoc in loco causetur, Amalarius in Ecloga super hoc libello eumdem locum commendat. Quin etiam in libellis V et VI, de Missa Episcopali secundum Romanos, qualis in usu erat ante sæculum nonum, symbolum post Evangelium assignatur. Itaque per illud intervallum, quod a sæculo nono ad undecimum effluxit, Symboli recitationem in missa intermissam a Romanis fuisse dicendum est. (MABILLON, *Comment. in Ordine Rom.*, art. 6, n. 3.)

tation et le chant du Symbole ont été délaissés à Rome du IXe au XIe siècle.

Le Symbole ne se dit pas à toutes les messes indifféremment. S. Thomas nous en donne la raison [1]. Il n'est chanté, dit-il, qu'aux solennités dans lesquelles on traite des mystères dont il fait mention. Ainsi on le dit aux fêtes de Notre-Seigneur, parce qu'il y est nommé; on le dit pour la même raison aux fêtes de la Sainte Vierge. On le dit à celles des Apôtres, parce que ce sont eux qui l'ont composé; à celles des saints Docteurs, parce qu'ils l'ont expliqué dans leurs écrits. On le dit tous les dimanches, parce que c'est le jour de l'assemblée des chrétiens, le jour spécialement consacré au service de Dieu et à la mémoire de la résurrection de Notre-Seigneur. On le dit encore à certains jours de fête qui amènent un plus grand concours de fidèles, par exemple aux solennités particulières à chaque église, comme à l'anniversaire de la dédicace, à la fête du saint patron. On le dit aussi à la fête de sainte Marie-Madeleine, parce que l'Église nous offre en Madeleine le modèle parfait de la pénitence qui procure la rémission des péchés dont parle le Symbole. On le dit en la fête de S. Joseph, parce qu'il est le chef de la Sainte Famille, qu'il a contribué pour sa part à l'accomplissement de tous les mystères de notre rédemption dont parle le Symbole, et qu'il est le protecteur de la sainte Église. Mais on ne le dit pas à la fête de S. Jean-Baptiste, que Jésus-Christ a proclamé le plus grand des enfants des hommes, parce que sa mission était d'annoncer que la lumière de l'Évangile allait éclairer le monde, et non pas de prêcher lui-même les mystères de la foi que contient le Symbole, l'Évangile dont il était le précurseur. On ne le dit pas non plus en la fête des saints Innocents, ni en celle de S. Laurent, quoique ces fêtes aient des octaves, parce qu'il n'y a rien dans le Symbole qui s'y rapporte directement. Mais la solennité et le concours du peuple que le *Credo* est principalement destiné à instruire, sont aussi pour beaucoup dans sa récitation. Aussi ne le dit-on pas aux messes votives de la Sainte Vierge, d'après un décret du pape Innocent III, ni aux

1. Lecto Evangelio, symbolum cantatur in quo populus ostendit se per fidem Christi doctrinæ assentiri. Cantatur autem hoc symbolum in festis de quibus fit aliqua mentio in symbolo, sicut in festis Christi, B. Virginis et apostolorum qui hanc fidem fundaverunt et aliis hujusmodi. (S. THOM., III, q. LXXXIII, art. 4.)

autres messes votives, qui sembleraient le demander, si elles ne sont pas célébrées solennellement et pour une cause grave.

A la messe solennelle ou chantée, le prêtre entonne le *Credo*, que le chœur continue de chanter depuis le mot *Patrem* jusqu'à la fin. Le troisième concile de Milan ordonne qu'il soit chanté tout entier par le chœur, sans orgues [1], et le concile de Cambrai, tenu en 1566, ajoute qu'on ne le chantera pas même en musique, à moins qu'elle ne soit simple, sans répétition et qu'elle ne puisse pas empêcher d'en entendre tous les mots.

Nous n'entrerons pas ici dans le détail des vérités contenues dans le symbole que l'on chante à la messe ; disons seulement que la première partie contient la doctrine sur Dieu le Père, créateur tout-puissant du ciel et de la terre, pour combattre l'hérésie qui prétendait que l'univers avait été créé par les anges.

La deuxième partie exprime la foi catholique en Dieu le Fils. Elle développe le symbole des Apôtres, pour répondre à l'hérésie d'Arius, qui prétendait que le Fils n'était pas coéternel au Père, mais créé par lui. Il ne comprenait pas que Dieu le Père ne peut pas exister sans connaître son essence, ni sans l'expression de cette connaissance, c'est-à-dire sans son Verbe ou son Fils de même essence que lui. Comme le Fils ne peut être sans le Père, ni le Père sans le Fils, le symbole déclare que la deuxième Personne de la Sainte Trinité est engendrée du Père de toute éternité et qu'elle est d'une même nature divine avec le Père : « Et je crois en un « seul Seigneur Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, né du Père avant « tous les siècles ; Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de « vrai Dieu, qui n'a pas été fait mais engendré, consubstantiel au « Père ; par qui tout a été fait [2]. »

La suite du *Credo* proclame l'incarnation du Fils de Dieu et notre rédemption par sa passion et sa mort ; mystères et faits historiques que l'ignorance seule ou la mauvaise foi la plus insigne peuvent refuser d'admettre. Lorsque le prêtre récite à l'autel les paroles qui proclament le mystère de l'incarnation du Fils de Dieu pour notre salut, il fait la génuflexion, et toute l'assistance s'age-

1. Symbolum fidei totum a choro, non alternatim organo canatur. (*Concil. Mediol. III*, cap. XI.)

2. Et in unum Dominum Jesum Christum, Filium Dei unigenitum, et ex Patre natum ante omnia sæcula ; Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero ; genitum non factum consubstantialem Patri ; per quem omnia facta sunt.

nouille lorsqu'on les chante au chœur. Nous ne saurions, en effet, assez nous prosterner d'esprit et de cœur, pour adorer la profondeur de la bonté et de la sagesse de Dieu, qui a daigné unir sa grandeur infinie à notre infirmité. Mais il n'a pas seulement revêtu l'humble nature humaine ; il a pris sur lui toutes nos iniquités, bien qu'il soit la justice et la sainteté par essence, et il a satisfait pour nous à la divine justice, en s'immolant sur la croix : *Crucifixus etiam pro nobis sub Pontio Pilato.* Les Apôtres ont consigné dans le symbole de la foi que Jésus-Christ avait offert son sacrifice pour nous, sous un juge païen, pour montrer que les Gentils ont contribué à sa mort aussi bien que les Juifs, comme l'avaient annoncé les prophètes. Jésus-Christ a souffert; il a été mis dans le sépulcre ; il est ressuscité le troisième jour; il est monté aux cieux, où il règne, assis à la droite de son Père; il reviendra encore; mais cette fois tout brillant d'une gloire infinie, pour juger les vivants et les morts. Son règne n'aura pas de fin. Telles sont les vérités que le symbole nous enseigne et que le peuple chrétien proclame avec le prêtre comme l'objet de sa foi touchant le Fils de Dieu fait homme.

La troisième partie du *Credo* expose la doctrine de l'Église touchant le Saint-Esprit. « Jésus-Christ, dit le P. Le Brun [1], nous a appris à distinguer les trois Personnes divines par les noms de Père, de Fils et de Saint-Esprit. Les deux premières Personnes sont appelées Père et Fils, parce que la première produit et que la seconde est produite par voie de génération. La troisième, qui n'est ni Père ni Fils, mais qui procède de l'un et de l'autre par voie d'amour, d'une manière que les créatures ne peuvent exprimer, n'a point d'autre nom que celui qui convient à Dieu, qui est d'être un Esprit, ou l'Esprit par excellence : *Spiritus est Deus.* On ajoute *saint*, parce que la sanctification lui est attribuée comme la création au Père, et la rédemption au Fils. Il convient donc proprement aux hommes d'appeler la troisième Personne divine *Esprit saint*, parce que c'est elle principalement qui est la source et la cause de notre sanctification : *Et in Spiritum sanctum.* C'est ainsi que finit le symbole de Nicée, et le symbole des Apôtres nous fait dire aussi simplement par rapport au Saint-Esprit : *Credo in Spiritum sanctum*, parce qu'il suffit à ceux qui ont été baptisés au

1. Le Brun, *Cérémonies de la messe,* part. II, art. 8. *Credo.*

nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, ou qui doivent l'être, de déclarer ouvertement qu'ils mettent toute leur confiance en Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit. Ce qui leur fait confesser en même temps la distinction et l'égalité des trois Personnes divines.»

La première de ces vérités, la distinction des Personnes, fut attaquée par les anciens hérétiques Praxéas, Noël et les Sabelliens.

La seconde vérité, que le Saint-Esprit est Dieu comme le Père et le Fils, a été si universellement reconnue que, dès qu'elle fut ouvertement attaquée, au milieu du IVe siècle, tous les fidèles rejetèrent d'abord cette erreur avec exécration, et Macédonius, évêque de Constantinople, n'osa combattre ouvertement ce dogme catholique qu'après avoir été déposé pour plusieurs crimes.

Ce fut alors que les Pères du concile de Constantinople expliquèrent la foi de l'Église sur la divinité du Saint-Esprit, en ajoutant au texte du symbole de Nicée : *Dominum et vivificantem; qui ex Patre procedit; qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur : qui locutus est per prophetas :* Je crois au Saint-Esprit, « Seigneur et vivifiant, qui procède du Père; qui « est adoré et glorifié conjointement avec le Père et le Fils; qui a « parlé par les Prophètes. »

Ces paroles montrent l'égalité du Saint-Esprit avec le Père et le Fils :

Premièrement, en déclarant que le nom de « Seigneur, » *Dominum*, appartient au Saint-Esprit comme au Fils.

Secondement, en lui donnant le nom de « vivifiant, » *vivificantem*, selon l'expression de l'Écriture : *C'est l'Esprit qui vivifie : Spiritus est qui vivificat* [1]. C'est dans ce sens qu'il est dit de Dieu qu'*il ranime les morts, appelant ce qui n'est point comme ce qui est : Vivificat mortuos, et vocat ea quæ non sunt, tanquam ea quæ sunt* [2].

Troisièmement, en disant qu'il procède du Père, comme l'Écriture nous l'enseigne expressément, nous reconnaissons qu'il est Dieu de Dieu aussi bien que le Fils.

En quatrième lieu, les Pères du concile nous montrent son égalité avec le Père et le Fils, par l'égalité de l'adoration et de la gloire qui lui est due : *Qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur*.

1. *Joann.*, VI, 64.
2. *Rom.*, IV, 17.

Enfin ils ajoutent : *Qui locutus est per prophetas :* « Qui a parlé par les prophètes ; » d'où il suit clairement qu'il est Dieu, puisque l'Écriture nous dit en plusieurs endroits que c'est Dieu qui parle par les prophètes. Rien de fréquent comme cette locution : *Hæc dicit Dominus :* « Voici ce que dit le Seigneur. »

Outre ces vérités qui sont en termes formels dans les Livres saints, et qu'il suffisait alors aux Pères grecs d'ajouter comme une explication au symbole, les Églises latines, pour confesser plus distinctement tout ce qui convenait au Saint-Esprit, ont ajouté qu'il procède aussi du Fils : *Filioque procedit ;* vérité qui ressort évidemment de la Sainte Écriture, quoiqu'elle n'y soit pas formellement exprimée. Il y est dit, en effet, que le Saint-Esprit est l'Esprit de Dieu : *Spiritus Dei* [1] ; l'Esprit du Père : *Spiritus Patris* [2] ; l'Esprit du Fils : *Spiritus Filii* [3]. Aussi S. Augustin déclare-t-il, après plusieurs autres Pères, qu'on ne peut pas se dispenser de reconnaître que le Saint-Esprit procède du Fils aussi bien que du Père. Et S. Fulgence n'hésite pas à dire : Croyez fermement et sans aucun doute que le même Esprit saint qui est l'Esprit du Père et du Fils procède du Père et du Fils.

Ajoutons que, selon l'Évangile, le Saint-Esprit est envoyé par le Fils aussi bien que par le Père. A ce titre encore il procède également de l'un et de l'autre.

Le Saint-Esprit, Dieu et Seigneur comme le Père et le Fils, donne la vie de la grâce à nos âmes, comme le Père nous a créés et le Fils nous a rachetés. Il est l'Esprit vivifiant, *vivificantem.* La vie de l'âme créée pour Dieu consiste dans son union avec Jésus-Christ, le chef des chrétiens, et par Jésus-Christ avec Dieu. Notre union avec Jésus-Christ s'opère par la charité, et c'est le Saint-Esprit qui la répand dans nos cœurs. Pour nous conserver la charité qui est notre vie, il nous incorpore à l'Église, corps mystique de Jésus-Christ. Nous sommes les membres de ce corps, nous vivons de sa vie, nous sommes animés de son esprit ; or l'Esprit de Jésus-Christ, c'est le Saint-Esprit lui-même.

Le Baptême est le moyen choisi de Dieu pour faire de nous des membres de Jésus-Christ, animés par son Esprit et vivant de sa vie ; c'est le Baptême qui efface les péchés et qui nous fait enfants de

1. Spiritus Dei habitat in vobis. (*I Cor.*, III, 16.)
2. Spiritus Patris vestri qui loquitur in vobis. (*Matth.*, X, 20.)
3. Misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra. (*Galat.*, III, 2.)

Dieu et de l'Église. Purifiés par lui, vivant sur la terre d'une vie divine, nous mourrons sans doute comme tous les enfants d'Adam, mais ce sera pour ressusciter un jour et posséder une vie éternelle.

Telles sont, en résumé, les vérités contenues dans le *Credo* que la sainte Église fait chanter au peuple fidèle, ou du moins réciter au prêtre tous les dimanches et les jours de certaines fêtes. C'est notre gloire et c'est notre espérance.

Peut-être demandera-t-on pourquoi l'on chante, à la messe, le symbole à haute voix, tandis qu'à prime et à complies, on le récite tout bas et sans aucun chant. Durand y voit une raison mystique. L'heure de prime, dit-il, représente l'Église primitive persécutée par les Juifs et les tyrans, obligée de se cacher et de dérober ses mystères sacrés aux yeux de ses ennemis innombrables. L'heure de complies signifie la fin des siècles, où les mêmes persécutions, renouvelées et plus terribles, obligeront les fidèles à des précautions semblables ; mais l'heure à laquelle on doit célébrer la messe est l'heure de la pleine lumière. Elle est l'image du temps où l'Église, délivrée de ses entraves, peut répandre à flots sur le monde ses lumières et ses bienfaits. Elle n'est plus obligée de se cacher, et elle chante avec joie, à la face du monde entier et de ses ennemis eux-mêmes, le symbole de sa foi et de ses éternelles espérances.

CHAPITRE XV

TROISIÈME PARTIE DE LA MESSE : LE COMMENCEMENT DU SACRIFICE OU L'OBLATION

I. Commencement de l'oblation. — Distinction entre la messe des catéchumènes et celle des fidèles. — II. Le *Dominus vobiscum* et l'Offertoire. — III. Offrande du pain et du vin par le peuple. — IV. Eulogies et pain bénit. — V. Oblation du pain et du vin à l'autel. — VI. Encensement des oblations aux messes solennelles. — VII. Lavement des mains. — VIII. Le *Suscipe sancta Trinitas*. — IX. L'*Orate fratres*. — X. La Secrète.

I.

COMMENCEMENT DE L'OBLATION : DISTINCTION ENTRE LA MESSE DES CATÉCHUMÈNES ET CELLE DES FIDÈLES

Les prières et les cérémonies dont nous avons parlé jusqu'ici ne sont qu'une préparation au Saint Sacrifice : avec ce chapitre nous entrons dans l'action même du sacrifice ; c'est maintenant

que commence ce que l'on appelait, dans les premiers siècles, la messe des fidèles.

L'auguste sacrifice de nos autels commençait autrefois par une cérémonie, propre à imprimer un respect et une crainte salutaires chez les assistants, pour les grands mystères qui allaient s'accomplir ; c'était le renvoi des catéchumènes dont nous avons déjà dit un mot. « Aussitôt que les saintes lectures et les instructions étaient finies, dit Bocquillot [1], un diacre congédiait, d'un lieu élevé et à voix haute, premièrement les hérétiques, les infidèles et les écoutants ; secondement, l'évêque venait dans la nef faire des prières sur les catéchumènes, que le diacre congédiait ensuite [2]. L'on faisait successivement la même chose aux énergumènes ou possédés, aux compétents et aux pénitents prosternés en terre ; et

1. *Traité historique de la liturgie,* livre I, chap. I.

2. Voici avec quelle solennité s'accomplissait cet acte, au moins en certaines circonstances, d'après le livre VIII des *Constitutions apostoliques.*

Le diacre ayant imposé silence dira : « Catéchumènes, priez, et que tous les « fidèles prient avec attention pour eux, en disant : Seigneur, ayez pitié. » Il poursuivra : « Supplions tous le Seigneur pour les catéchumènes ; qu'il exauce « favorablement leurs prières, qu'il écoute les désirs de leurs cœurs, et qu'il « leur accorde les grâces qui leur conviennent ; qu'il leur révèle l'Évangile « de Jésus-Christ ; qu'il les éclaire et les dirige ; qu'il leur fasse connaître sa « divine religion et qu'il mette en eux sa sainte crainte ; qu'il rende leur cœur « attentif pour s'occuper nuit et jour de sa loi, et que les régénérant par les « eaux du baptême, et les ornant du vêtement de l'immortalité, il les unisse à « son saint troupeau ; qu'il les délivre de toute impiété, et les préserve des « attaques de l'esprit adverse ; qu'il les purifie de toute souillure de la chair « et de l'esprit, qu'il habite en eux par Jésus-Christ ; qu'il bénisse toutes leurs « démarches et qu'il dirige toutes choses à leur avantage. Demandons encore « instamment pour eux qu'ayant obtenu par le baptême la rémission de leurs « péchés, ils deviennent dignes des saints mystères et d'être unis avec les « saints. Catéchumènes, levez-vous. Demandez par Jésus-Christ la paix de « Dieu, la grâce de passer vos jours sans l'offenser, d'obtenir la rémission de « vos péchés et une mort chrétienne. Mettez-vous, par Jésus-Christ, sous la « protection de Dieu seul ; inclinez-vous ; recevez la bénédiction. »

Après chaque monition du diacre, l'assemblée répond : « Seigneur, ayez pitié. » Les enfants commencent, le peuple prie après eux, et les catéchumènes inclinant humblement leurs têtes, l'évêque les bénit en prononçant sur eux cette prière :

« Dieu tout-puissant, éternel et immuable, seul vrai Dieu, Dieu et père de « Jésus-Christ votre fils unique, Dieu de l'Esprit consolateur et seigneur de « toutes choses, qui, par Jésus-Christ, avez instruit les disciples pour être nos « maîtres dans la piété, jetez un regard favorable sur vos serviteurs qui sont « instruits de l'Évangile ; donnez-leur un cœur nouveau et un esprit droit, « afin qu'ils connaissent votre volonté avec un cœur vraiment grand et un « esprit plein d'ardeur ; daignez les honorer du saint baptême ; unissez-les à

ils sortaient après que l'évêque leur avait imposé les mains, et prié pour eux. Quoi de plus éclatant que ces proclamations du diacre et de plus capable de frapper les sens et l'imagination des fidèles? » Il n'y a donc pas lieu de s'étonner qu'ils aient donné le nom de *Missa*, messe, à toute la partie de l'office sacré qui précédait ce renvoi, comme le sacrifice proprement dit a reçu le nom de *Messe*, à cause du renvoi des fidèles qui avait lieu à la fin. Il est même probable que le premier renvoi, se faisant avec un appareil plus solennel, a surtout contribué à donner ce nom à l'office tout entier. De là est venue la distinction entre la *messe des catéchumènes* et la *messe des fidèles*. Dès le IVe siècle, l'an 374, le concile de Valence appelle *messe des catéchumènes* tout l'office qui précède l'oblation, car il ordonne qu'on lira l'Évangile pendant la

« votre Eglise, et faites-les participer aux divins mystères par Jésus-Christ « notre espérance, qui est mort pour eux, par qui la gloire et l'adoration, dans « le Saint-Esprit, vous appartiennent dans tous les siècles des siècles. *Amen.* » Le diacre leur dit : « Catéchumènes, allez en paix. »

Les catéchumènes étant sortis, le diacre dit : « Énergumènes, vous que les « esprits immondes tourmentent, priez. Prions tous, afin que la bonté de Dieu, « par Jésus-Christ qui réprima la légion des démons, réprime ces esprits « malins, et délivre de leur tyrannie ceux qui le demandent instamment. Qu'il « menace ces apostats de la piété, afin que les créatures de Dieu qui lui sont « dévouées soient délivrées et purifiées. Disons tous à Dieu : gardez-les, Sei- « gneur, et fortifiez-les par votre puissance. Énergumènes, inclinez-vous, rece- « vez la bénédiction. » Alors l'évêque fait cette prière : « Vous qui avez lié le « fort armé, et saisi tout ce qui lui appartenait; qui nous avez donné le pouvoir « de fouler aux pieds les serpents et les scorpions, et toute la puissance de l'en- « nemi; qui nous avez livré ce serpent homicide tout lié, comme un petit oi- « seau entre les mains des enfants, qui l'avez fait tomber comme un éclair « sur la terre, non par une chute locale, mais le faisant passer d'un état de « gloire dans une confusion honteuse, en punition de sa malice toute volon- « taire; vous dont la puissance fait tout trembler, dont le regard dessèche les « eaux jusqu'aux abîmes et les menaces fondent les montagnes comme de la « cire; vous dont la vérité subsiste éternellement; vous que les plus simples « et les plus jeunes enfants reconnaissent et bénissent, que les anges louent « et adorent; vous qui ébranlez la terre en la regardant, qui frappez les mon- « tagnes et les embrasez, qui commandez à la mer, et qui la desséchez jus- « qu'au fond, et qui faites disparaître les fleuves; qui marchez sur les tour- « billons et les tempêtes, et sur la mer comme sur la terre ferme : ô Dieu, fils « unique du Père, parlez avec menace aux esprits malins, et délivrez de leurs « vexations les ouvrages de vos mains; car à vous appartient la gloire, l'hon- « neur et la vénération, et par vous à votre Père dans le Saint-Esprit. *Amen.* » Et le diacre dit : « Énergumènes, retirez-vous. »

Des prières et des cérémonies analogues se faisaient pour congédier les compétents admis à recevoir le baptême, et enfin les pénitents, à qui de plus l'évêque imposait les mains. (*Constit. Apost.*, liv. VIII, ch. V et VI.)

messe des catéchumènes avant que d'offrir [1]. Et S. Ambroise [2], peu d'années après, écrit à sa sœur qu'après avoir renvoyé les catéchumènes, *dimissis catechumenis*, et donné le symbole dans le baptistère à ceux qui devaient recevoir le baptême, il continua ses fonctions dans l'église, et commença à célébrer la messe : *Missam facere cœpi*. Il ajoute : *Et pendant que j'offrais*, ce qui ne laisse aucun lieu de douter que par le mot de messe, il n'entendît la célébration du sacrifice. Il semble que ce mot de *messe* ou de *renvoi* n'était pas propre pour signifier une assemblée qui se faisait avant ou après le renvoi. Mais la signification des mots est arbitraire, et souvent le commencement ou une seule circonstance d'une action donne le nom à tout ce qui le suit. Ainsi en est-il arrivé pour le sacrifice de la messe.

Rappelons ici que dans les premiers siècles de l'Église on ne chantait pas le Symbole à la messe, et qu'il n'y a pas lieu de rechercher si le renvoi des catéchumènes se faisait avant ou après le *Credo*. On peut dire cependant que si la cérémonie du renvoi s'est encore accomplie dans quelques églises après l'introduction du Symbole dans les prières de la messe, les catéchumènes devaient être congédiés avant la récitation de ce Symbole, qu'ils ne connaissaient que quelques jours avant leur baptême.

« Cette ancienne discipline de l'Église, le renvoi des catéchumènes et des indignes, nous rappelle quelle pureté, quelle sainteté, quelle innocence on exigeait de ceux qui étaient admis aux saints mystères. Cette discipline si respectable ne subsiste plus. L'Église, pleine d'indulgence pour les pécheurs, non seulement leur permet d'être présents quand elle offre le sacrifice, mais elle leur commande, sous peine de désobéissance et de péché, d'y assister à certains jours; mais si cet usage a changé, son esprit est toujours le même. Quand elle a exclu les pécheurs de l'assistance au sacrifice, elle voulait, par cette exclusion, leur faire sentir toute leur indignité, exciter en eux une douleur sincère et leur inspirer un saint empressement de mériter par leur pénitence d'y assister et d'y participer. Et quand elle les admet, elle veut qu'à la vue du sacrifice de propitiation qui va s'offrir, ils brisent leur cœur par un sincère repentir de leurs fautes, et que ne se trouvant pas

1. Decernimus ut sacrosancta Evangelia ante munerum illationem in missa catechumenorum in ordine lectionum perlegantur. (*Concil. Valent.*, cap. I.)
2. *Epist. ad Marcell. sor.*

dignes d'être unis avec les fidèles pour ne faire avec Jésus-Christ qu'une seule victime, ils lui offrent du moins le sacrifice d'un cœur contrit et humilié [1]. »

II.

LE *DOMINUS VOBISCUM* ET L'OFFERTOIRE

La partie de la messe qu'on appelait autrefois la *messe des fidèles* commence avec l'Offertoire. C'est elle qui contient les mystères les plus cachés, les plus importants et les plus admirables de notre sainte religion : l'oblation du sacrifice de la loi nouvelle et la consécration du plus grand et du plus divin des sacrements : c'est pendant cette partie de la messe que s'accomplit sur l'autel ce que l'Église appelle le mystère de la foi, *mysterium fidei*.

Un savant liturgiste, Cabasilas, remarque qu'il y a dans la messe deux oblations différentes, l'une seulement des dons, l'autre du sacrifice [2]. La première n'est qu'une simple préparation à la seconde, ce qui ne l'empêche pas d'être très importante. Aussi l'officiant recommande-t-il à l'assistance de s'unir à lui par la prière au moment de commencer cette partie de la messe.

Aussitôt après le *Credo* ou après la lecture de l'Évangile et l'instruction qui la suit si elle a lieu, le prêtre baise l'autel, se tourne vers les fidèles et les salue en disant : *Dominus vobiscum*, et se retournant vers le crucifix il ajoute : *Oremus*, « Prions. » Le moment n'est pas encore venu de dire l'oraison connue sous le nom de *Secrète ;* mais il faut que le peuple élève ses pensées vers Dieu, qu'il lui offre ses affections avec ses présents, et qu'il le fasse avec toute la dévotion dont il est capable.

Après l'invitation à la prière, le prêtre récite et l'on chante au chœur un verset tiré des psaumes. Ce verset s'appelle *Offertoire*, parce qu'il devait être dit pendant que le peuple faisait son offrande, comme le remarquent S. Isidore, Amalaire [3] et après eux Remi d'Auxerre [4], vers la fin du IXe siècle. Cette offrande s'est

1. BADOIRE, *Explication de la messe*, prône XXIV.
2. Duplex in hoc mysterio est oblatio ; altera quidem donorum solummodo, et munerum; altera autem sacrificii. (CABASILAS, *De liturg. rebus.*)
3. Lib. III, cap. XIX.
4. *Exposit. missæ.*

faite en silence jusqu'au IV[e] siècle ; mais au temps de S. Augustin on introduisit à Carthage l'usage de chanter quelque psaume pendant l'offrande et la communion du peuple [1]. Il se répandit rapidement dans toute l'Église latine. L'Antiphonaire de S. Grégoire marque les versets qui devaient être chantés. Le premier était regardé comme une antienne et on le répétait autant de fois qu'il le fallait pour que le chant durât jusqu'à ce que l'offrande fût finie et que le prêtre fît signe aux chantres de cesser. Le peuple ne vient plus, depuis de longs siècles, présenter son offrande à l'autel pour le Saint Sacrifice, et le chant de l'Offertoire est réduit à un seul verset plus ou moins long, le plus souvent tiré des psaumes, comme autrefois, assez souvent aussi d'autres livres de la Sainte Écriture, et très rarement composé par l'Église elle-même. « Par son sujet, dit le docteur Gihr [2], il ne se rapporte nullement, comme on pourrait le supposer, à l'oblation qu'il précède. Il varie selon les fêtes et exprime une idée conforme à la solennité du jour. Il a donc le même but et la même signification que l'Introït et le Graduel. La mélodie de ces deux chants reparaît à l'Offertoire et fortifie les sentiments avec lesquels nous devons offrir le Saint Sacrifice ou y assister. »

L'Offertoire des messes de *Requiem* est le seul qui ait conservé sa forme primitive. Il se compose d'une antienne, d'un verset et de la répétition des dernières paroles de l'antienne.

Quoique les fidèles n'apportent plus leurs dons à l'autel et qu'il ne reste qu'à peine un vestige de ce rite primitif à quelques messes particulières, néanmoins le chant de l'Offertoire et sa récitation par le prêtre ont toujours leur raison d'être, parce qu'il renferme tantôt une prière, tantôt des paroles de louange, souvent une exhortation ou une instruction touchant le mystère ou la fête qu'on célèbre. Mais il convient d'entrer dans quelques détails sur l'offrande faite par le peuple, telle qu'elle avait lieu autrefois, et sur les changements qui ont amené la pratique actuelle.

1. Hilarus.... morem qui tunc esse apud Carthaginem cœperat, ut hymni ad altare dicerentur de Psalmorum libro, sive ante oblationem, sive cum distribueretur populo quod fuisset oblatum, maledica reprehensione ubicumque poterat lacerabat, asserens fieri non oportere. (S. AUGUST., *Retract.*, lib. II, cap. XI.)

2. *La sainte messe*, t. II, p. 149.

III.

OFFRANDE DU PAIN ET DU VIN PAR LE PEUPLE

L'offrande de la matière éloignée du sacrifice a son origine dans l'ancienne loi. Le peuple amenait aux prêtres les victimes qu'il voulait immoler au Seigneur. Il apportait aussi les prémices de ses récoltes et les autres présents que sa piété lui inspirait de faire. Les premiers chrétiens ne pouvaient que suivre cet exemple ; ils comprenaient, et les fidèles de tous les siècles ont compris après eux, qu'ils devaient offrir à l'Église ce qui est nécessaire pour le service divin, surtout le pain et le vin, qui sont la matière du sacrifice de la loi évangélique.

S. Justin parle longuement, dans sa seconde Apologie, de la coutume des fidèles de présenter leurs offrandes pour le Saint Sacrifice. Il montre les riches donnant de leurs biens, suivant leur dévotion, à l'évêque ou au prêtre qui tenait sa place, non seulement pour l'oblation du sacrifice, mais pour aider les ministres des autels à vivre eux-mêmes et à soulager les pauvres, les veuves, les orphelins, les malades, les prisonniers. Le saint pape Pie Ier, qui vivait en l'an 158, mentionne, dans les canons, ce même emploi qui était fait des offrandes des riches. Le pape S. Fabien ordonne, vers l'an 237, que tous les dimanches les hommes et les femmes offrent le pain et le vin à l'autel [1]. Tertullien dit que les chrétiens de son temps offraient de leurs biens, mais en toute liberté. Leurs dons étaient des dépôts de piété [2]. Origène condamne comme une impiété la conduite des chrétiens qui ne consacrent rien au service du culte de Dieu des biens qu'ils reçoivent de sa main bienfaisante [3]. S. Jérôme parle des avantages que procure la pieuse pratique des offrandes faites à l'autel : « Les prémices de nos ali« ments, dit-il, sont offertes aux prêtres, afin que nous ne goû« tions rien des fruits nouveaux qu'ils n'en aient goûté auparavant

1. Decernimus ut omnibus dominicis diebus in altari oblatio ab omnibus viris et mulieribus fiat tam panis quam vini. (S. Fabian., *Decret.*, anno 237.)

2. Cum velit et si velit, apponit ; nam nemo compellitur, sed sponte confert. Hæc quasi deposita pietatis sunt. (Tertull., in *Apol.*, cap. xxx.)

3. Indecens et indignum existimo, etiam impium, ut is qui Deum colit, et ingreditur Ecclesiam Dei, qui scit sacerdotes et ministros assistere altari et ministerio Ecclesiæ, aut Dei verbo deservire, ut de fructibus quos Deus dat, solem suum producendo, et pluvias suas ministrando, non offerat sacerdotibus minutias. (Origen., *in libr. Numer.*)

« eux-mêmes. Nous le faisons pour que le prêtre bénisse ces choses, « et que portant de nos biens ainsi bénis en sa maison, nos mai- « sons aussi et nos biens soient bénis. » Mais le saint docteur voit autre chose qu'un acte de piété dans ces offrandes faites à l'autel pour l'usage des prêtres. A ses yeux, elles constituent une obligation grave. « La cognée est prête à me frapper, dit-il ailleurs, « quand je ne porte rien à l'autel, et je ne puis m'excuser sous « prétexte que je suis pauvre, car le Seigneur a loué dans l'Évan- « gile la pauvre veuve qui a versé dans le trésor du temple deux « petites pièces de monnaie, les seules qui lui restaient [2]. » S. Augustin disait aux fidèles d'Hippone : « Le prêtre reçoit de « vous ce qu'il offre pour vous, quand vous voulez apaiser Dieu « irrité par vos péchés [3]. » Le second concile de Mâcon, tenu en 585, condamne avec la plus grande sévérité la conduite de quelques fidèles qui n'offraient aucune hostie pour le Saint Sacrifice et ne contribuaient pas au culte de Dieu. Il ordonne, sous peine d'anathème, que tous les dimanches les hommes et les femmes offriraient du pain et du vin à l'autel, afin que, par ces oblations, ils pussent expier leurs péchés [4].

Voici, d'après l'Ordre romain qui paraît avoir été en usage au IXe siècle dans les églises de France, comment l'offrande du pain et du vin destinés à la célébration de la messe s'est faite jusqu'au IXe siècle :

« Pendant que le chœur chante l'Offertoire, avec ses versets, les fidèles, premièrement les hommes et ensuite les femmes, font leurs offrandes de pain et de vin sur des nappes blanches. L'évêque reçoit les oblations qui sont mises par un sous-diacre dans une nappe tenue par deux acolytes ; l'archidiacre reçoit les burettes,

1. Primitiæ ciborum nostrorum sacerdotibus offeruntur, ut nihil gustemus novarum frugum, nisi ante gustaverint. Hoc autem facimus ut reponat sacerdos benedictionem et oblationem in domo sua, sive ut ad imprecationem nostram benedicat domibus nostris. (S. HIERON., *in Is.*)

2. Securis ponitur dum ad altare non defero, nec possum obtendere paupertatem cum in Evangelio anum viduam duo quæ sibi supererant æra, mittentem laudaverit Dominus. (S. AUGUST., *Epist. ad Heliodor.*)

3. Accipit sacerdos a te quod pro te offerat, quando vis placare Deum pro peccatis tuis. (S. AUGUST., *in Ps.* CXXIX.)

4. Cognovimus quosdam Christianos.... ita ut nullus eorum legitimo obsecundationis parere velit officio Deitatis, dum sacris altaribus nullam admovent hostiam. Porro decernimus ut omnibus dominicis diebus altaris oblatio ab omnibus viris et mulieribus offeratur tam panis quam vini. (*Concil. Matisc. II*, c. IV.)

en verse le vin dans un grand calice tenu par un sous-diacre qui, dès que le calice est plein, le verse dans un vase porté par un acolyte. L'oblation du peuple finie, l'évêque va s'asseoir à son trône, s'y lave les mains, va à l'autel, le baise, y fait une prière, reçoit en pain seulement l'oblation des prêtres et des diacres, qui seuls peuvent approcher de l'autel. L'archidiacre prend des mains du sous-diacre oblationnaire deux oblations, c'est-à-dire deux pains, et les présente à l'évêque, qui les met lui-même sur l'autel. Le même archidiacre reçoit une burette de vin qu'il verse, à travers un couloir, dans le calice. Un autre sous-diacre va recevoir du premier chantre la burette à l'eau, vient la présenter à l'archidiacre, qui en verse en forme de croix dans le calice, qu'il place sur l'autel devant le pontife auprès des oblations, à droite. »

Il faut remarquer ici que le peuple, au moment de l'offertoire, offrait du pain et du vin ; que le clergé n'offrait que du pain ; qu'on coulait le vin de peur qu'il ne contînt quelque corps étranger, ce qui marque que l'on se servait pour la consécration du vin offert par le peuple ; qu'il paraît qu'on préférait pour la consécration le pain offert par le clergé. Mais afin que ce pain fût aussi bien l'offrande du peuple que celle du clergé, les fidèles donnaient la farine.

Ce bel ordre de l'offrande disparut insensiblement à partir de la fin du xe siècle.

Déjà au xviie siècle, on ne connaissait plus d'église où le peuple offrît à la messe le pain et le vin de la consécration. La raison du changement vient de ce que les prêtres ont cru devoir offrir à l'autel des pains préparés avec plus de soin que ceux qui étaient communément présentés par le peuple. Des dons considérables furent faits aux églises par la piété des fidèles pour fournir à la dépense occasionnée par ce changement, et en général à tous les besoins du culte divin. Les Capitulaires des rois de France au ixe siècle autorisaient les donations qu'on venait apporter à l'autel sous cette formule : « Je donne et j'offre à Dieu tout ce qui est écrit « dans ce papier pour servir au Saint Sacrifice, à la solennité des « messes et des offices, au luminaire, à l'entretien des clercs et des « pauvres, et aux autres besoins du culte divin et de cette église [1]. »

1. Offero Deo atque dedico omnes res quæ in hac chartula tenentur insertæ.... ad serviendum ex his Deo in sacrificiis missarumque solemniis, orationibus, luminariis, pauperum ac clericorum alimoniis, et cæteris divinis cultibus, atque illius Ecclesiæ utilitatibus. (*Capitul.*, lib. VI, cap. CCCLXX.)

Ainsi, quoique le pain destiné à être la matière du sacrifice n'ait plus été offert par le peuple il put toujours être regardé comme l'offrande des fidèles, parce qu'il venait de leurs fondations ou de leurs bienfaits. Il en est de même aujourd'hui que la fabrique de chaque église est chargée de ce soin, puisque c'est du peuple fidèle qu'elle tire toutes ses ressources.

On a vu, par les textes des anciens auteurs que nous avons cités, que les dons des fidèles ne se bornaient pas toujours au pain et au vin nécessaires pour le Saint Sacrifice et pour la communion des fidèles. L'offrande de ces dons de diverses natures destinés à l'entretien de l'église, des ministres et des pauvres, avait lieu soit avant, soit pendant la messe, mais toujours avant l'Évangile, pour ne les pas confondre avec la matière du sacrifice. Quelquefois même on les portait directement à la maison de l'évêque. Un ecclésiastique qui avait le titre d'*oblationnaire* était chargé de les recevoir.

On conçoit que des abus aient pu se glisser dans ces pieuses pratiques, et que, plus d'une fois, l'Église ait dû les réprimer. C'est ainsi que le concile *in Trullo* défendit d'offrir des raisins, parce que dans quelques églises les ministres les distribuaient au peuple conjointement avec la Sainte Eucharistie.

Il arrivait aussi que, mues par un sentiment de vanité, certaines personnes faisaient des dons considérables et parfois bizarres pour avoir la satisfaction d'entendre proclamer leurs bienfaits à l'église ; d'autres, au moment de l'offertoire, présentaient des dons complètement étrangers aux besoins du culte. Aussi plusieurs conciles, pour réprimer ces divers abus, prescrivirent-ils formellement de ne présenter que du pain et du vin au moment de l'offertoire.

Les offrandes en nature, dit l'abbé Corblet [1], n'en ont pas moins persévéré en diverses contrées ; cette coutume règne encore aujourd'hui dans quelques-unes de nos provinces, particulièrement en Bretagne et en Normandie. L'offrande du pain et du vin se fait encore à la consécration des évêques, à la bénédiction des abbés et des abbesses, ainsi qu'à la canonisation d'un saint.

Maintenant les fidèles ne viennent pas à l'offrande, si ce n'est aux messes pour les morts, en certains diocèses, et à quelques autres messes ; leur oblation, s'ils en font une, ne peut être qu'en argent

1. *Histoire du sacrement de l'Eucharistie*, liv. IV, ch. VIII, art. 1.

et non plus en nature. L'Église a voulu laisser subsister quelques vestiges d'un usage vénérable, mais appelé à disparaître avec le temps.

A la première messe d'un nouveau prêtre, la Congrégation des Rites a approuvé qu'il reçût les offrandes volontaires des assistants, mais sans s'éloigner de l'autel, si ce n'est jusqu'à la balustrade. Dans tous les cas, la liturgie romaine ne prescrit aucune formule à réciter, aucune prière à faire [1].

Remarquons, en terminant, que tout le monde n'était pas admis indistinctement à offrir le pain et le vin destinés au Saint Sacrifice. On ne recevait point les offrandes des hérétiques, des excommuniés, des pénitents publics ni des catéchumènes, que l'on faisait sortir de l'assemblée avant de commencer l'offrande. S. Basile officiait dans l'église de Césarée, quand Valens, l'empereur arien, présenta le pain d'oblation. Personne n'osait le recevoir, ne sachant quelle conduite l'évêque voulait tenir à son égard. L'empereur chancelait d'émotion : S. Basile, par condescendance, reçut son offrande, mais n'admit point Valens à la communion. C'est S. Grégoire de Nazianze qui rapporte ce fait [2]. Le XXVIIIe canon du concile d'Elvire interdit aux évêques de recevoir les offrandes de ceux qui ne sont pas admis à la participation de l'Eucharistie. Une lettre du pape Félix III ordonne que ceux qui se seront faits rebaptiser par les hérétiques resteront trois ans parmi les auditeurs, sept ans parmi les prosternés, et ne pourront faire aucune offrande pendant deux ans. Le concile de Lérida formule une prescription analogue. Il serait trop long d'énumérer toutes les ordonnances des évêques, des conciles ou des papes rendues dans le même sens pour exclure les pécheurs publics et diverses sortes de personnes. Il ne fallait pas que des mains impures présentassent à l'autel le pain et le vin destinés à devenir le corps et le sang de celui qui est la sainteté même.

1. Si le peuple vient à l'offrande, le prêtre, après avoir dit l'offertoire, descend au bas des degrés et présente aux fidèles qui font l'offrande l'instrument de paix, ou quelque autre image à baiser, mais non la patène. (BAULDRY, *De miss. solemn.*, art. VII, n. 10.)

2. S. GREGOR. NAZIANZ., orat. XX.

IV.

EULOGIES OU PAIN BÉNIT

Le mot *Eulogie*, du grec *eulogia*, signifie *bénédiction* [1]. Les Pères de l'Église et en particulier S. Cyrille d'Alexandrie, S. Cyrille de Jérusalem et S. Épiphane, ont souvent donné ce nom à la Sainte Eucharistie elle-même. Ils suivaient en cela l'exemple du grand Apôtre qui avait ainsi appelé le calice du sang de Notre-Seigneur, en écrivant aux Corinthiens : *Le calice de bénédiction* (en grec *eulogia*) *que nous bénissons, n'est-il pas la communication du sang du Christ* [2]? Mais plus tard ce nom a été particulièrement réservé aux pains offerts et bénits à l'autel pour les distribuer aux fidèles qui ne communiaient pas. On donnait aussi à ces pains presque tous les autres noms de la Sainte Eucharistie, parce qu'ils en étaient la figure [3].

Nous apprenons d'une lettre de S. Irénée au pape S. Victor [4],

1. Voir Bocquillot, *Traité historique de la liturgie*, liv. II, chap. x.

2. Calix benedictionis cui benedicimus, nonne communicatio sanguinis Christi est? (*I Cor.*, x, 16.)

3. Ce terme un peu vague dont se servaient aussi les Hébreux pour désigner la coupe dans la Cène pascale, ne s'est pas appliqué uniquement aux pains non consacrés qu'on distribuait aux fidèles en signe d'union. Il désigne parfois, soit l'Eucharistie en général, soit la portion d'hostie consacrée que le prêtre remettait dans la main du communiant, ou qu'on envoyait à des absents. Dans certains textes, il est bien difficile de deviner s'il s'agit d'un pain consacré ou simplement bénit.

On donnait encore le nom d'*eulogies :* 1° aux pains bénits que s'envoyaient les évêques, les prêtres et les moines, en signe de communion spirituelle et de fraternité religieuse; 2° aux pains qu'on bénissait au nom d'un saint, ordinairement le jour de sa fête, pour les distribuer aux fidèles, et auxquels on attribuait une vertu spéciale; 3° aux offrandes que les fidèles présentaient à l'église pour le Saint Sacrifice; 4° aux présents de divers genres que les fidèles faisaient aux prêtres, et les prêtres à l'archidiacre, à l'évêque, aux conciles, etc.; 5° aux cadeaux de toute nature qu'on faisait, soit par obligation, soit par convenance, soit par amitié; 6° aux lettres qui accompagnaient ces cadeaux; 7° à certaines redevances annuelles; 8° aux repas que bénissait un évêque, ou un prêtre, soit chez lui soit ailleurs.

S. Paul qualifie d'eulogies les aumônes qui devaient être envoyées aux chrétiens de Jérusalem. On trouve ce même nom sur des ampoules ayant contenu de l'huile des lampes qui brûlaient près des tombeaux des martyrs.

Quand une eulogie avait été bénite au nom d'un saint, elle en portait le nom. S. Grégoire de Tours parle *des eulogies de S. Martin*. S. Grégoire le Grand, *des eulogies de S. Marc d'Alexandrie*. (Corblet, *Histoire du sacrement de l'Eucharistie*, livre V.)

4. Euseb., *Histor.*, l. V, cap. xxiv.

que les prédécesseurs de ce pontife envoyaient l'Eucharistie aux évêques les plus éloignés en signe de communion. Mais depuis on trouva qu'il y avait quelque danger à l'envoyer si loin, et ils jugèrent à propos d'y substituer le pain bénit qui représentait ce mystère d'union. Les autres évêques s'envoyaient aussi ce pain de bénédiction pour marquer l'union qui était entre eux, et ils accompagnaient ce présent de quelque lettre, expression de leur charité réciproque. S. Paulin, envoyant un de ces pains à St Alipe, évêque de Tagaste, lui écrivait : Nous vous envoyons un pain en signe d'union. Si vous daignez le recevoir il deviendra par là une *eulogie*, c'est-à-dire un pain de bénédiction [1]. Il écrit la même chose à S. Augustin en lui faisant un envoi semblable [2]. S. Augustin donna les mêmes marques d'union à S. Paulin en répondant à sa lettre et lui envoyant une eulogie à son tour. Ce pain que nous vous envoyons, dit-il, vous procurera une bénédiction plus abondante par la charité avec laquelle vous le recevrez [3].

L'envoi des eulogies se faisait surtout à l'époque des fêtes solennelles, telles que Noël et Pâques. Les évêques en adressaient aussi aux rois et aux princes, qui les recevaient avec plaisir et avec respect.

Mais outre ces eulogies particulières que les évêques et les prêtres s'envoyaient ainsi réciproquement, il y en avait que l'on distribuait aux fidèles dans les assemblées publiques. Tant que dura la ferveur des chrétiens pour la sainte communion, comme ils offraient et communiaient tous à la messe, on ne pensa point aux eulogies. Mais lorsqu'ils commencèrent à se contenter d'offrir et d'assister au sacrifice sans y communier, l'Église crut qu'il fallait au moins les porter à communier spirituellement, en leur offrant un symbole extérieur qui représentât la communion sacramentelle.

Rien n'était plus propre à ce dessein que les restes du pain et du vin que l'on avait offerts, mais qui n'étaient pas consacrés. On distribua donc à l'assistance les oblations non consacrées, après la communion du clergé et de ceux qui s'étaient approchés de la

1. Panem unum sanctitati tuæ unitatis gratia misimus. Hunc panem eulogiam esse tu facies dignatione sumendi. (S. Paulin., Epist. XLV *ad Alip.*)

2. Panem unum quem unanimitatis indicium misimus charitati tuæ rogamus accipiendo benedicas. (S. Paulin., Epist. XLI *ad August.*)

3. Panis quem misimus uberior benedictio fiet dilectione accipientis vestræ benignitatis. (S. August., Epist. XXX *ad Paulin.*)

sainte table, ou lorsque la messe était achevée, mais avant que le diacre donnât le congé en prononçant l'*Ite missa est*. Comme ces eulogies étaient une espèce de supplément de l'Eucharistie, on les distribuait avec les mêmes cérémonies extérieures. L'évêque ou le prêtre célébrant donnait le pain, et le diacre présentait la coupe. Les fidèles les recevaient avec respect, baisant la main du prêtre qui les distribuait. Chacun recevait ce pain bénit dans sa main et faisait le signe de la croix avant de le porter à la bouche. Il fallait être à jeun pour en manger, et ceux qui le recevaient après avoir mangé le donnaient à ceux qui étaient à jeun auprès d'eux, pour le manger dans l'église même. On en envoyait aux absents, et les chefs de famille en emportaient dans leurs maisons pour ceux qui n'avaient pas pu se trouver à l'assemblée. On n'en donnait ni aux infidèles ni à ceux des fidèles qui étaient excommuniés.

Il est difficile, sinon impossible, de préciser l'époque à laquelle la distribution des eulogies dont nous venons de parler et qui consistaient dans les restes des offrandes faites en vue du Saint Sacrifice, a commencé. Quelques auteurs la font remonter à l'origine même du christianisme; car, même dans les temps où la communion quotidienne était d'usage général, il se trouvait toujours quelques fidèles dans l'assemblée qui, pour une raison ou pour une autre, ne pouvaient pas y prendre part. Il est donc vraisemblable qu'au moins dans plusieurs églises, on chercha un moyen de les consoler de cette privation. Mais les auteurs ecclésiastiques des trois premiers siècles n'en disent rien, et S. Grégoire de Nazianze est le premier qui fasse mention de pains blancs marqués d'une croix, qu'il bénissait après la messe. Il rapporte, dans un de ses discours, que sa mère Nonna étant gravement malade, crut en rêve manger un de ces pains bénits par lui, et se trouver guérie miraculeusement par la vertu de cet aliment. A son réveil, toute trace de maladie avait effectivement disparu. Dans les siècles suivants les preuves de cet usage abondent, chez les Grecs et chez les Latins.

L'usage du pain bénit fut expressément recommandé par les *Constitutions apostoliques* rédigées dans leur forme actuelle, au IVe ou au Ve siècle. Elles prescrivent que les eulogies soient distribuées en un certain nombre de parts : quatre pour l'évêque, trois pour le prêtre, deux pour le diacre, une pour chacun des sous-diacres, des lecteurs et des diaconesses.

La plus ancienne liturgie qui parle du pain bénit est celle de . Grégoire le Grand au VIe siècle.

Un concile de Nantes, tenu en 638, ordonne la distribution des ulogies ; non que cette pratique ne fût pas observée déjà depuis ongtemps, mais apparemment parce qu'elle était négligée en uelques lieux. « Que le prêtre, dit-il, rompe les oblations qui n'ont pas été consacrées, soit des pains apportés par les fidèles, soit de ceux mêmes que le prêtre a fournis, et qu'il mette toutes ces parcelles dans un vase parfaitement propre, afin qu'après la messe ceux qui ne se sont pas disposés à la communion reçoivent ces eulogies, les dimanches et les jours de fête [1]. » Il veut ussi que le prêtre bénisse les pains avant de les distribuer, et la ormule de bénédiction qu'il prescrit est celle que nous trouvons ncore dans le missel romain.

Le concile ajoute qu'il faut prendre garde qu'il n'en tombe quelue miette par terre. Ce pain, en effet, bénit par l'Église, mérite u respect, et il faut en dire ce que disait S. Augustin du sel bénit u'on distribuait aux catéchumènes : « Quoique ce ne soit pas le corps de Jésus-Christ, c'est pourtant une chose sainte et plus sainte que les autres aliments dont nous nous nourrissons, parce que c'est un sacrement [2], » c'est-à-dire le signe d'une chose acrée. Le sel était le signe de la sagesse chrétienne qu'on inspirait ux catéchumènes, et le pain bénit est le signe de l'union des chréens avec Jésus-Christ; il est l'image de la Sainte Eucharistie, et usqu'à un certain point, il remplace la communion.

Bocquillot remarque ici que la froideur du peuple pour la sainte ommunion le refroidit aussi pour l'offrande du pain et du vin. Le oncile de Nantes l'indique assez, lorsqu'il ordonne aux prêtres de ire des eulogies avec des pains qu'ils apportent eux-mêmes, ce ui suppose que les fidèles en apportaient bien peu. Quand cette épense retomba tout entière sur les curés, il est aisé de comprenre qu'ils cherchèrent à s'en décharger. Ils commencèrent preièrement par retrancher le vin, et nous voyons en effet qu'il 'est presque fait mention que des eulogies de pain, excepté pour ertaines grandes fêtes, comme le jeudi saint, Pâques et quelques

1. *Concil. Nannet.*, can. 9, *apud Reginon. vel Buchard.*

2. Quod accipiunt, quamvis non sit corpus Christi, sanctum est tamen, et anctius quam cibi quibus alimur, quoniam sacramentum est. (S. AUGUST., *De eccat. merit. et remiss.*, lib. II, cap. XXVI.)

autres. Secondement les curés, las de fournir les pains pour le eulogies, proposèrent apparemment à leurs paroissiens de donne eux-mêmes un pain chaque dimanche, pour être offert, bénit e distribué à tous en eulogie. Cette proposition ne déplut pas, parc qu'elle n'engageait qu'à une petite dépense que chaque famille d la paroisse devait faire tour à tour et de loin en loin.

D'après le savant abbé Jules Corblet, les pains réservés pour le eulogies devaient avoir la même forme que ceux que l'on consa crait [1] ; mais ces eulogies se faisaient-elles avec du pain azym ou du pain fermenté ? On peut dire, en général, que l'usage de azymes pour la consécration de la Sainte Eucharistie a prévalu en Occident pendant les huit premiers siècles, mais non d'une manière exclusive. Les eulogies prises parmi les offrandes des fidèles étaien donc le plus ordinairement azymes. Elles le furent toujours à par tir du IX[e] siècle. L'identité de la matière et de la forme exprimai mieux la participation à la communion des fidèles. Raban Maur di positivement qu'il faut faire des pains azymes chaque dimanche pour les distribuer après la messe à ceux qui n'auraient pas communié. Plus tard, à une époque que nous ne saurions déterminer et qui a dû varier selon les contrées, on craignit sans doute de fâcheuses méprises de la part des ignorants, et l'on ne distribua plus que du pain ordinaire.

C'est au XVIII[e] siècle qu'à Paris et dans les grandes villes on substitua le gâteau au pain bénit. Ce raffinement dénature un peu la signification symbolique de la cérémonie. Ajoutons que pour avoir le temps de faire circuler les corbeilles, on est ordinairement obligé de commencer la distribution avant la communion. Enfin c'est bien le prêtre qui bénit ce pain mais ce n'est plus lui qui le distribue ; d'où nous pouvons conclure que l'antique symbolisme des eulogies a subi de bien graves atteintes.

Pendant longtemps, dit encore l'abbé Corblet, la bénédiction du pain se fit après la messe. Il en était encore ainsi au XIII[e] siècle. Aujourd'hui elle a lieu tantôt avant la messe, à la sacristie, tantôt pendant le *Kyrie* ou le *Gloria*, mais le plus généralement à l'Offertoire. La personne qui offre le pain s'avance, un cierge à la main, jusqu'aux marches du sanctuaire, en suivant le pain à bénir, que deux enfants de chœur portent sur un brancard. Après

1. *Histoire du sacrement de l'Eucharistie,* livre V, chap. III.

la bénédiction de ce pain, la donatrice baise, selon les usages locaux, l'instrument de paix, un petit crucifix, ou bien l'extrémité de l'étole que lui présente l'officiant. Elle dépose, à l'intention du curé de la paroisse, une pièce de monnaie dans un plateau que tient un enfant de chœur, et elle est ensuite reconduite à sa place par un officier d'église. En quelques provinces, la maîtresse de maison se fait remplacer soit par une domestique soit par un enfant. Souvent aussi elle ne dépose pas de pièce de monnaie dans un plateau ; le cierge qu'elle porte ou qu'on porte pour elle en tient lieu.

V.

OBLATION DU PAIN ET DU VIN A L'AUTEL

Après l'instruction du peuple et sa préparation par la lecture de 'Épître et de l'Évangile et la récitation du *Credo*, le prêtre a salué l'assistance et l'a invitée à la prière ; il a reçu ses oblations et u l'Offertoire : le sacrifice proprement dit est commencé [1].

Il découvre le calice, prend la patène sur laquelle est l'hostie, a tient des deux mains devant la poitrine, élève les yeux vers la roix et les rabaisse aussitôt en disant la première oraison ; ensuite il fait le signe de la croix avec la patène, dépose l'hostie ur le corporal étendu sur l'autel et place la patène à gauche, un eu recouverte par le corporal.

Aux messes solennelles, c'est aux ministres qui accompagnent e prêtre à l'autel qu'il appartient d'étendre le corporal et de découvrir le calice, et c'est des mains du diacre qu'il reçoit la patène vec l'hostie.

Jusqu'au XIe siècle, selon l'Ordre romain, on ne récitait point 'autre prière sur les oblations que la *Secrète*. Le Micrologue, vers an 1090, le marque expressément. Cette prière, en effet, exprime

1. Populo præparato et instructo consequenter acceditur ad celebrationem ıysterii, quod quidem et offertur ut sacrificium, et consecratur ut sacraıentum. Unde primo peragitur oblatio, secundo consecratio materiæ oblatæ, ertio ejusdem perceptio.

Circa oblationem vero duo aguntur, scilicet laus populi in cantu offertorii er quod significatur lætitia offerentium) et oratio sacerdotis, qui petit ut blatio populi sit Deo accepta : unde et *I Paralipom.*, XXIX, 17, 18, dixit David : go in simplicitate cordis mei lætus obtuli universa hæc, et populum tuum, ui hic repertus est, vidi cum ingenti gaudio tibi offerre donaria ; et postea at dicens : Domine Deus, custodi hanc voluntatem. (S. THOM., III, q. LXXXIII, t. 4.)

l'oblation de nos dons; et d'ailleurs l'oblation est essentiellemei dans le Canon. Les oraisons qui suivent l'Offertoire de la mess jusqu'à la Secrète ne sont donc pas bien anciennes. Elles sont du à l'initiative de quelques saints évêques qui ont jugé à propos c distinguer l'oblation du pain et du vin, l'oblation de nous-même: l'invocation du Saint-Esprit, et de détailler les motifs de noti oblation dans des prières qui pussent réveiller l'attention de prêtres et leur donner lieu de faire saintement cette grand action. Les quatre premières prières, *Suscipe.... Offerimus.... I spiritu....* et *Veni sanctificator....* sont en substance et presqu en propres termes, depuis le VIIIe siècle, dans l'ancien missel de églises d'Espagne. C'est à ce missel que la liturgie romaine le aurait empruntées vers le XIe siècle. Elle admit aussi cent ans plu tard, la prière *Suscipe, sancta Trinitas* qui était en usage à Mila et dans plusieurs églises de France.

Disons un mot de chacune des cérémonies et des prières qu accompagnent l'oblation du pain et du vin.

Le prêtre ou un de ses ministres, aux messes solennelles, *éten le corporal sur l'autel.* Ce linge, ainsi nommé parce qu'il est des tiné à toucher le corps du Sauveur est appelé aussi *linceul* dans l rit ambrosien. Plusieurs anciens missels renferment une prièr que le prêtre disait en dépliant le corporal [1], mais cet usage n'a jamais été général.

Ensuite le prêtre ou le diacre ôte la pale qui recouvre le calic et la patène avec l'hostie. Il prend ensuite la patène et l'hosti pour en faire l'oblation.

La patène, aujourd'hui petite parce qu'elle est faite pour conte nir uniquement l'hostie destinée au Saint Sacrifice, avait autrefoi de grandes dimensions, lorsqu'elle servait pour la distribution d la communion au peuple. On sait que l'hostie est un pain fait d pure farine de froment pétrie avec de l'eau naturelle, sans levain et cuit au feu. On lui donne le nom d'*hostie*, c'est-à-dire de *victime* à cause de sa destination. Aux messes solennelles, le prêtre reçoit l'hostie des mains du diacre pour rappeler l'ancienne discipline d'après laquelle il recevait directement du peuple la matière du Saint Sacrifice.

Le prêtre, tenant sur la patène l'hostie qui n'est encore qu'un

1. Ad corporalia : In tuo conspectu, Domine, quæsumus linteamina hæc sint accepta, ut et nos tibi placere valeamus. Amen.

pain commun, l'élève et la présente à Dieu en faisant cette prière : « Recevez, Père saint, Dieu tout-puissant et éternel, cette hostie « sans tache que moi, votre indigne serviteur, je vous offre, à vous « mon Dieu vivant et véritable, pour mes péchés, mes offenses et « mes négligences, qui sont sans nombre, et pour tous les assis- « tants ; je vous l'offre aussi pour tous les fidèles chrétiens, vivants « et morts, afin qu'elle profite à leur salut et au mien pour la vie « éternelle. Ainsi soit-il. » *Suscipe, sancte Pater, omnipotens æterne Deus*, etc.

C'est donc au Père éternel que l'Église adresse son oblation. Le sacrifice qu'elle va offrir est le même que celui de la croix. C'est le même prêtre et la même victime : il faut donc qu'il soit offert au Père, comme Jésus-Christ lui-même offrit son sacrifice sanglant. Et quelle victime le prêtre offre-t-il, au nom de l'Église, au Père éternel et tout-puissant, au Dieu vivant et véritable ?

Il offre une victime immaculée. Ce que le prêtre tient élevé sur la patène n'est encore que du pain ; cependant elle l'appelle déjà *une hostie sans tache*, d'abord parce que tout ce qui est offert à Dieu en sacrifice doit être pur, et la matière du sacrifice eucharistique plus encore que toute autre offrande ; mais en second lieu et surtout, parce que l'Église considère ce pain destiné à la consécration comme déjà transsubstantié. Elle est tellement occupée de la divine hostie qui va s'immoler sur l'autel, qu'elle parle déjà comme si elle offrait cette hostie sans tache, la seule qui puisse nous laver de nos péchés. Quand le prêtre nomme son offrande, *sans tache, sans souillure*, avant comme après la consécration, ces paroles s'appliquent surtout et d'une manière absolue à Jésus-Christ, l'Agneau saint et immaculé, l'oblation pure prédite par le prophète Malachie, *oblatio munda*.

Le prêtre, en offrant l'hostie, reconnaît son indignité, parce que la disproportion est toujours infinie entre un homme, quel qu'il puisse être, et la divine victime qu'il doit offrir [1].

1. Impossibile credo secundum statum viatoris, quod aliquis unum diem vel septimanam transeat sine remorsu venialis; tamen quod totum annum transeat, hoc habeo magis pro impossibili, et vix credo, quod fuerit hoc donum in aliquo nisi in Christo et ejus matre : et ideo unusquisque vel habet conscienciam vel debet habere et omni hora petere : Dimitte nobis, etc. Vix enim est, quod homo aliquandiu sit in vita ista sine veniali, tum propter *frequentiam*, quia strepitus vitiorum et peccatorum venialium semper insonant auribus cordis nostri; tum propter *ignorantiam*, quia in multis venialiter pecca-

Il l'offre pour obtenir le pardon de ses péchés, qui ne peuvent être comptés, selon la parole de S. Jacques : *Nous péchons tous en beaucoup de choses : In multis enim offendimus omnes* [1]. Il l'offre pour ses offenses et ses négligences, car *malheur à l'homme qui fait l'œuvre du Seigneur négligemment : Maledictus homo qui facit opus Domini fraudulenter* [2]. Il l'offre pour tous les assistants, car ils ont un droit tout particulier aux fruits du Saint Sacrifice. Il l'offre enfin pour tous les fidèles chrétiens, vivants et morts, pour que la sainte Victime lui profite d'abord à lui-même et ensuite à eux : *Ut mihi et illis proficiat.* Et quel est le principal profit qu'il en attend ? Le salut, l'ensemble et la possession des biens apportés par Jésus-Christ, c'est-à-dire la grâce ici-bas, et, après cette vie, la gloire et le bonheur de la vie éternelle.

En achevant cette prière, le prêtre fait un signe de croix avec la patène sur le corporal, et y place l'hostie au milieu. Elle est ainsi sur la croix, comme Jésus-Christ lorsqu'il s'est offert à son Père et qu'il est mort pour nos péchés.

Après l'oblation de l'hostie, le prêtre va au côté de l'Épître, essuie le calice avec le purificatoire et y verse le vin. Ensuite, s'il ne dit pas la messe des morts, il fait le signe de la croix sur la burette qui contient l'eau en disant la prière : *Deus qui humanæ substantiæ*. etc.; puis il verse quelques gouttes d'eau dans le calice en continuant la prière par ces mots : *Da nobis per hujus aquæ et vini mysterium*, etc. Aux messes solennelles c'est le diacre qui verse le vin dans le calice, et le sous-diacre y ajoute l'eau après l'avoir présentée à la bénédiction du prêtre. Autrefois le prêtre ne bénissait pas l'eau, mais il la versait en forme de croix dans le calice.

« Pourquoi ce signe de croix se fait-il sur l'eau, et non sur le vin, demande le docteur Gihr, et pourquoi est-il supprimé aux messes des morts ? » Il répond : L'explication ordinaire et la plus fondée s'appuie sur le symbolisme de ce mélange. Le vin représente Jésus-Christ, qui n'a besoin d'aucune bénédiction, et qui, par

mus et ignoramus, et non consideramus; tum propter *adhærentiam*, quoniam venialia ista sunt magnæ adhærentiæ, maxime quando habetur affectio circa aliquod terrenum : et ideo, quantumcumque sit perfectus, corde debet recognoscere et ore confiteri, se peccatorem esse. (S. Bonavent., IV, dist. xvii, p. 2, art. 2, q. 1 ad 4.)

1. *Jacob.*, iii, 2.

2. *Jerem.*, xlviii, 10. La Vulgate dit : *Fraudulenter;* mais dans l'ancienne *Italique* et les Septante, on lit : *Negligenter.*

son union avec son peuple, ne reçoit aucun bien : on ne le bénit donc pas. L'eau est l'image des chrétiens qui ont toujours besoin de la grâce et qui retirent les plus grands avantages de leur union avec Jésus-Christ : voilà pourquoi on bénit l'eau avant de la mêler au vin, et non pas en tant qu'on la mélange au vin, mais en tant qu'elle est le symbole du peuple. Il est facile de comprendre maintenant l'omission de la bénédiction de l'eau aux messes des morts. Toutes les cérémonies de cet office ont pour but d'obtenir le plus de grâces possible aux défunts : on supprime donc tout ce qui peut indiquer le fruit qui revient aux assistants ou aux vivants. Ainsi à l'Introït le célébrant ne fait pas le signe de la croix sur lui mais sur le livre, et à la fin il ne donne pas la bénédiction. La même raison explique l'omission du signe de la croix sur l'eau à l'Offertoire. »

On mélange ainsi un peu d'eau avec le vin destiné à la consécration pour imiter Notre-Seigneur Jésus-Christ ; car, d'après les Pères, il y avait de l'eau mêlée au vin qu'il consacra en instituant la Sainte Eucharistie. Cette eau représente le peuple fidèle et signifie qu'il est uni à Jésus-Christ et qu'il s'offre avec lui dans le calice. La prière que le prêtre dit en opérant ce mélange met en évidence cette raison mystique :

« Dieu, qui avez créé d'une manière admirable la dignité de la « nature humaine, et qui l'avez reformée d'une façon plus merveil- « leuse encore : faites, par le mystère de cette eau et de ce vin, que « nous ayons un jour part à la divinité de celui qui a daigné se « revêtir de notre humanité, Jésus-Christ votre Fils, notre Sei- « gneur, qui vit et règne avec vous dans l'unité du Saint-Esprit, « étant Dieu dans tous les siècles des siècles. Ainsi soit-il. »

Unis à Jésus-Christ, comme l'eau est unie au vin dans le calice, nous pouvons espérer de participer à sa divinité et nous en demandons la grâce au Père éternel en lui offrant ce calice. Il ne nous est pas défendu de lui demander une si grande grâce, car S. Pierre nous dit, dans sa seconde épître, que Dieu a accompli par Jésus-Christ ses grandes et précieuses promesses, afin que par elles nous devenions participants de la nature divine [1]. Mais outre les dons précieux qui nous viennent du sacrifice de la croix et nous font participer, jusqu'à un certain point, à la divinité de

1. Per quem maxima et pretiosa nobis promissa donavit : ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ. (*II Petr.*, I, 4.)

Notre-Seigneur, la Sainte Eucharistie dans laquelle il devient tout entier notre nourriture et notre breuvage, opère entre le Seigneur et nous une union si parfaite que nous pouvons dire en toute vérité avec l'Apôtre : *Je vis, mais ce n'est plus moi ; c'est Jésus-Christ qui vit en moi* [1].

Pour obtenir de Dieu cette grâce, le prêtre lui rappelle qu'il avait fait de l'homme le chef-d'œuvre de ses mains au jour de la création, et qu'il a réparé plus merveilleusement encore par l'incarnation du Verbe et par la rédemption, la nature humaine déchue par le péché. L'union de la nature divine avec l'humanité dont l'eau mêlée au vin est le symbole, confirmera pour nous la merveille de cette réparation, et y mettra le dernier sceau.

Après l'accomplissement de ce rite, le prêtre prend le calice de la main droite ; debout au milieu de l'autel, il le tient élevé, et levant aussi les yeux vers le crucifix, il dit : « Nous vous offrons, Sei-
« gneur, le calice du salut, suppliant votre clémence de le faire
« monter en odeur de suavité en présence de votre divine Majesté
« pour notre salut et pour celui de tout le monde. Ainsi soit-il :
« *Offerimus tibi*, *Domine*, etc. » Ensuite il fait le signe de la croix avec le calice sur le corporal, le place derrière l'hostie et le couvre avec la pale.

Aux grand'messes, le prêtre reçoit le calice des mains du diacre. Le vin devait être offert par le peuple comme le pain, et le diacre tient lieu du peuple. Comme les calices étaient autrefois fort pesants, parce qu'on devait consacrer assez de vin pour la communion du prêtre. du clergé et des fidèles, il était bien naturel que le diacre aidât le prêtre à le soutenir. Le diacre, d'ailleurs, a une part spéciale au calice, dont la dispensation lui était confiée. Aussi la formule de la prière exprime-t-elle le pluriel : *Nous vous offrons*, afin qu'elle puisse être dite par le prêtre et par le diacre qui représente le peuple.

Le prêtre et le peuple offrent donc ensemble cette coupe qui va être le calice du sang de Jésus-Christ, et par conséquent le calice du salut. Le sang de Jésus-Christ ne peut manquer d'être agréable au Père céleste ; mais l'oblation peut ne l'être pas, à cause de l'indignité de ceux qui l'offrent, et c'est pourquoi on implore la divine clémence : *Tuam deprecantes clementiam*, pour que cette

1. Vivo jam non ego : vivit vero in me Christus. (*Galat.*, II, 20.)

oblation monte comme un parfum d'agréable odeur, en présence de la divine Majesté, pour le salut de ceux qui l'offrent et pour celui de tout le monde. *Ut in conspectu divinæ majestatis tuæ, pro nostra et totius mundi salute cum odore suavitatis ascendat. Amen.*

Après cette prière, lorsque la messe est solennelle, le sous-diacre reçoit du diacre la patène, qu'il couvre avec l'extrémité d'un voile qu'il a sur les épaules. Il vient se placer derrière le célébrant et la tient élevée jusqu'à la fin du *Pater*. Aux messes des morts, et au vendredi saint, le sous-diacre ne tient point la patène.

D'après le Pontifical, la patène n'est consacrée que pour y rompre l'hostie et pour la distribution de la sainte communion. Après l'oblation du pain et du vin, elle n'est plus nécessaire, et elle doit disparaître de l'autel, ou plutôt elle devait disparaître lorsque ses dimensions étaient trop grandes pour la laisser à demi cachée sous le corporal, comme on fait aux messes basses. Au lieu de la porter à la sacristie, le sous-diacre la garde jusqu'à la fraction de l'hostie. Il la tient un peu élevée pour montrer qu'il est prêt à la donner aussitôt qu'il en sera besoin ; en même temps, il avertit ainsi le peuple que le moment de la communion approche.

Après l'oblation du calice, le prêtre s'incline et tenant les mains jointes il dit à Dieu, en son propre nom et au nom des assistants : « Puissions-nous, avec un esprit humilié et un cœur contrit, être « reçus par vous, Seigneur ! Que notre sacrifice s'accomplisse de « telle sorte en votre présence aujourd'hui, qu'il vous soit agréa- « ble, Seigneur notre Dieu. *In spiritu humilitatis*, etc. »

Les dons offerts, c'est-à-dire le pain et le vin qui vont être changés au corps et au sang de Jésus-Christ, sont préparés à ce changement, par la bénédiction de l'Église. Le prêtre et les assistants doivent aussi, à leur manière, être changés en Jésus-Christ avec ces dons. Mais nous avons toujours lieu de craindre que notre indignité ne mêle dans l'oblation quelque chose qui soit désagréable à Dieu ; nous ne devons donc nous présenter devant lui et nous offrir à lui qu'avec un cœur contrit et un esprit humilié. Cette prière est la reproduction presque littérale de celle que les trois jeunes Hébreux captifs à Babylone adressaient au Seigneur, à la vue de la fournaise ardente, où ils allaient être jetés pour n'avoir pas voulu adorer la statue de Nabuchodonosor [1]. Ils s'offraient eux-mêmes

1. *In animo contrito et spiritu humilitatis suscipiamur* sicut in holocausto arietum, et taurorum, et sicut in millibus agnorum pinguium ; *sic fiat sacri-*

comme victimes, et l'Église, en mettant leurs paroles sur les lèvres du prêtre et des fidèles, nous enseigne que nous devons nous offrir comme eux en sacrifice au Seigneur, lorsque nous approchons de son autel pour immoler la divine victime. Comme eux, nous devons présenter à Dieu un cœur contrit et un esprit humilié, parce que selon la parole du Psalmiste : *Le sacrifice qui plaît à Dieu est un esprit brisé de douleur ; vous ne dédaignerez pas, ô Dieu, un cœur contrit et humilié* [1].

Après avoir demandé un accueil favorable pour notre offrande et pour nous-mêmes, nous invoquons l'assistance du Saint-Esprit. Le prêtre, se tenant debout, étend les mains, les élève en même temps que les yeux, comme pour en faire descendre le Saint-Esprit par la puissance duquel s'opère la consécration. Il imite ainsi Jésus-Christ notre Seigneur, qui éleva les yeux au ciel en invoquant la toute-puissance de son Père. En même temps il prononce cette prière : *Veni, Sanctificator omnipotens, æterne Deus :* « Venez, « Sanctificateur tout-puissant, Dieu éternel ; » et abaissant les mains et les yeux sur l'oblation, il fait sur elle le signe de la croix avec la main, en disant : *Et benedic hoc sacrificium tuo sancto nomini præparatum :* « Et bénissez ce sacrifice préparé pour la gloire de « votre saint nom. »

Cette prière a été tirée de l'ancien missel gallican. Elle se trouve dans le VIe Ordre romain, qui a été au IXe siècle à l'usage de l'Église de France.

« A considérer simplement plusieurs termes de cette prière, dit le P. Le Brun [2], on pourrait croire qu'ils se rapportent à Dieu le Père, ou indistinctement aux trois divines Personnes. En effet, le terme de *tout-puissant* s'adresse ordinairement au Père, ou indistinctement aux trois Personnes en un seul Dieu, aussi bien que celui de *sanctificateur;* mais si nous les expliquons par les autres liturgies, et par plusieurs anciens auteurs, nous dirons que le prêtre doit avoir principalement en vue le Saint-Esprit, lorsqu'il dit *Veni Sanctificator*. Comme on vient de le voir, cette prière a été tirée des anciens missels de l'Église gallicane avant Charle-

ficium nostrum in conspectu tuo hodie, ut placeat tibi, quoniam non est confusio confidentibus in te, etc. (*Dan.*, III, 39 et seq.)

1. Sacrificium Deo spiritus contribulatus ; cor contritum et humiliatum, Deus, non despicies. (*Ps.* L, 19.)

2. *Cérémonies de la messe,* part. III, art. 6.

magne. Or les missels de cette époque nomment souvent le Saint-Esprit d'une manière expresse dans cette invocation. Plusieurs Églises ont même conservé jusqu'aux XVIe et XVIIe siècles l'usage de dire, à ce moment de la messe, le *Veni, sancte Spiritus, reple,* etc., ou le *Veni creator* tout entier. »

Il y a de plus cette considération que la sanctification est attribuée au Saint-Esprit, comme la création au Père et la rédemption au Fils. Ici le prêtre s'adresse à Dieu considéré comme sanctificateur ; c'est donc le Saint-Esprit qu'il invite à venir et à bénir le sacrifice préparé en l'honneur des trois Personnes de la Sainte Trinité.

Toutes les anciennes liturgies grecques et latines aussi bien que les Pères parlent le même langage. On demande, dans ces liturgies, que le feu du Saint-Esprit vienne consumer le pain et le vin pour les changer au corps et au sang de Jésus-Christ. De même que ce corps adorable a été formé dans le sein de Marie par l'opération du Saint-Esprit, c'est aussi par l'opération du même Esprit qu'il doit être produit sur l'autel. C'est donc le Saint-Esprit qui opère la transsubstantiation du pain et du vin au corps et au sang de Notre-Seigneur, et comme cet effet merveilleux suppose la toute-puissance qui est ordinairement attribuée au Père, l'Église ajoute au caractère de sanctificateur qu'elle reconnaît au Saint-Esprit celui de tout-puissant et éternel : *Veni, Sanctificator omnipotens, æterne Deus.* Et pour obtenir plus sûrement cette grâce extraordinaire, elle intéresse en quelque sorte le Saint-Esprit à l'accorder. Ce sacrifice pour lequel elle lui demande sa bénédiction est préparé, dit-elle, pour sa gloire : *Tuo sancto nomini præparatum.* En effet, offert aux trois Personnes divines, il rend l'hommage suprême qui leur est dû non seulement au Père et au Fils, mais encore au Saint-Esprit, troisième personne de l'adorable Trinité, égale en toutes choses aux deux autres.

VI.

ENCENSEMENT DES OBLATIONS AUX MESSES SOLENNELLES

Lorsque la messe est célébrée solennellement, après que le prêtre a invoqué le Saint-Esprit sur les oblations, le diacre lui présente la navette pour mettre l'encens dans l'encensoir, et il le prie de le bénir. Le prêtre répond en priant le Seigneur qu'il daigne

bénir cet encens, et le recevoir comme un doux parfum, par l'intercession du bienheureux archange S. Michel et de tous ses élus, par Jésus-Christ notre Seigneur. Il demande cette faveur en faisant le signe de la croix, parce que la croix est notre ressource ordinaire pour obtenir des grâces.

Toutes les anciennes liturgies grecques font mention de l'encensement des oblations ; mais dans l'Église latine, ce rite n'est pas aussi ancien. Amalaire, qui relate avec exactitude les usages de Rome vers l'an 820, dit, dans le prologue de son *Traité des offices ecclésiastiques*, qu'il ne se fait point d'encensement sur l'autel après l'Évangile. Cependant trente ans après, Hincmar, archevêque de Reims, parle, dans ses *Capitulaires*, de l'encensoir que chaque curé doit avoir pour encenser au temps de l'Évangile et quand on a offert les oblations sur l'autel. Ce témoignage n'est pas isolé. Réginon, qui faisait sa collection des Canons vers la fin du IXe siècle, dit qu'un concile de Tours avait ordonné d'encenser les oblations sur l'autel à la fin de l'offertoire. Cet usage devint bientôt à peu près général, et dans le *Traité des divins offices* attribué à Alcuin, mais écrit vers l'an 1000, on lit sans aucune restriction : « Après l'oblation, on fait l'encensement sur l'autel, le prêtre « disant : *Dirigatur oratio mea*, etc. » Il est donc probable que dès cette époque ce rite était admis, non seulement en France et en Allemagne, mais même à Rome.

Le diacre, en présentant l'encens au prêtre, lui dit : *Benedicite, pater reverende :* « Bénissez, mon révérend père. » Chacun de ces mots indique le profond respect du diacre pour le célébrant. Le nom de *Père* a été principalement donné dans l'Église, aux évêques et aux docteurs. On a dit et l'on dit encore les *Pères* de l'Église, les *Pères* des conciles. On l'a donné aussi aux chefs des communautés religieuses, aux parrains, aux curés qui sont les pères spirituels des paroisses, aux confesseurs, pères spirituels de leurs pénitents, et peu à peu tous les religieux prêtres en ont été honorés.

La qualification de *révérend* ne s'appliquait primitivement qu'au pape et aux évêques. C'était encore un titre de distinction singulière au IXe siècle, mais insensiblement le nombre de ceux qui furent ainsi nommés augmenta ; on le donne couramment à la plupart des religieux. Même les ministres protestants ne se font pas faute d'y prétendre. Mais l'abus de cette qualification honorifique,

s'il y en a quelqu'un, n'enlève rien à sa signification liturgique, lorsque le diacre l'adresse au prêtre pour lui demander de bénir l'encens.

Il faut remarquer aussi ce mot : *Benedicite :* « Bénissez. » Le diacre ne s'adresse qu'à une seule personne, et cependant, contrairement au génie de la langue latine qui n'admet en pareil cas que le singulier, il parle au pluriel. Mais dans les premiers siècles de l'Église, la langue latine, qui n'était pas une langue morte comme aujourd'hui, n'était pas immuable. Au ve siècle, S. Augustin et les autres évêques, aussi bien que S. Jérôme, écrivant aux papes ou à d'autres évêques, n'employaient que le singulier : *Ta Sainteté, Ta Béatitude, Ta Vénération*. Mais S. Grégoire le Grand, à la fin du vie siècle, parle toujours au pluriel lorsqu'il s'adresse à quelque personnage auquel il veut témoigner quelque respect. Insensiblement tous les peuples de l'Europe ont adopté ces usages. Il n'est donc pas étonnant que dans la formule dont nous parlons, qui n'est pas plus ancienne que le xe siècle, le diacre se serve du pluriel et non du singulier.

Le prêtre célébrant donne la bénédiction demandée; il dit : « Que le Seigneur daigne bénir cet encens, et le recevoir comme « un doux parfum, par l'intercession du bienheureux Archange « S. Michel, qui est à la droite de l'autel des parfums et de tous « ses élus. Par Jésus-Christ notre Seigneur. Ainsi soit-il [1].

Ici se présente une difficulté. L'archange dont on implore l'intercession est ici appelé S. Michel, mais il est nommé Gabriel dans la messe d'Illiricus, vers l'an 900, et dans plusieurs autres. Il est certain que l'ange qui apparut à Zacharie debout à la droite de l'autel de l'encens, pour lui annoncer qu'il serait père du Précurseur, était l'ange Gabriel. Il le dit lui-même à Zacharie : *Je suis Gabriel qui me tiens devant Dieu* [2]. Mais il y a dans l'Apocalypse un autre ange représenté auprès de l'autel, *avec un encensoir d'or à la main et une grande quantité de parfums qui lui fut donnée pour présenter les prières de tous les saints sur l'autel d'or qui est le trône de Dieu. Et la fumée des parfums, composée des*

1. Per intercessionem beati Michaelis archangeli, stantis a dextris altaris incensi, et omnium electorum suorum incensum istud dignetur Dominus benedicere, et in odorem suavitatis accipere. Per Christum Dominum nostrum. Amen.

2. Ego sum Gabriel qui asto ante Deum. (*Luc.*, I, 19.)

prières des saints, monta de la main de l'ange devant Dieu, » dit le texte sacré [1]. La bénédiction de l'encens par le prêtre, et l'encensement des oblations que les fidèles ont apportées et que le prêtre vient d'offrir à Dieu, ne rappellent-ils pas d'une manière frappante cette admirable scène du ciel que nous décrit S. Jean? C'est donc à elle principalement que le texte de la bénédiction de l'encens fait allusion, et non pas à l'apparition de l'ange Gabriel à Zacharie dans le temple de Jérusalem. L'Église voit S. Michel dans cet ange de l'Apocalypse, et l'office de la fête qu'on célèbre en l'honneur du saint Archange, le 29 septembre, contient de nombreux passages qui ne sont que la reproduction ou le développement des paroles de l'Apocalypse que nous avons citées. La raison en est que la fonction de présenter à Dieu les prières et les sacrifices des saints convient parfaitement à l'ange qui fut le principal protecteur de l'ancien peuple de Dieu, et qui protège avec plus de sollicitude encore le peuple nouveau, la sainte Église.

Il semble que S. Michel ait voulu confirmer lui-même cette interprétation, lorsqu'il apparut sur le mont Gargan, tenant un encensoir à la main, au lieu précis où il voulait que s'élevât une église en son honneur.

Le prêtre demande à Dieu, par l'intercession du bienheureux Archange et par celle de tous les élus, qu'il daigne bénir cet encens et le recevoir en odeur de suavité, par Jésus-Christ notre Seigneur, pour que cet encens monte vers le trône céleste et en fasse descendre sur nous des grâces de miséricorde. C'est la prière qu'il fait en encensant les oblations [2]. L'encens n'est qu'un signe de nos prières. Elles sont bénies lorsque Dieu les reçoit ; si elles montent en sa présence comme un doux parfum, elles attireront sur nous les grâces les plus précieuses et les plus abondantes.

Le prêtre encense les oblations en faisant avec l'encensoir trois signes de croix sur l'hostie et le calice, parce que le pain et le vin doivent être changés en une victime qui est offerte aux trois personnes de la sainte Trinité. Elle le fut en figure au temps de l'an-

1. Et alius angelus venit, et stetit ante altare habens thuribulum aureum, et data sunt illi incensa multa, ut daret de orationibus sanctorum omnium super altare aureum, quod est ante thronum Dei. Et ascendit fumus incensorum de orationibus sanctorum, de manu angeli coram Deo. (*Apoc.*, VIII, 3, 4.)

2. Incensum istud a te benedictum ascendat ad te, Domine, et descendat super nos misericordia tua.

cienne loi ; elle l'est en réalité sous la loi nouvelle, mais voilée par les espèces eucharistiques ; elle le sera sans voile dans le ciel. Cette adorable victime n'est pas autre que celle qui fut immolée pour nous sur la croix, et c'est du sacrifice de la croix que découlent toutes les grâces dont l'application nous sera faite en vertu du sacrifice de l'autel.

Après les trois signes de croix tracés sur les oblations avec l'encensoir, le prêtre fait aussi trois cercles autour du calice et de l'hostie, les deux premiers de droite à gauche et le troisième de gauche à droite. Il achève en même temps la prière : « Que cet « encens béni par vous monte vers vous, Seigneur, et que votre « miséricorde descende sur nous. »

Ces trois cercles ont aussi leur signification mystique ; ils rappellent que la sainte victime a été la force et le rempart des serviteurs de Dieu lorsqu'on ne l'offrait encore qu'en figure sous la loi ancienne ; qu'elle est sa force et son rempart contre les attaques des ennemis du salut, maintenant qu'on l'offre sous les espèces eucharistiques, et que d'elle enfin viendra la gloire infinie dont l'Église triomphante doit resplendir éternellement dans le ciel.

Après l'encensement des oblations, vient immédiatement celui du crucifix, parce que, dit Simon Knoll [1], le sacrifice de l'autel est un avec celui de la croix, mais avec celui de la croix tel qu'il est dans le ciel. C'est pourquoi l'on encense, aussitôt après, les reliques ou les images des saints, lorsqu'il s'en trouve sur l'autel, puis l'autel lui-même sur lequel l'adorable sacrifice doit être offert. Le prêtre, en accomplissant ces rites, prononce les paroles suivantes extraites du psaume CXL : « Que ma prière s'élève vers vous, « Seigneur, comme la fumée de l'encens. Que l'élévation de mes « mains vous soit agréable comme le sacrifice du soir. Mettez, Sei- « gneur, une garde à ma bouche et la circonspection sur mes « lèvres. Que mon cœur ne cherche jamais des détours et des ruses « pour excuser mes péchés [2]. »

1. *Vie de l'Église : Cérémonies de la messe,* serm. X.

2. Dirigatur, Domine, oratio mea sicut incensum in conspectu tuo ; elevatio manuum mearum sacrificium vespertinum. Pone, Domine, custodiam ori meo, et ostium circumstantiæ labiis meis, ut non declinet cor meum in verba malitiæ, ad excusandas excusationes in peccatis. (*Ps.* CXL, 2-4.)

Voici le commentaire de cette prière que donne Denis le Chartreux :

Dirigatur, Domine, oratio mea : ascendat, cœlos penetret, tibi perfecte complaceat, — *sicut incensum* in lege dirigebatur ad te, et fumando ascendit, ac

Le prophète souhaitait que sa prière s'élevât vers le ciel, comme l'encens qu'on brûlait tous les matins dans le tabernacle. Nos prières s'élèveront comme l'encens si nos désirs tendent à Dieu et sont embrasés du feu de sa charité.

Il élevait les mains vers Dieu; mais cette élévation n'était que le symbole et le signe de celle de ses pensées et des affections de son cœur. C'était un nouvel encens qui montait vers Dieu comme l'encens du sacrifice du soir; c'était un sacrifice qu'il unissait à l'agneau immolé chaque jour, figure du divin Agneau qui devait être immolé sur la croix. C'était surtout à Jésus-Christ, les bras étendus et les mains attachées sur l'instrument de son supplice, qu'il appartiendrait de dire : *L'élévation de mes mains est le sacrifice du soir* : *Elevatio manuum mearum sacrificium vespertinum.*

Le prophète demande ensuite à Dieu de purifier sa bouche, d'en écarter toute parole répréhensible, afin que les prières qu'il lui adressera soient moins indignes d'être agréées de lui. Une bouche appelée à louer Dieu et à le prier ne doit parler qu'à propos, ne dire que des paroles justes et charitables, et ignorer tous les détours, toutes les ruses auxquelles les hommes ont quelquefois recours pour excuser leurs fautes.

tibi præ cæteris sacrificiis placuit, non propter seipsum, sed ex devotione offerentis : — *In conspectu tuo* referri potest ad utrumque horum, videlicet ut oratio dirigatur in conspectu Dei sicut incensum; dicebatur autem incensum, oblatio quæ *tota* incendebatur, et comburebatur ad Dei honorem, per quod designatur obsequium perfectorum, qui se totos mancipant Deo, seque totaliter abnegant et relinquunt. — *Elevatio manuum mearum :* exaltatio desideriorum meorum ad superna, directio operum meorum ad divina, erectio manuum mearum corporalium ex cordis elevatione procedens, seu ordinata ad illam virtualiter sit coram te, Domine, *sacrificium vespertinum*, quatenus ita placeat tibi, sicut placebat sacrificium vespertinum seu ultimum quolibet die, quoniam videlicet offerebatur agnus ad vesperam, cujus immolatio erat figura immolationis Agni Dei, sive Christi in cruce. Unde Christus in cruce pendens dicere poterat : *Elevatio manuum mearum sacrificium vespertinum. Pone, Domine, custodiam ori meo :* da mihi gratiam custodiendi os meum, ne loquar vel taceam inordinate; sed dum tempus est loquendi, prudenter atque utiliter loquar; dum vero tempus tacendi affuerit, moderate ac laudabiliter taceam. Pone quoque *ostium circumstantiæ*, — clausuram discretam *labiis meis*, — ut tum et taliter labia mea ad loquendum aperiam et ad tacendum recludam, quando, quo loco et qualiter oportet aut expedit, ut sim in utroque discretus et fructuosus. — *Non declinet;* non inclinari seu moveri permittas *cor meum in verba malitiæ*, ut verba maligna effundat, videlicet *ad excusandas*, excusatorie proferendas *excusationes in peccatis* mihi objectis et a me perpetratis. (Dion. Carthus., *Comment. in ps.* cxl.)

Telle est la prière que le prêtre adresse au Seigneur, sur le point de prononcer les paroles qui feront descendre Jésus-Christ lui-même sur l'autel. Tels sont les sentiments que l'Église cherche à lui inspirer, et c'est encore dans ce but qu'elle lui fait prononcer ces paroles lorsqu'il remet l'encensoir au diacre : « Que le « Seigneur allume en nous le feu de son amour, et qu'il nous en-« flamme d'une charité éternelle. Ainsi soit-il [1]. »

Dès que le prêtre a rendu l'encensoir au diacre, il est lui-même encensé par le diacre, et l'on encense aussi le clergé et le peuple. Ces encensements ne sont que des symboles.

L'encens qu'on offre à Dieu est le symbole de nos prières et de l'offrande de nous-mêmes.

On encense le pain et le vin, matière du sacrifice, pour marquer que nous joignons à ces oblations nos vœux et nos prières.

On répand une odeur embaumée autour de l'autel, comme un signe de la bonne odeur spirituelle dont l'autel, qui représente Jésus-Christ, est la source.

On encense les reliques des saints, parce que les saints se sont offerts à Dieu en sacrifice et qu'ils ont été en sa présence comme un parfum des plus suaves. On a pu dire d'eux ce que l'Écriture dit de l'Épouse des Cantiques : *Qui donc est celle-ci qui s'élève du désert comme une fumée qui monte, de parfums de myrrhe, d'encens et de toutes sortes de senteurs* [2] ?

On encense aussi le clergé et l'assemblée des fidèles, parce qu'on les considère comme les membres de Jésus-Christ.

Le célébrant est encensé le premier à cause de la sublimité des fonctions qu'il remplit, et après lui les autres membres du clergé selon leur dignité, puis enfin les fidèles. C'est un honneur qu'on leur rend à tous, mais c'est en même temps une leçon qu'on leur fait. On leur rappelle ainsi la dignité presque divine du chrétien et l'obligation qu'il y a pour eux de faire honneur au titre d'enfants de Dieu dont ils sont revêtus, par une conduite extérieure qui porte le prochain au bien et qui glorifie Dieu. On les avertit d'élever leurs cœurs et leurs pensées vers Dieu, comme la fumée de l'encens qui monte vers le ciel.

1. Accendat in nobis Dominus ignem sui amoris et flammam æternæ charitatis.

2. Quæ est ista quæ ascendit sicut virgula fumi ex aromatibus myrrhæ, et thuris, et universi pulveris pigmentarii ? (*Cant.*, III, 6.)

S. Thomas fait observer que les encensements n'ont pas été introduits dans le culte catholique à titre de rite reçu de la loi ancienne, mais parce qu'ils conviennent parfaitement à nos saintes cérémonies. Il donne deux raisons de ce rite, dont la première est toute naturelle et simplement utilitaire. La fumée de l'encens aurait eu pour but de neutraliser les mauvaises odeurs inséparables d'une agglomération nombreuse, dans un même édifice fermé. La seconde est que l'encens qui se consume et embaume représente les effets de la grâce et nous invite à répandre la bonne odeur de Jésus-Christ autour de nous, comme il l'a fait lui-même [1].

VII.

LE LAVEMENT DES MAINS

Lorsque le prêtre a bénit les offrandes et fait les encensements, s'il célèbre avec solennité, il joint les mains, salue la croix et va au côté de l'Épître. Là, tourné vers le ministre qui lui verse l'eau, il se lave l'extrémité des doigts, le pouce et l'index de chaque main.

Il est aisé de comprendre la raison naturelle de ce rite. La simple convenance exige que le prêtre, après avoir reçu les offrandes, du moins comme il le faisait autrefois, et après les encensements, purifie ses doigts qui toucheront bientôt le corps adorable du Sauveur sous les espèces eucharistiques. Aussi peut-on dire que l'ablution des doigts du prêtre à ce moment de la messe remonte à l'origine même du christianisme. Mais à ce motif purement naturel se joint une raison mystique. Les plus anciens auteurs qui ont parlé de nos cérémonies sacrées n'ont pas manqué de la signaler. S. Denys l'Aréopagite, dans sa *Hiérarchie ecclésiastique*, s'exprime ainsi : « Cette ablution n'a pas pour but d'enlever les « souillures corporelles que l'on a fait déjà disparaître, mais elle

1. Thurificatione non utimur, quasi cæremoniali præcepto legis, sed sicut Ecclesiæ statuto. Unde non eodem modo utimur, sicut in lege veteri erat statutum : pertinet autem ad duo. Primo quidem ad reverentiam hujus sacramenti, ut scilicet per bonum odorem depellatur, si quid corporaliter pravi odoris in loco fuerit, quod posset provocare horrorem. Secundo pertinet ad repræsentandum effectum gratiæ, qua, sicut bono odore Christus plenus fuit (secundum illud Genes., XVII : Ecce odor filii mei sicut odor agri pleni) et a Christo derivatur ad fideles, officio ministrorum, secundum illud *II Cor.*, II : *Odorem notitiæ suæ spargit per nos in omni loco.* Et ideo, undique thurificato altari, per quod Christus designatur, thurificantur omnes per ordinem. (S. THOM., III, q. LXXXIII, art. 5 ad 2.)

« sert à montrer que l'âme doit être exempte des fautes même les « plus légères. Aussi le prêtre ne se lave-t-il que l'extrémité des « doigts et non pas toute la main [1]. » Les Constitutions apostoliques disent aussi que « l'eau que l'on donne aux prêtres pour la« ver leurs mains est un signe de la pureté qui convient aux « âmes consacrées à Dieu [2]. » Citons encore ces paroles de S. Cyrille de Jérusalem : « Vous avez vu, disait-il aux nouveaux baptisés, « qu'un diacre donnait à laver les mains au prêtre qui officiait et « aux autres prêtres. Pensez-vous que ce fût afin de nettoyer le corps? « Nullement ; car nous n'avons pas coutume d'être en tel état « quand nous entrons dans l'église, que nous ayons besoin de nous « laver ainsi. Mais cette cérémonie nous marque que nous devons « être purs de tous nos péchés, parce que nos mains signifiant les « actions, laver nos mains n'est autre chose que purifier nos « œuvres [3]. » S. Thomas donne la même raison de ce rite, mais il y joint celle de convenance naturelle que nous avons exprimée d'abord. Il dit : « Le prêtre se lave les mains à la messe, première« ment parce qu'il n'entre pas dans nos habitudes de toucher à des « choses précieuses sans nous être lavé les mains. Il ne conviendrait « donc pas que quelqu'un s'approchât d'un si grand Sacrement avec « des mains matériellement souillées. En second lieu, il le fait « pour cette raison mystique que, selon S. Denys, l'ablution de « l'extrémité des doigts signifie la purification même des moindres « fautes, selon ces paroles de l'Évangile de S. Jean : *Celui qui a « été lavé n'a besoin que de se laver les pieds et il est entière« ment pur.* » Telle est la purification requise de quiconque approche de ce sacrement [4]. Le saint docteur ajoute que les ablutions des prêtres de l'ancienne loi avaient la même signification mystique. Cependant on ne peut pas dire que l'Église ait voulu que le prêtre se lavât ainsi les doigts, par imitation de rites mosaïques ; elle l'a ordonné parce qu'il était décent qu'il en fût ainsi, et qu'elle

1. S. Dionys. Areopag., *De hierarch. Eccles.*, cap. LXXIII.
2. *Constitut. Apostol.*, lib. VIII, cap. XI.
3. S. Cyrill., *Catech. myst.*, V.
4. Primo quidem quia aliqua pretiosa tractare non consuevimus nisi manibus ablutis. Unde indecens videtur quod ad tantum sacramentum aliquis accedat manibus etiam corporaliter inquinatis. Secundo, propter significationem, quia, ut Dionysius dicit, extremitatum ablutio significat emundationem etiam a minimis peccatis, secundum illud Joannis cap. XIII : *Qui lotus est non indiget nisi ut pedes lavet;* et talis emundatio requiritur ab eo qui accedit ad hoc sacramentum. (S. Thom., III, q. LXXXIII, art. 5 ad 1.)

tenait à donner au peuple fidèle et au prêtre lui-même l'enseignement moral qui en ressort. Du moment que ce double but était atteint, c'était assez ; aussi s'est-elle contentée d'imposer l'ablution de l'extrémité des doigts, car les mains et les doigts sont les instruments dont notre âme se sert pour la plupart de ses œuvres, et purifier ces instruments suffisait pour marquer que les œuvres elles-mêmes doivent être exemptes de toute souillure [1].

La prière accompagne ordinairement les cérémonies accomplies par le prêtre dans la célébration des saints mystères. Celle qu'il récite en se lavant les mains est tirée du psaume xxv.

Je laverai mes mains parmi les innocents, et je me tiendrai autour de votre autel, ô Seigneur ;

Afin que j'entende la voix de votre louange et que je raconte toutes vos merveilles.

Seigneur, j'ai aimé la beauté de votre maison et le lieu où habite votre gloire.

Ne perdez pas, ô Dieu, mon âme avec les impies, ni ma vie avec les hommes de sang.

Dans les mains desquels sont des iniquités, dont la droite est pleine de présents.

Mais moi j'ai marché dans mon innocence ; rachetez-moi et ayez pitié de moi.

Mon pied est demeuré ferme dans la voie droite : dans les assemblées, je vous bénirai, Seigneur.

Gloire au Père, au Fils, et au Saint-Esprit.

Comme elle était au commencement, comme elle est à présent et comme elle sera dans tous les siècles des siècles. Ainsi soit-il [2].

Ces paroles sacrées expriment le désir du prêtre de célébrer le divin sacrifice avec la pureté la plus parfaite et la piété la plus ardente.

1. Et hoc quidem significabat ablutio sacerdotum in veteri legi, ut ibidem Dionys. dicit. Nec tamen Ecclesia hoc servat tanquam cæremoniale veteris legis præceptum, sed quasi ab Ecclesia institutum, sicut quoddam secundum se conveniens. Et ideo non eodem modo observatur sicut tunc ; prætermittitur enim pedum ablutio, et servatur ablutio manuum, quæ potest fieri magis in promptu, et quæ sufficit ad significandam perfectam mundationem. Cum enim manus sit organum organorum (ut dicitur tertio de anima) omnia opera attribuuntur manibus, unde in Ps. xxv dicitur : *Lavabo inter innocentes manus meas.* (Id., *ibid.*)

2. Lavabo inter innocentes, etc. (*Ps.* xxv, 6 et seq.)

Comme le Psalmiste, il veut être innocent pour paraître à l'autel du Seigneur et prendre part aux cantiques de louanges des esprits bienheureux et des saints qui célèbrent les merveilles de Dieu. La beauté du temple a toujours été l'objet de son amour ; il trouve son bonheur à demeurer dans le lieu où Dieu révèle sa magnificence. Plein de confiance, il demande miséricorde, car sa vie a toujours été sans reproche ; son intention est de louer Dieu dans l'assemblée des fidèles : c'est là tout son désir.

L'Église, en mettant sur les lèvres du prêtre les paroles de David, lui rappelle ce qu'il doit être s'il veut approcher sans crainte des saints mystères ; et cette peinture, à laquelle il est obligé de s'avouer qu'il ne ressemble pas assez, doit le pénétrer d'une humilité profonde.

On a demandé s'il n'est pas contraire à l'humilité chrétienne que le prêtre prononce ces paroles : *Ego autem in innocentia mea ingressus sum.*

Il faut remarquer d'abord que l'Église n'admet pas qu'un prêtre monte à l'autel pour célébrer la messe s'il n'est pas, ou si du moins il ne se croit pas innocent, c'est-à-dire en état de grâce. S'il dit qu'il n'est pas indigne sous ce rapport d'offrir le Saint Sacrifice, il le fait pour justifier son audace de monter à l'autel, pour s'excuser devant Dieu et expliquer sa conduite devant les hommes ; il le fait surtout pour se rassurer lui-même et s'encourager, car les mystères qui vont s'accomplir par lui sont redoutables [1].

L'humilité n'est pas ennemie de la vérité ; c'est au contraire sur

1. Psalmus *Lavabo* huic actioni aptissime convenit; et quanquam in quibusdam Ecclesiis quidam ejus versiculi dumtaxat recitentur, tamen in missali romano, psalmus ille integer exhibetur; quod congruit cum Liturgiis S. Chrysostomi et S. Basilii. Excitarunt nonnulli de usu hujus psalmi difficultatem, quomodo scilicet sacerdos recitet versiculum illum : *Ego autem in innocentia mea ingressus sum ;* quod sane absonum esse videtur a christiana humilitate, quæ nostris oculis nosmetipsos despiciendos proponit, nosque metu et pudore perfundit. Difficultatem hanc movet Lebrun, tomo I, p. 351 et seq. (alias p. 306), qui probe observat eodem tempore sacerdotem quo innocentiam suam ex animi sui conscientia verbis illis declarat, fateri sibi opus esse redemptoris manu et misericordia : *Ego autem in innocentia mea ingressus sum; redime me et miserere mei.* Nec peccandi timore caret, nisi Deus præsto sit : *Ne perdas cum impiis, Deus, animam meam, et cum viris sanguinum vitam meam;* quibus sensibus christiana continetur humilitas. Desinit psalmus ex more in *Gloria Patri*, qui versus in missis quas innuimus omittitur, quod indicium faciat lætitiæ quæ abest ab iis missis, quibus luctuosæ continentur cæremoniæ, ut observat Meratus. (Benedict. XIV, *De missæ sacrificio*, lib. II, cap. xi.)

la vérité qu'elle s'appuie. Elle ne consiste pas à ignorer ce qu'on est ni à déguiser ce qu'on connaît évidemment dans soi-même. Jésus-Christ notre divin modèle connaissait sa grandeur et ses perfections infinies, et il ne les cachait pas toujours aux hommes ; il savait qu'il était Fils de Dieu ; il donnait mille preuves de sa divinité ; il la proclamait en propres termes et cependant il pouvait nous donner en toute vérité cette précieuse leçon : *Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur* [1] ; car il y a des temps où la nécessité s'impose de manifester les dons que l'on a reçus de Dieu.

S. Paul est humble. Il se regarde comme le rebut du monde ; mais il sait qu'il est Apôtre et au besoin il ne craint pas de dire : *Ne suis-je pas Apôtre ? N'ai-je pas vu Jésus-Christ Notre-Seigneur* [2] ? Il ne cache pas qu'il avait été ravi au troisième ciel, et il se glorifie en Dieu sans crainte de blesser l'humilité chrétienne, lorsque l'honneur du ministère qui lui est confié et le salut des âmes le demandent. Cependant, lorsqu'il se rend à lui-même et rend à la vérité de tels témoignages, il ne cesse pas d'être profondément humble et il dit : *A la vérité ma conscience ne me reproche rien, mais je ne suis pas pour cela justifié : celui qui me juge c'est le Seigneur* [3]. Il reconnaît qu'il n'est rien et qu'il n'a rien de lui-même, et il s'applique dans toute leur rigueur les paroles qu'il adresse aux fidèles de Corinthe : *Qu'avez-vous que vous n'ayez reçu ? Que si vous l'avez reçu, pourquoi vous en glorifiez-vous comme si vous ne l'aviez pas reçu* [4] ?

Tels doivent être les sentiments du prêtre qui dit, à la suite du saint roi David : *Je suis entré dans l'innocence de mon cœur* [5]. Et de fait il témoigne bientôt que telle est sa pensée intime, car il exprime la crainte d'être confondu avec les pécheurs si Dieu ne l'en préserve. *Ne perdez pas mon âme avec les impies*, dit-il ; *rachetez-moi, ayez pitié de moi*. Ce ne sont point là des paroles d'orgueil

1. Discite a me quia mitis sum et humilis corde. (*Matth.*, XI, 29.)
2. Non sum apostolus ? Nonne Christum Jesum Dominum nostrum vidi ? (*I Cor.*, IX, 1.)
3. Nihil mihi conscius sum sed non in hoc justificatus sum : qui autem judicat me, Dominus est. (*I Cor.*, IX, 1.)
4. Quid habes quod non accepisti ? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis ? (*I Cor.*, IV, 7.)
5. Ego autem in innocentia mea ingressus sum : redime me et miserere mei. (*Ps.* XXV, 11.)

mais bien d'humilité profonde, et le prêtre qui les prononce du fond du cœur ne saurait être accusé d'orgueil. D'ailleurs il avait déjà dit aux versets précédents : *O Dieu, ne me faites pas périr avec les impies, ni mourir avec les hommes sanguinaires* [1]. Il reconnaissait donc que, même avec son innocence, il dépendait entièrement de Dieu, et que si la divine miséricorde ne le soutenait pas, il se rendrait bientôt digne d'être confondu dans un même châtiment avec les impies et les plus grands criminels.

Le prêtre achève ce psaume par la doxologie ordinaire : *Gloria Patri, et Filio, et Spiritui sancto*, etc., mais il ne le dit pas aux messes pour les défunts et à plusieurs autres qui portent avec elles un cachet de tristesse et de deuil.

VIII.

LE *SUSCIPE SANCTA TRINITAS*

Après s'être lavé et essuyé les doigts, le prêtre joint les mains et retourne au milieu de l'autel. Là il élève les yeux vers le crucifix, les rabaisse aussitôt avec humilité, s'incline et prononce cette prière :

« Recevez, ô Trinité sainte, cette oblation que nous vous offrons « en mémoire de la Passion, de la Résurrection et de l'Ascension « de Jésus-Christ notre Seigneur, et en l'honneur de la bienheu- « reuse Marie toujours Vierge, de S. Jean-Baptiste, des apôtres « S. Pierre et S. Paul, de ceux qui sont ici et de tous les autres « saints, afin qu'elle serve à leur honneur et à notre salut, et que « ceux dont nous faisons mémoire sur la terre daignent inter- « céder pour nous dans le ciel. Par Jésus-Christ notre Seigneur [2]. »

Vers la fin du XIe siècle cette prière n'était écrite ni dans l'Ordre romain ni dans le gallican. Cependant les prêtres la disaient en vertu d'une ancienne coutume. Il en était d'elle comme des autres

1. Ne perdas cum impiis Deus, animam meam, et cum viris sanguinum vitam meam. (*Ps.* XXV, 9.)

2. Suscipe, sancta Trinitas, hanc oblationem quam tibi offerimus, ob memoriam Passionis, Resurrectionis et Ascensionis Jesu Christi Domini nostri ; et in honorem beatæ Mariæ semper Virginis, et beati Joannis Baptistæ et sanctorum apostolorum Petri et Pauli, et istorum, et omnium sanctorum ; ut illis proficiat ad honorem, nobis autem ad salutem : et illi pro nobis intercedere dignentur in cœlis, quorum memoriam agimus in terris. Per eumdem Christum Dominum nostrum. Amen.

oraisons qui accompagnent les oblations et dont ne parlent ni S. Grégoire le Grand dans le livre des *Sacrements*, ni Alcuin, ni Amalaire, ni les autres écrivains qui ont exposé les rubriques de la messe selon l'ancienne liturgie de Rome [1]. Mais on la retrouve en substance dans les liturgies grecques. Le missel ambrosien nous la présente dans des termes presque identiques à ceux dont l'Église se sert aujourd'hui ; aussi certains auteurs en ont-ils attribué la rédaction à S. Ambroise lui-même.

Une preuve que la rédaction de la prière *Suscipe* ne remonte pas aux premiers siècles de l'Église, c'est qu'elle s'adresse directement à la très sainte Trinité. Dans les premiers temps du christianisme, les prières de l'Église ne devaient être adressées qu'à Dieu le Père. Le IIIe concile de Carthage en fait une obligation expresse [2]. C'est qu'il était indispensable d'éviter tout ce qui aurait pu donner aux païens et aux nouveaux convertis encore peu instruits, l'occasion de penser que nous adorions plusieurs dieux. Mais, ajoutent les anciens auteurs qui donnent cette raison, les fidèles ont toujours su que l'on n'adore pas le Père sans adorer le Fils et le Saint-Esprit ; qu'il n'y a entre les personnes divines ni séparation ni distance ; que le Fils est dans le Père et le Père dans le Fils [3] ; qu'on n'honore pas le Père si l'on n'honore le Fils et si

1. In Ordine romano nulla fit mentio orationum, quæ dici solent a sacerdote dum oblationes et reliqua peraguntur ; quas nec Gregorius Magnus in libro Sacramentorum, nec Alcuinus, nec Amalarius, nec alii romanæ missæ expositores commemorant : quia ut observat Micrologus, cap. XI, Romanus Ordo nullam orationem instituit post offerendam ante secretam ; et ideo omnis ista actio sub silentio complebatur. Ex hac autem consuetudine romanæ Ecclesiæ quorumdam scholasticorum opinio convellitur asserentium oblationem istam cum orationibus eidem assignatis ad sacrificii integritatem pertinere. Fatentur quidem et agnoscunt omnes theologi oblationem esse intrinsecam sacrificio ; sed in qua ejus parte consistat, an cum sacerdos præscripto ritu panem et vinum offert, an cum peracta consecratione ea verba profert : *Unde et memores, Domine, nos servi tui, offerimus præclaræ majestati tuæ hostiam puram*, et quæ sequuntur, quæstio inutilis est. Oblatio enim cum sit inseparabilis a sacrificio, a certa precum sive rituum formula non dependet ; alioquin sacrificium apostolorum et cæterorum, qui nondum institutis hujusmodi orationibus vixerunt, oblatione caruisset. Quidquid igitur Offertorii nomine comprehenditur, simplex cæremonia, ac mere accidentalis est mox futuri sacrificii præparatoria. Hinc etiam discimus qua de causa orationes quæ in Offertorio dicuntur, in diversis ecclesiis diversæ sint. (BONA, *Rerum liturg.* lib. II, cap. IX, n. 2.)

2. Ut in altari semper ad Patrem dirigatur oratio. (*Concil. Carth. III*, cap. XXIII.)

3. Ego in Patre, et Pater in me est. (*Joann.*, XIV, 10.)

on ne l'honore comme le Père [1]. Le Père ne reçoit donc aucun culte qui n'appartienne également au Fils et au Saint-Esprit ; et comme le sacrement de notre régénération vient également des trois Personnes, puisque nous sommes baptisés au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, on ne peut pas douter que notre sacrifice ne soit offert d'une manière égale aux trois divines personnes qui sont un seul Dieu.

Le prêtre avait déjà offert le pain et le vin au nom de l'Église ; il s'était offert lui-même et les fidèles avec lui pour reconnaître le souverain domaine de Dieu, et pour l'expiation des péchés de chacun. Il renouvelle cette oblation en mémoire des mystères de Jésus-Christ et en l'honneur des saints.

Il le fait, premièrement, en mémoire de la Passion, selon le précepte de Jésus-Christ lui-même, car ce sacrifice est le même que celui de la Passion.

Secondement, en mémoire de la Résurrection, parce que Jésus-Christ a continué son sacrifice après sa résurrection et que la vie qu'il immole dans l'Eucharistie est celle qu'il a prise au moment où il est ressuscité.

Troisièmement, en l'honneur de l'Ascension, parce que le Sauveur a consommé son sacrifice, en entrant par son propre sang dans le vrai Saint des saints, qui est le ciel. La Résurrection et l'Ascension sont les fruits glorieux du sacrifice de la croix, dont celui de l'Eucharistie est le renouvellement et la continuation.

Quatrièmement, en l'honneur de la bienheureuse Vierge Marie, parce qu'elle est la reine des saints et des anges et parce que ce fut elle qui donna au Verbe divin le corps avec lequel il s'immola sur le Calvaire, et continue de se sacrifier non moins réellement sur nos autels, quoique d'une manière non sanglante.

Cinquièmement, en l'honneur du bienheureux Jean-Baptiste, ce saint Précurseur qui a révélé la venue du Messie et montré du doigt l'Agneau qui efface les péchés du monde.

Sixièmement, en l'honneur des saints apôtres Pierre et Paul, qui furent les chefs de ceux qui ont annoncé l'Évangile dans l'univers entier.

1. Ut omnes honorificent Filium sicut honorificant Patrem. *Qui non honorificat Filium non honorificat Patrem.* (*Joann.*, v, 23.) (S. August., *Tract. XIX in Joann.*, vi.)

Septièmement, en l'honneur des saints dont on fait la fête et de ceux dont les reliques sont dans l'autel où Dieu reçoit et offre le sacrifice, parce qu'ils se sont eux-mêmes immolés à Dieu, et qu'ils ont participé au sacrifice de la divine victime.

Huitièmement, enfin, il l'offre en l'honneur de tous les saints qui ont plu à Dieu depuis le commencement du monde, et qui, depuis Abel, ont été comme lui des victimes agréables à ses yeux.

Le prêtre, après avoir dit qu'il offre à la Sainte Trinité le sacrifice de Jésus-Christ : *Suscipe, sancta Trinitas, hanc oblationem*, explique le but de cette offrande. Il se propose d'honorer les mystères de Notre-Seigneur Jésus-Christ et en second lieu d'honorer les saints. De même qu'il offre le sacrifice à Dieu seul et non pas aux mystères, il ne l'offre pas aux saints, mais il prétend les honorer par cette offrande qu'il fait à Dieu.

Mais n'est-ce pas honorer les saints plus que Jésus-Christ que de le faire servir ainsi lui-même à les glorifier ?

Cette difficulté, quelque spécieuse qu'elle paraisse, dit Le Brun [1], ne consiste que dans le tour et le mauvais sens qu'on donne aux termes ; elle tombe d'elle-même si l'on fait attention que l'Église, bien loin de faire servir Dieu et Jésus-Christ à honorer les saints, honore les saints en les joignant à Jésus-Christ, avec qui ils s'offrent eux-mêmes en sacrifice à Dieu.

Le sacrifice de la messe ne peut être offert qu'à Dieu seul, et si l'Église fait mémoire des saints dans l'oblation du sacrifice eucharistique, elle a toujours fait profession de dire avec S. Augustin : « Nous sacrifions au Dieu des martyrs, lorsque nous érigeons des « autels en leur mémoire : car quel est le prêtre qui a jamais dit à « l'autel : Nous offrons à vous, Pierre, ou Paul, ou Cyprien ? Mais « ce qu'on offre est offert à Dieu qui a couronné les martyrs, dans « les lieux destinés à honorer ceux que Dieu a couronnés [2]. » Sans doute, nous rendons de grands honneurs aux saints, mais nous ne laissons pas de dire avec le même illustre docteur : « Nous ne don- « nons pas aux saints des temples, des prêtres et des sacrifices,

1. Voir Le Brun, *Cérémonies de la messe*, IIIe p., art. 10.

2. Ita tamen ut nulli martyrum, quamvis in memoriis martyrum, constituamus altaria. Quis enim antistitum in locis sanctorum assistens altari, aliquando dixit : Offerimus tibi, Petre aut Paule, aut Cypriane ? Sed quod offertur offertur Deo, qui martyres coronavit, apud memorias eorum quas coronavit. (S. August., lib. XX *contra Faust.*, c. XXI.)

« parce que ce ne sont pas les saints, mais leur Dieu qui est notre « Dieu [1]. »

En second lieu, nous n'offrons pas Jésus-Christ à la sainte Trinité pour honorer les saints. Après avoir dit que nous offrons à Dieu le sacrifice de Jésus-Christ, nous ne continuons pas à l'offrir, mais nous expliquons ce que contient ce Saint Sacrifice, et ce que nous devons y considérer, c'est-à-dire les mystères de Jésus-Christ et les victoires des saints qui font tout leur honneur.

L'honneur des saints est d'être unis au sacrifice de Jésus-Christ; on ne peut leur en faire un plus grand que de célébrer leur mémoire, de réciter leurs noms dans un sacrifice auquel ils doivent toute leur gloire.

En offrant ce sacrifice en l'honneur des saints, nous offrons à Dieu, non seulement la cause et le principe de leur sainteté et de leur béatitude qui est le sacrifice de Jésus-Christ, mais nous offrons cette sainteté, cette béatitude glorieuse et éternelle, comme les effets et les fruits de ce divin Sacrifice. N'est-ce pas, en effet, par la méditation de la mort de Jésus-Christ que les martyrs et tous les saints ont appris à mépriser la vie et les choses d'ici-bas pour ne rechercher que Dieu seul et s'offrir à lui en victimes ? Rien ne convient donc mieux que d'honorer dans le sacrifice de la messe les vertus qui en sont l'effet et le fruit.

Loin de faire servir Dieu et Jésus-Christ à honorer les saints, c'est Dieu que l'Église honore en les nommant dans l'oblation du sacrifice. Elle rappelle ainsi qu'ils lui doivent tout; elle se fait l'interprète de leur reconnaissance, et elle remercie le Seigneur des grâces infinies dont il les a comblés. C'est un grand honneur pour eux d'être nommés ainsi ; mais tout l'honneur qu'on leur rend retourne à Dieu, qui est leur gloire, leur salut, leur force, leur espérance. Il est leur Père et leur roi ; ils sont ses favoris, ses enfants bien-aimés, les héritiers de son royaume : rien de plus juste que de les associer aux honneurs qui lui sont rendus. Les tenir à l'écart serait leur faire une sorte d'injure et manquer aux égards que nous devons à Dieu lui-même.

Le sacrifice qui a procuré tant d'honneur aux saints doit être la source du salut pour nous comme il la fut pour eux. Aussi le

1. Nec tamen nos iisdem martyribus templa, sacerdotia, sacra et sacrificia constituimus; quoniam non ipsi, sed Deus eorum nobis est Deus. (S. AUGUST., lib. VIII *Confess.*, c. XXVII.)

prêtre ajoute-t-il : *Nobis autem ad salutem :* « Et à nous, que « cette oblation nous serve pour le salut. »

S. Augustin dit quelque part : « Quand nous faisons mention des saints à l'autel du Seigneur, ce n'est pas afin de prier « pour eux comme pour les autres défunts qui reposent en paix, « mais nous désirons plutôt qu'ils prient eux-mêmes pour nous, et « nous obtiennent la faveur de marcher sur leurs traces sans nous « en éloigner jamais [1]. » Nous avons l'honneur d'être unis intimement aux saints et d'être leurs frères, parce que nous sommes comme eux enfants de l'Église et membres de Jésus-Christ. Nous espérons donc qu'ils intercéderont pour nous dans les cieux, tandis que nous célébrons leur mémoire sur la terre : *Et illi pro nobis intercedere dignentur in cœlis, quorum memoriam agimus in terris.*

Mais si l'honneur que nous rendons aux saints, en les nommant dans cette oblation, n'est qu'une simple mémoire que nous faisons d'eux et des grâces qu'ils ont reçues, comme les dernières paroles de cette prière l'expliquent : *Quorum memoriam agimus in terris*, si nous attendons d'eux qu'ils prient pour nous en échange de cet honneur, l'Église n'oublie pas que notre grand intercesseur, sans lequel les prières même des saints nous seraient inutiles, est Notre-Seigneur Jésus-Christ, et elle ajoute : *Per eumdem Christum Dominum nostrum.* C'est en lui et par lui seul, comme l'unique médiateur, que les saints peuvent intercéder utilement pour nous.

III.

L'*ORATE FRATRES* ET LA RÉPONSE DES FIDÈLES

Le prêtre, après avoir dit le *Suscipe, sancta Trinitas*, baise l'autel qui représente Jésus-Christ, comme pour le saluer avant de saluer le peuple. Plus le moment du sacrifice approche, plus il sent toute sa faiblesse et le besoin qu'il a des prières des assistants. Il se tourne donc vers eux, étend les mains en signe de charité comme pour leur ouvrir son cœur ; il les rejoint ensuite comme pour témoigner qu'il désire les y renfermer, afin de s'offrir

1. Ideo quippe ad ipsam mensam Domini, non sic eos commemoramus, quemadmodum alios qui in pace requiescunt, ut etiam pro eis oremus ; sed magis ut ipsi pro nobis, ut eorum vestigiis adhæreamus. (S. August., *Tract. LXXXIV in Joann.*)

uni à eux, par Jésus-Christ et avec Jésus-Christ. En même temps, il prononce ces paroles : *Orate, fratres*, pour les inviter à la prière.

On peut dire aussi que le prêtre, en se tournant vers le peuple, prend congé des assistants, qu'il ne verra plus jusqu'à ce qu'il ait consommé le sacrifice. Durant tout ce temps, il ne se tournera pas vers eux, même lorsqu'il dira : *Dominus vobiscum;* mais tout occupé du grand mystère qui s'accomplira sur l'autel, il demeurera tourné vers lui, comme s'il était renfermé dans le saint des saints et séparé du monde entier.

Le prêtre prononce ces paroles : *Orate, fratres*, d'un ton de voix peu élevé, assez cependant pour être entendu des assistants qui ne sont pas très éloignés de l'autel. Il les appelle *mes frères*, à l'exemple de S. Paul, parce que tous les chrétiens sont frères, nés d'un même père, Jésus-Christ, et d'une même mère, la sainte Église. On trouve dans plusieurs anciens missels cette addition : *Et sorores;* mais elle était inutile et elle a disparu, car tous les enfants de Dieu sont compris sous ce mot *fratres*. Le grand Apôtre nous dit : « Pour vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, « vous avez été revêtus du Christ. Il n'y a plus ni Juif ni Grec ; plus « d'esclave ni de libre; *plus d'homme ni de femme*. Car vous n'êtes « tous qu'une seule chose dans le Christ Jésus [1]. »

Cette invitation à la prière est très ancienne [2]. Radulphe l'attribue à S. Léon I[er], mais sans doute, il n'entend parler que de la forme sous laquelle elle est venue jusqu'à nous, car on la trouve, au moins pour la substance, dans les liturgies de S. Marc et de S. Jacques, dans les Constitutions apostoliques, et plusieurs autres

1. Quicumque enim in Christo baptizati estis Christum induistis. Non est Judæus neque Græcus, non est servus neque liber ; non est masculus neque femina. Omnes enim vos unum estis in Christo Jesu. (*Galat.*, III, 27, 28.)

2. *Orate fratres* in missa dicendum, inquit Radulphus, *proposit.* XXIII, Leonem papam instituisse; sed de eo meminisse Sotherem *De consecr.*, dist. I, et Chysostomus, hom. X in *II Epist. ad Cor.*, ut notat Stephanus Durantus, lib. II, *De rit.*, cap. XXIX. Reliqua cum silentio dicuntur, et cum paratur consecratio, sacerdos tacite orare debet, ut docet Clemens, lib. VIII *Constit. apost.*, cap. XII. Hæc eadem deprecatio, *Orate fratres*, reperitur ut refert Serranus, ubi supra, part. I, n. 141, in liturgiis S. Marci et S. Jacobi, non quidem sub his eisdem verbis, sed sub aliis, videlicet : Orate pro offerentibus, ut servet præsentem sacerdotem, qui ea offert, Dominum Deum supplices imploremus. — Itaque quamvis instituerit Leo I sub his verbis, quibus modo fit, quoad substantiam tamen, vel sensum, apostoli tradiderunt, ut dicit Durandus, ubi supra. (PALLOTTA, *Syntagma rituum sacrorum*, etc., lib. II, cap. XXIII.)

écrits remontant aux premiers siècles. On peut donc admettre avec Durand qu'elle est d'institution apostolique.

Lorsque les fidèles apportaient leurs offrandes et que le prêtre les recevait à l'entrée du sanctuaire, il était naturel, après l'accomplissement de ce rite, de recommander le silence et le recueillement ; ils avaient été troublés quelque peu par les allées et venues ; quelques distractions, du moins, étaient inévitables. Maintenant ce motif n'existe plus, mais il y en a toujours un autre plus grave et qui ne fut certainement pas étranger à l'introduction de ces paroles dans les rites de la messe, c'est que plus le moment de la consécration approche, plus aussi la prière et le recueillement sont nécessaires, non seulement aux assistants, mais au prêtre lui-même. Il recommande donc au peuple de se livrer à la prière avec une ardeur nouvelle, et dans un recueillement plus profond, comme il le fera lui-même. Jésus-Christ, sur le point d'offrir son sacrifice sanglant sur la croix, recommanda à ses apôtres de prier pour n'être pas entraînés par la tentation. Le prêtre, au moment de renouveler ce même sacrifice d'une manière non sanglante, fait une recommandation semblable aux fidèles qui l'entourent. Il va prier comme Jésus : que le peuple prie avec lui comme les apôtres devaient le faire avec leur divin Maître.

Après avoir invité le peuple à la prière, le prêtre se retourne du côté de l'autel et continue à voix basse : *Ut meum ac vestrum sacrificium acceptabile fiat apud Deum Patrem omnipotentem :* « Afin que mon sacrifice, qui est aussi le vôtre, soit agréable à « Dieu le Père tout-puissant. » Ces dernières paroles n'étaient, dans l'origine, qu'une simple indication de l'intention que le prêtre doit se proposer en invitant les fidèles à prier. S. Remi d'Auxerre est le premier qui les ait données, vers l'an 880, comme une explication : « Priez, mes frères, » dit-il, « c'est-à-dire « priez pour que mon sacrifice, qui est aussi le vôtre, soit agréable « au Seigneur [1]. » Comme ce n'était qu'une explication, dont on a supposé que les assistants étaient instruits, le prêtre ne la disait pas, ou ne la disait qu'à voix basse. Elles contiennent un motif puissant pour intéresser le peuple aux mystères qui vont s'accomplir. Le sacrifice sur le point de s'offrir n'est pas seulement le sacrifice du prêtre, mais aussi des assistants, ou plutôt de l'Église

1. Orate, fratres, id est, ut meum et vestrum pariter sacrificium acceptum sit Domino. (S. Remig. Aux., *De dedic. eccles.*)

tout entière. Le prêtre est le ministre chargé d'accomplir les rites du sacrifice, mais il le fait au nom de tous et pour l'avantage de tous. Il importe donc beaucoup aux fidèles d'obtenir de Dieu, par leurs ferventes prières, que ce sacrifice offert en leur nom soit reçu en odeur de suavité par le Père tout-puissant. Assurément, la victime offerte lui sera toujours agréable, mais ce n'est pas assez, il faut, autant que possible, que toutes les circonstances de l'offrande soient dignes de lui plaire [1].

Obéissant à l'invitation du prêtre, le servant de messe répond au nom des assistants : « Que le Seigneur reçoive le sacrifice de « vos mains, pour la louange et la gloire de son nom, et aussi « pour notre utilité et celle de toute son Église sainte. »

Quoique le sacrifice soit offert par tous les assistants, cependant le prêtre est consacré pour tenir la place de Jésus-Christ; c'est pourquoi le peuple répond : *Que le Seigneur reçoive le sacrifice de vos mains*. Il l'offre sans restriction, parce que c'est le sacrifice de toute l'Église, le même qui a été et qui sera toujours offert dans tout le monde. Ce n'est pas *un sacrifice*, mais *le sacrifice* par excellence, le seul qui soit digne de Dieu et qu'il daigne agréer : *Suscipiat Dominus sacrificium.*

La gloire de Dieu est la fin principale du sacrifice, qui doit toujours être offert à la louange et à l'honneur de son nom : *Ad laudem et gloriam nominis sui.*

Mais l'immolation de la sainte Victime sur nos autels a encore une autre fin : elle doit être utile aux hommes. D'abord à ceux qui sont présents et qui s'unissent au prêtre pour l'offrir. Par elle, ils remercieront dignement le Seigneur de ses bienfaits; ils obtiendront le pardon de leurs péchés et toutes les autres grâces qui leur sont nécessaires ou utiles : *Ad utilitatem quoque nostram.*

Là ne s'arrête point l'efficacité de cette immolation : elle doit procurer le bien de la sainte Église tout entière : *Totiusque Ecclesiæ suæ sanctæ.* Sans doute, on peut prier spécialement pour quelques personnes et à quelques intentions particulières au *Me-*

1. His verbis, *meum ac vestrum sacrificium; sacrificium de manibus tuis*, significatur missam sacrificium esse non sacerdotis solum sed et populi : et in eo offerendo, sacerdotem ministrum esse non Christi solum (cujus nomine consecrat et offert) et Ecclesiæ, sed et populi, qui per manus sacerdotis offert. Debet ergo populus jungere se sacerdoti, et simul cum eo sacrificium offerre. (Pouget, *Institut. catholic.*, pars III, sect. II, cap. VII, § 22, n. 13.)

mento; néanmoins, le sacrifice est pour toute l'Église. Il ne saurait être restreint au bien de quelques personnes.

Cette réponse du peuple à l'invitation du prêtre, selon la formule que nous venons de donner, n'est pas ancienne. Les missels du moyen âge, ou remontant plus haut, contiennent souvent des réponses qui respirent une tendre piété ou une ardente ferveur. Amalaire nous apprend qu'on disait en quelques églises : Que « Dieu vous envoie son secours de son sanctuaire, et son assis« tance de Sion. Qu'il se souvienne de votre sacrifice et qu'il « rende parfait votre holocauste [1]. » On disait dans d'autres églises : « Le Saint-Esprit viendra sur vous, et la vertu du Très« Haut vous couvrira de son ombre [2] ; » ou d'autres prières plus longues, que S. Remi d'Auxerre rapporte dans son *Exposition de la messe.* Ailleurs aucune formule n'était indiquée et le peuple se contentait de prier en silence. C'est seulement depuis le XIIIe siècle que l'Église de Rome a adopté la réponse *Suscipiat Dominus*, qui exprime si bien les diverses fins pour lesquelles le prêtre offre le sacrifice.

X.

LA SECRÈTE

Après avoir dit l'*Orate fratres* et les quelques paroles qui complètent cet appel à la piété de l'assistance, le prêtre retourné vers l'autel attend que le ministre ait dit à son tour le *Suscipiat.* Il approuve le vœu du peuple exprimé dans cette réponse en disant : *Amen*, « Ainsi soit-il, » et récite ensuite l'oraison appelée *Secrète.* C'est la prière par laquelle le prêtre demande, en son propre nom et au nom de l'assistance, que les offrandes faites soient favorablement accueillies, et qu'une grâce particulière en rejaillisse sur tous ceux qui prennent quelque part au sacrifice divin.

Le prêtre ne dit pas *Oremus*, avant de commencer cette oraison, parce qu'il l'a dit au commencement de l'Offertoire et que, selon l'ancien Ordre romain, tout ce qui suivait se rapportait à cette prière, la seule qu'on disait autrefois, et qu'on appelait indiffé-

1. Audivi dicere quod plebs eadem hora tres versiculos cantet pro sacerdote : *Mittat tibi Dominus auxilium de sancto* et duos sequentes. (AMALAR., *De eccles. offic.*, l. III, cap. XXIX.)

2. Spiritus sanctus superveniet in te et virtus Altissimi obumbrabit tibi. (*Luc.*, I, 35.)

remment la *Secrète*, ou l'*Oraison sur les oblations*. Cependant, l'*Oremus* se trouvant suivi de diverses autres prières, et si éloigné de la Secrète, plusieurs missels, vers l'an 1100, firent répéter ici l'*Oremus*, et même le *Dominus vobiscum*. Mais la rubrique romaine n'admet pas cet *Oremus*, et elle a pour elle non seulement l'antiquité mais la raison. En effet, l'*Orate fratres* est une invitation suffisante à prier, et il est inutile d'en ajouter une nouvelle.

Cette oraison se nomme *Secrète*, parce qu'on la fait à voix basse. Le prêtre la récite en silence sur les oblations, pour nous avertir de prier avec plus de ferveur. Il prie de son côté, et les assistants sont exhortés à prier du leur. Ils doivent demander à Dieu d'exaucer les oraisons du prêtre, qui se réduisent presque toujours, dans les Secrètes, à supplier Dieu « qu'il reçoive favora- « blement les dons déposés sur l'autel, et que, par sa grâce, il « nous mette en état de lui être nous-mêmes présentés comme « une hostie qui lui soit agréable. » En outre, chaque fidèle a des grâces particulières à demander et des sacrifices personnels à faire; chacun présente ses demandes à Dieu et le prêtre les dépose sur l'autel.

A la fin de l'oraison, le prêtre élève la voix et dit : *Per omnia sæcula sæculorum :* « Dans tous les siècles des siècles. » Dans la prière qu'il a faite en secret, le feu de l'amour divin a dû se rallumer dans son cœur; et comme s'il sortait d'une extase, pressé d'engager tous les assistants à prendre part à la prière qu'il vient de faire, il rompt le silence, et finit la prière secrète par cette exclamation qui invite toute l'assemblée à se joindre à lui, en répondant : *Amen :* « Qu'il en soit ainsi ! » Les fidèles donnent ainsi leur approbation à tout ce que le prêtre vient de demander à Dieu en secret, et ils doivent être bien persuadés, dit Théodoret, qu'en répondant *Amen*, ils participent aux prières que le prêtre a faites seul.

CHAPITRE XVI

QUATRIÈME PARTIE DE LA MESSE : LE CANON OU RÈGLE DE LA CONSÉCRATION PRÉCÉDÉ DE LA PRÉFACE

I. La Préface et le *Sanctus*. — II. Prières qui suivent le *Sanctus* et précèdent la consécration. — III. Consécration et élévation de l'hostie et du calice. — IV. Prières qui suivent la consécration. — V. Le *Memento* des morts. — VI. Le *Nobis quoque peccatoribus*. — VII. Conclusion du Canon.

I.

LA PRÉFACE ET LE *SANCTUS*

« Après avoir terminé sa prière de souverain Prêtre à la dernière cène, dit Simon Knoll [1], notre divin Sauveur entonna le cantique d'action de grâces. A son exemple, le prêtre, après les prières de l'Offertoire, entonne la Préface, pour exprimer sa reconnaissance. Le cantique du Sauveur précéda ses souffrances et sa mort : la Préface précède la consécration et l'immolation. La Préface est un chant de reconnaissance qui vient réellement du ciel et nous élève jusqu'au ciel. »

Un ancien auteur compare la Préface, par laquelle s'ouvre le canon de la messe, aux exordes des discours que font les orateurs ou aux introductions que les écrivains mettent en tête de leurs ouvrages. Les mystères qui vont s'accomplir par le ministère du prêtre demandent, en effet, qu'il s'efforce, autant qu'il est en lui, d'attirer la bienveillance du Seigneur sur ses actes et sur sa personne [2]. La Préface est donc l'introduction aux prières du *Canon*, qui est appelé par excellence *la prière*.

On peut dire que la Préface est aussi ancienne que l'Église ; du

1. *Vie de l'Église, Cérémonies de la messe*, serm. XI.

2. Hæc pars missæ vulgato nomine *Præfatio* dicitur, id est, prælocutio ante præcipuam orationem sacrorum mysteriorum consummativam, et in canone contentam. Ut enim in principio operis ipsorum auctorum præfationes ponuntur, introductoriæ ad totam operis materiam intelligendam, et in orationibus oratorum proœmia et exordia ante causæ narrationem, quibus captetur auditorum benevolentia, reddanturque attenti ad ea quæ dicturus est orator : ita, si magna licet componere parvis, in hoc divinissimo celebrando sacrificio hæc oratio quasi prologus quidam est et prælocutio sequentis canonis, captans Dei in nos benevolentiam. In ea enim præloquitur sacerdos gratias et laudes Deo, ut præparatus hujusmodi laudatione, aptius possit ac melius ad consecrandum Christi corpus pervenire. (Clichtov., *Elucidator. Eccles.*, l. III.)

moins faut-il remonter aux âges apostoliques pour en découvrir l'origine. Elle se trouve dans toutes les liturgies anciennes ; or, selon le principe de S. Augustin, ce qui est en usage dans toutes les Églises, depuis des temps si anciens, doit venir d'une source commune qui est la tradition apostolique [1]. L'invitation faite aux fidèles d'élever leurs cœurs vers Dieu, par laquelle elle commence et qui la caractérise, se retrouve partout.

S. Cyprien expliquait ainsi à son peuple pourquoi on invitait tous ceux qui assistaient aux saints mystères à élever leurs cœurs : « Quand nous sommes réunis pour la prière, frères bien-aimés, « nous devons y être attentifs et nous y appliquer de tout notre « cœur. Bannissons toutes les pensées de la chair et du siècle, et « que l'esprit s'applique uniquement à ce qu'il doit demander. « C'est pour ce sujet que le prêtre, avant de commencer la prière, « prépare l'esprit des frères par cette préface : *Sursum corda :* « *Élevez vos cœurs;* afin que le peuple soit averti par la réponse « même qu'il fait : *Habemus ad Dominum : Nous les tenons* « *élevés vers le Seigneur*, de l'obligation où il est de ne s'occuper « que de Dieu seul. Fermons donc le cœur à tout autre qu'au Sei- « gneur et ne laissons pas approcher de nous son ennemi dans le « temps même où nous lui demandons ses grâces [2]. »

Les Grecs n'ont qu'une préface pour tous les dimanches et les fêtes de l'année. L'explication que S. Cyrille de Jérusalem donne dans ses Catéchèses, de celle que l'on récitait de son temps dans la ville sainte, fait assez connaître qu'elle ressemblait beaucoup pour la substance à celles du missel romain [3].

1. Quod universa tenet Ecclesia, nec conciliis institutum, sed semper retentum est, non nisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur. (S. August., lib. IV *De Baptismo contra Donatistas*, n. 31.)

Illa quæ non scripta sed tradita custodimus, quæ quidem toto terrarum orbe servantur, datur intelligi, vel ab ipsis Apostolis, vel plenariis conciliis, quorum est in Ecclesia saluberrima auctoritas, commendata atque statuta retineri. (Id., Epist. LIV *ad Januarium.*)

2. Quando autem stamus ad orationem, fratres dilectissimi, vigilare et incumbere ad preces toto corde debemus. Cogitatio omnis carnalis et sæcularis abscedat, nec quidquam tunc animus, quam id solum cogitet quod precatur. Ideo et sacerdos ante orationem præfatione præmissa, parat fratrum mentes dicendo *Sursum corda ;* ut dum respondet plebs *: Habemus ad Dominum*, admoneatur nihil aliud se quam Dominum cogitare debere. Claudatur contra adversarium pectus, et soli Deo pateat, nec ad se hostem tempore orationis adire patiatur. (S. Cyprian., *de Orat. domin.*)

3. Clamat sacerdos : *Sursum corda.* Vero enim circa illam maxime tremen-

Dans l'Église latine les Préfaces ont été nombreuses depuis le vie siècle jusque vers la fin du xie. Presque toutes les fêtes en avaient une qui leur était propre. Mais, vers l'an 1100, on les réduisit à dix dans la plupart des églises. Il y eut d'abord la Préface commune, qui se trouve dans les plus anciens sacramentaires, puis neuf autres qui sont marquées dans une lettre attribuée au pape Pélage, prédécesseur de S. Grégoire le Grand. Ces neuf préfaces, selon cette lettre citée par le Micrologue et insérée dans toutes les anciennes collections, ont toujours été en usage dans l'Église de Rome. Ce sont celles de Noël, de l'Épiphanie, du Carême, de Pâques, de l'Ascension, de la Pentecôte, de la Trinité, des Apôtres et de la Croix. On y joignit celle de la Vierge, que l'on croit avoir été approuvée par Urbain II aux conciles de Plaisance et de Clermont, en 1090. Quelques diocèses, tout en suivant le rit romain, ont obtenu la concession de plusieurs préfaces particulières, pour la messe des morts par exemple, ou pour la fête d'un saint patron.

On peut diviser la Préface en trois parties : l'introduction, le remerciement et le chant triomphal des esprits célestes.

dam horam sursum ad Deum corda levare necesse est, et non deorsum ad terram terrenaque negotia deprimere. In hanc igitur sententiam omnibus præcipit sacerdos curas scilicet vitæ hujus omnes, et domesticas sollicitudines illa hora relinquere, et cor in cœlo habere apud Deum generis humani amatorem. Vos deinde respondetis : *Habemus ad Dominum*, assentientes ei profitendo. Nullus autem sic consistat, ut ore quidem dicat, *Habemus ad Dominum;* mente vero circa vitæ hujus curas vagetur. Ac semper quidem Dei meminisse debemus; sed cum id propter infirmitatem humanam fieri non possit, illa tamen maxime hora studiose istud enitendum est. Dicit deinde sacerdos : *Gratias agamus Domino.* Certe gratias agere debemus, quod nos adeo indignos ad tantam gratiam vocavit; quod inimicos sibi reconciliavit; quod spiritum adoptionis nobis donavit. (*Rom.*, VIII, 15.) Ad hæc vos subjicitis : *Dignum et justum est.* Cum enim nos Deo gratias agimus dignum profecto et justum opus facimus. Ille autem non justum, sed supra justum agens, tanto vos affecit beneficio, tantaque vobis bona donavit. Facimus deinde mentionem cœli et terræ, et maris, solis et lunæ et siderum, ac universæ creaturæ, tam ratione præditæ quam irrationalis; tam istius quæ videtur, quam illius quæ sub aspectum non cadit; Angelorum, Archangelorum, Virtutum, Dominationum, Principatuum, Potestatum, Thronorum et Cherubim faciem operientium, quasi diceremus illud Davidis : *Magnificate Dominum mecum.* (*Ps.* XXXIII, 4.) Commemoramus etiam illa Cherubim quæ in Spiritu sancto cernebat Esaias, circumstantia thronum Dei, ac alis quidem duabus faciem velantia, et duabus item pedes, reliquis vero duabus volantia atque dicentia : *Sanctus, sanctus, sanctus, Dominus Deus sabaoth.* Propterea enim traditam nobis hanc seraphicam theologiam recitamus ut in illa cœlesti hymnodia cum supramundana militia communicemus. (S. CYRILL. HIEROSOLYM., *Cateches.* V *Mystag.*)

Après la conclusion de la Secrète, lorsque le peuple a dit *Amen*, pour témoigner qu'il s'unit de cœur et de volonté aux prières du prêtre, celui-ci salue de nouveau les assistants et réitère les souhaits qu'il leur a faits que le Seigneur soit avec eux, en disant : *Dominus vobiscum ;* et le peuple répond : *Et cum spiritu tuo :* « Et qu'il soit avec votre esprit. » Ces nouveaux souhaits d'un nouveau secours du Seigneur ont pour objet la nécessité de s'élever au-dessus des sens, pour ne plus voir ce qu'ils nous suggèrent dans le mystère qui va s'accomplir. Désormais le prêtre et les fidèles doivent ne plus rien considérer qu'à la lumière de la foi ; il faut que leurs pensées et leurs affections soient élevées au-dessus de toutes les choses de la terre, et c'est l'avertissement que donne encore le prêtre en disant : *Sursum corda :* « Élevez vos cœurs. »

En prononçant ces paroles, le prêtre, qui jusque-là tenait les mains appuyées sur l'autel, les élève vers le ciel pour joindre le geste à la parole et rendre ainsi plus pressante l'invitation qu'il adresse au peuple. C'est que le moment est solennel ; il faut que l'assistance se prépare à chanter dignement avec les chœurs des anges l'éternel cantique : *Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus sabaoth :* « Saint, saint, saint, le Seigneur Dieu des « armées ! »

Le peuple répond : *Habemus ad Dominum :* « Nous tenons nos « cœurs élevés vers le Seigneur. » Il veut obéir au prêtre et entrer dans tous les sentiments que le ministre de Dieu s'efforce de lui inspirer [1]. Satisfait de ces précieuses dispositions, le prêtre ajoute : *Gratias agamus Domino Deo nostro :* « Rendons grâces au Sei- « gneur notre Dieu. » Élever son cœur à Dieu, ne chercher, ne goûter que les biens éternels, soupirer après le bonheur d'être présent à Jésus-Christ et d'aller au ciel avec Jésus-Christ, sont autant d'effets de la grâce de Dieu dont il faut lui témoigner sa reconnaissance. Quelles actions de grâces ne devons-nous pas lui rendre aussi pour tant d'autres bienfaits dont il nous a comblés ! Le peuple chrétien a besoin de le comprendre ; aussi la sainte

1. Quando autem stamus ad orationem, fratres dilectissimi, vigilare et incumbere ad preces, toto corde debemus. Cogitatio omnis carnalis et sæcularis abscedat, nec quidquam tunc animus, quam id solum cogitet quod precatur : ideo et sacerdos ante orationem præfatione præmissa, parat fratrum mentes dicendo : *Sursum corda;* ut dum respondet plebs : *Habemus ad Dominum,* admoneatur nihil aliud se quam Dominum cogitare debere. (S. CYPRIAN., lib. *de Orat. domin.,* paulo ante finem.)

Église veut-elle qu'il réponde au prêtre : *Dignum et justum est :* « Il est digne et juste de le faire [1]. »

Le prêtre approuve et ratifie ce qu'a dit le peuple. Les mains élevées et le cœur *en haut*, il chante ou récite ce cantique de louange et d'action de grâces :

« Il est vraiment digne et juste, il est équitable et salutaire que « nous vous rendions grâces partout et toujours, Seigneur saint, « Père tout-puissant, Dieu éternel, par Jésus-Christ notre Sei- « gneur. C'est par lui que les Anges louent votre majesté, que les « Dominations l'adorent, que les Puissances la craignent et la ré- « vèrent, que les cieux et les Vertus des cieux, et les bienheureux « Séraphins s'unissent pour la célébrer avec des transports de joie. « Nous vous supplions de permettre que nos voix soient admises « dans ce concert céleste, afin de dire dans une humble con- « fession : Saint, saint, saint, est le Seigneur le Dieu des « armées [2] ! »

Telle est la Préface commune à laquelle les autres ne font qu'ajouter quelques mots en rapport avec le mystère particulier dont elles ont pour objet de rehausser la solennité.

Rien de beau comme cette hymne de louange et de reconnaissance qui mériterait une longue analyse que nous ne pouvons lui consacrer ici.

Le prêtre redit à son tour et proclame solennellement ce que le

1. Quod ergo in sacramentis fidelium dicitur ut sursum cor habeamus ad Dominum, munus est Domini : de quo munere Domino Deo nostro gratias agere, a sacerdote post hanc vocem, quibus hoc dicitur admonentur; et dignum et justum esse respondent. (S. AUGUST., lib. *de Dono perseverant.*, cap. XIII, n. 32.)

In cœlo est caput nostrum. Ideo cum dicitur, *Sursum corda*, respondetis : *Habemus ad Dominum.* Et ne hoc ipsum quod cor habetis sursum ad Dominum, tribuatis viribus vestris, meritis vestris, laboribus vestris, quia Dei donum est sursum habere cor, ideo sequitur episcopus, vel presbyter qui offert; et dicit, cum responderit populus, *Habemus ad Dominum* sursum cor : *Gratias agamus Domino Deo nostro,* quia sursum cor habemus; gratias agamus, quia nisi donaret in terra cor haberemus. Et vos attestamini : *Dignum et justum est* dicentes, ut ei gratias agamus qui nos fecit sursum ad nostrum caput habere cor. (ID., serm. CCXXVII, *in die Paschæ IV.*)

2. Vere dignum et justum est, æquum et salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere : Domine sancte, Pater omnipotens, æterne Deus, per Christum Dominum nostrum. Per quem majestatem tuam laudant Angeli, adorant Dominationes, tremunt Potestates. Cœli cœlorumque Virtutes ac beata Seraphim, socia exultatione concelebrant. Cum quibus et nostras voces ut admitti jubeas deprecamur, supplici confessione dicentes : Sanctus, etc.

peuple a déjà reconnu, qu'il est juste et digne de remercier Dieu; il affirme de plus qu'il est équitable et utile de le faire ; équitable parce que l'équité fait rendre à chacun ce qui lui est dû et que nous sommes infiniment redevables à Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit ; utile et salutaire, parce que Dieu comble de ses biens ceux qui le remercient des grâces déjà reçues. Témoigner à Dieu sa reconnaissance est un moyen certain d'attirer de nouveaux bienfaits. Et si vous demandez en quelles circonstances et en quels lieux il convient d'accomplir ce devoir, l'Église vous répond : En tout lieu et toujours : *Nos tibi semper et ubique gratias agere.*

Mais comment pourrions-nous vous louer dignement, vous qui êtes le vrai Dieu, le Dieu éternel, sans commencement et sans fin? Nos louanges et nos actions de grâces ne sont rien par elles-mêmes. Nous vous les offrirons par Jésus-Christ notre chef et notre médiateur. Ce sera lui qui vous remerciera et vous glorifiera pour nous. L'action de grâces doit aller à Dieu, dit S. Thomas, par la même voie que les grâces ont suivie pour descendre jusqu'à nous [1]. Tous les biens nous viennent par Jésus-Christ ; toutes nos actions de grâces doivent remonter vers Dieu le Père, par le même Jésus-Christ notre Seigneur : *Per Christum Dominum nostrum.*

C'est par Jésus-Christ que les Anges louent la divine Majesté du Père éternel ; s'ils n'ont pas à le remercier de les avoir rachetés du péché et de la mort éternelle par l'effusion de son sang, comme nous, ils ont du moins été créés pour lui, en lui et par lui [2]. Ils font avec les hommes le corps entier de l'Église ; ils reçoivent comme eux de sa plénitude et tirent de lui, comme de leur chef, toute leur sainteté, toute la gloire dont ils jouissent.

Tous ces bienheureux esprits sont dans une adoration continuelle de la divine Majesté : *Adorant Dominationes.* « Les Domi-

1. Necesse est enim ut in omnibus gratiarum actionem præmittamus, secundum illud (*II Thess.*, v, 18) : *In omnibus gratias agite.* Non enim est dignus beneficium consequi, qui de acceptis beneficiis gratias non agit (*Sap.*, XVI, 29) : *Ingrati spes, tanquam hybernalis glacies tabescet*, et (*Eccl.*, I, 7) : *Ad locum unde exeunt flumina revertuntur*, quia ad principium unde proveniunt beneficia, revertuntur, scilicet, per iteratam beneficiorum exhibitionem. In omnibus autem quæ petimus vel agimus divino beneficio indigemus ; et ideo ante omnia debet gratiarum actio præmitti. (S. THOM., *in cap. I ad Rom.*, lect. V.)

2. In ipso condita sunt universa in cœlis, sive Throni, sive Dominationes, etc. (*Coloss.*, II, 16.)

nations adorent. » Ces esprits célestes qui tiennent le quatrième rang dans la hiérarchie angélique et dont le pouvoir n'est pas restreint, parce qu'ils sont au-dessus des autres esprits qui agissent dans le monde, reconnaissent que leur pouvoir n'est autre chose que la volonté de Dieu même, et ils adorent l'empire absolu de Dieu qui fait la volonté de ceux qui le craignent [1].

Tremunt Potestates. Les Puissances qui font trembler les démons et qui les empêchent d'exercer contre nous toute leur malice, *tremblent* elles-mêmes, non de crainte, mais par suite de leur profond respect [2].

Cœli cœlorumque Virtutes ac beata Seraphim. « Les cieux et « les Vertus des cieux et les bienheureux Séraphins, » tous les habitants de la céleste patrie unissent leurs voix pour louer et adorer Dieu.

Les cieux sont tous les anges et tous les saints du ciel, comme nous disons *le monde* pour exprimer les habitants du monde.

Les Vertus des cieux sont, parmi ces bienheureux esprits, ceux qui accomplissent les plus grandes merveilles [3].

Les Séraphins sont ceux qui, par leur amour, excellent au-dessus des autres [4].

Ils n'ont tous qu'une voix pour glorifier le Seigneur et lui rendre leurs hommages et leurs adorations. *Socia exultatione concelebrant.* Et quelle est cette voix? L'admiration continuelle où ils sont dans la vue de ses grandeurs ineffables, dit S. Grégoire, et les transports de joie avec lesquels ils ne se lassent pas de les célébrer.

1. Putemus Dominationes adeo cunctis supereminere præfatis ordinibus, ut respectu horum cæteri videantur omnes administratorii spiritus, et ad istos tanquam ad dominos referri regimina Principatuum, tutamina Potestatum, operationes Virtutum, revelationes Archangelorum, curam et providentiam Angelorum. (S. Bernard, *De consideratione*, lib. V, cap. iv.)

2. Putemus Potestates superiores istis, quarum virtute potestas tenebrarum comprimitur et coercetur malignitas aeris hujus, ne quantum vult noceat; ne malignari nisi ut prosit, possit. (Id., *ibid.*)

3. Putemus super istos Virtutes esse, quorum nutu vel opere signa et prodigia in elementis, sive ex elementis facta apparent ad commotionem mortalium. Inde est fortasse, quod cum in Evangeliis legas : *Erunt signa in sole et in luna et stellis*, paulo post habes : *Nam Virtutes cœli movebuntur*, hi nimirum spiritus per quos signa fiunt. (Id., *ibid.*)

4. Putemus Seraphim, spiritus totos divino igne succensos, succendere universa, ut singuli cives singulæ sint lucernæ ardentes et lucentes : ardentes caritate, lucentes cognitione. (Id., *ibid.*)

Louons Dieu comme eux, par nos admirations, par notre joie intérieure, par nos désirs, par notre amour. Mais quels rapports, quelle proportion établir entre les louanges continuelles des saints anges dont la ferveur inconcevable ne se dément jamais, et nos prières si faibles, si interrompues, si remplies d'imperfections et de fautes? Comment des pécheurs oseront-ils unir leurs voix à celles des esprits bienheureux? L'Église nous enseigne encore ce que nous avons à faire. Elle met sur les lèvres du prêtre cette humble prière que nous adressons avec lui au Seigneur : « Nous vous « supplions de permettre que nos voix soient admises dans ce con- « cert céleste : *Cum quibus et nostras voces ut admitti jubeas de- « precamur;* » nous demandons à Dieu, qui rend dignes ceux qui étaient indignes et qui peut faire tout ce qu'il veut, de vouloir bien qu'il nous soit permis de prendre part à cet admirable concert. Mais cette union avec les anges pour glorifier le Seigneur, quelque honorable qu'elle soit pour nous, n'empêche pas que nous nous tenions dans l'humilité qui convient à des suppliants et que nous protestions, même en louant Dieu, que nous sommes de pauvres pécheurs indignes de le louer, indignes surtout de dire avec les anges leur éternel cantique. Dieu a rejeté les louanges des pécheurs [1] et Jésus-Christ imposa le silence, avec mépris et menace, au démon qui lui disait : « Vous êtes le Saint de Dieu [2]. » Nous ne l'oublions pas, mais nous savons aussi que Dieu ne repousse pas les humbles.

Et quel cantique chanterons-nous au Seigneur? *Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus sabaoth. Pleni sunt cœli et terra gloria tua. Hosanna in excelsis. Benedictus qui venit in nomine Domini. Hosanna in excelsis.* « Saint, saint, saint est le Seigneur, le « Dieu des armées. Les cieux et la terre sont pleins de votre « gloire. *Hosanna in excelsis.* Béni soit celui qui vient au nom du « Seigneur. *Hosanna* au plus haut des cieux [3]. »

1. Peccatori dixit Deus : Quare tu enarras justitias meas? (*Ps.* XLIX, 16.)

2. Scio quis sis, Sanctus Dei. Et comminatus est ei Jesus dicens : Obmutesce. (*Marc.*, I, 24.)

3. Ecclesia sperans sociari angelis et archangelis de quibus in præfatione mentio facta est, statim post illam conformat se angelico cantui, canens hymnum illum Sanctus, sanctus, sanctus, quem Sixtus papa primus instituit decantari. Hic est enim cantus puerorum, quem cantaverunt Domino offerenti se illis in decima luna, qui quasi reservatus fuit usque ad quartam decimam lunam in Bethania. Cum ergo sacerdos finit laudem sive præfationem, totus chorus qui repræsentat Ecclesiam, simul canit dictum evangelicum hymnum,

Ce chant de louange, formé tout entier des paroles de la Sainte Écriture, se trouve dans les liturgies les plus anciennes. Il est dans S. Cyrille de Jérusalem, dans les Constitutions apostoliques et dans la Hiérarchie de S. Denys. S. Grégoire de Nysse disait aux catéchumènes : « Que ne vous hâtez-vous de recevoir le baptême, pour « pouvoir chanter avec les fidèles ce que chantent les séraphins ? » On voit dans les vies des papes recueillies vers la fin du VIe siècle que le pape S. Sixte Ier ordonna que tout le peuple chanterait cette hymne aussi bien que le prêtre. S. Chrysostome suppose cet usage en plusieurs de ses homélies. De tout temps on eut une grande dévotion pour le *Sanctus* et on ne peut douter que l'usage de le dire à la messe ne remonte aux premiers âges de l'Église.

Autrefois le prêtre chantait le *Sanctus* avec le peuple. Plus tard il cessa de le chanter, mais après l'avoir récité à part, il attendait que le chœur en eût terminé le chant pour commencer le Canon proprement dit. Aujourd'hui il n'attend plus et dit immédiatement après le *Te igitur* [1].

On peut dire que l'Église a emprunté du ciel même ce cantique. S. Jean dit, dans l'Apocalypse, que les saints le chanteront éter-

ut una et æqualis gloria et laus et honor decantetur Patri et Filio et Spiritui sancto.

Notandum autem est quod hymnus iste partim angelorum et partim hominum verba complectitur. Prima enim pars laudem continet angelorum, ultima hominum. Legitur enim *Joann.*, VI, quod Seraphim clamabant alter ad alterum, et dicebant *Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus exercituum, plena est omnis terra gloria ejus*. Legitur quoque in Evangel. *Matth.*, XXI, et *Marci*, XI, quod qui præibant, et qui sequebantur clamabant dicentes : *Hosanna Filio David : benedictus qui venit in nomine Domini*, etc. (GULIELM. DURAND., lib. IV, *de Sanctus*.)

1. Rien n'était plus édifiant ni plus propre à porter à la piété que ce chant grave et majestueux composé des voix du prêtre, du clergé et du peuple.

Dans la suite, comme on a ajouté beaucoup de notes au *Sanctus*, et qu'on l'a même mis en musique, sous prétexte d'une plus grande solennité, le prêtre a discontinué de le chanter d'abord, et il a pris ce temps pour se renouveler dans la prière en attendant la fin du chant, pour commencer le Canon.

Mais comme les abus s'introduisent aisément dès que l'esprit de prière s'est refroidi, il est arrivé que le désir d'avancer la messe a engagé peu à peu les prêtres à ne plus attendre la fin du chant du *Sanctus*, et à commencer tout de suite le Canon. D'où il résulte un grand inconvénient qui est que la consécration est souvent faite avant que cette hymne soit finie, et que pour ne point se priver de l'avantage de s'unir aux prières du Canon, les fidèles se trouvent obligés de renoncer à la consolation de s'unir aux anges dans le chant du *Sanctus*. (ANONYME du XVIIe siècle. *Explication des prières et des cérémonies de la messe*, IVe partie.)

nellement [1]. Isaïe ravi en esprit l'entendit chanter alternativement par les séraphins, et c'est de ce prophète que l'Église a tiré les paroles mêmes qu'elle met sur les lèvres du prêtre : « Saint, saint, « saint est le Seigneur, le Dieu des armées. Votre gloire remplit les « cieux et la terre [2]. »

S. Ambroise fait remarquer que la trinité des personnes en un seul Dieu est parfaitement indiquée dans le *Sanctus* [3]. Le Père est proclamé saint, le Fils et le Saint-Esprit le sont aussi. Mais parce que ces trois personnes ne sont qu'un même et unique Dieu, le prophète ajoute, et l'Église après lui : « Le Seigneur Dieu des « armées : *Dominus Deus sabaoth*. »

Sabaoth est un de ces mots hébreux qui n'ont pas été traduits dans l'ancienne Vulgate, et que la nouvelle version de S. Jérôme a conservés. *Saba* signifie armée, et *sabaoth* au pluriel, des armées. Dieu est appelé le Dieu des armées parce qu'il est le Seigneur et le prince de tous ces millions d'anges qui forment la milice céleste. Il est le Seigneur de tout ce qu'il y a de fort et de grand dans les cieux et sur la terre, le souverain arbitre de tous les événements de l'univers, où tout fait éclater sa sagesse, sa puissance et sa gloire : *Pleni sunt cœli et terra gloria tua.*

Le prêtre a prononcé la première partie de ce saint cantique, les mains jointes devant la poitrine et incliné, parce que le *Sanctus* est un acte d'adoration qui exige des signes extérieurs de profond respect. Le verset qui suit, le *Benedictus qui venit* est une acclamation de joie. Aussi le prêtre se redresse-t-il en disant : « Béni « soit celui qui vient au nom du Seigneur. » En même temps il fait le signe de la croix, parce que c'est par la croix que nous aurons part aux bénédictions et aux grâces qu'il vient répandre sur la terre.

Celui qui est béni et qui vient au nom du Seigneur, c'est Notre-Seigneur Jésus-Christ qui est venu parce que son Père l'a envoyé

1. Die ac nocte dicentia : Sanctus, sanctus, sanctus est Dominus Deus omnipotens. (*Apoc.*, IV, 8.)

2. Et clamabant (*Seraphim*) alter ad alterum et dicebant : Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus exercituum : plena est omnis terra gloria ejus. (*Is.*, VI, 4.)

3. Cherubim et Seraphim indefessis vocibus laudant et dicunt : Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus sabaoth. Non semel dicunt ne singularitatem credas; non bis dicunt, ne Spiritum excludas ; non sanctos dicunt, ne pluralitatem existimes. Sed ter repetunt et idem dicunt, ut etiam in hymno distinctionem Trinitatis et Divinitatis intelligas unitatem. (S. AMBROS., lib. XXX *de Spiritu sancto*, cap. XVIII.)

pour nous racheter de la mort et nous combler de toutes sortes de grâces. Bénissons-le donc sur la terre avec les anges, afin de le bénir un jour avec eux dans le ciel, et chantons : *Hosanna au plus haut des cieux : Hosanna in excelsis.*

Hosanna est un mot hébreu comme *sabaoth*. Il signifie : *Sauvez-nous maintenant*, ou : *Sauvez-nous, je vous prie.* C'était une joyeuse acclamation que les Juifs faisaient souvent entendre à la fête des Tabernacles en tenant des rameaux d'arbres à la main. Toute cette fête était destinée à rendre au Seigneur des actions de grâces, et à lui demander son secours par ces cris redoublés : *Hosanna!*

Lorsque Notre-Seigneur Jésus-Christ entra dans Jérusalem, six jours avant d'être immolé sur la croix pour le salut des hommes, Dieu, par une disposition particulière de sa providence, voulut qu'il y fût accueilli par ce cri de triomphe et de supplication : *Hosanna au fils de David, béni soit celui qui vient au nom du Seigneur ! Hosanna au plus haut des cieux* [1] ! Ne convient-il pas de redire ces paroles au moment solennel où il se dispose à renouveler parmi nous cet auguste sacrifice afin de nous en appliquer les fruits ?

L'Église joint ici fort à propos les deux *Hosanna ;* l'un adressé à Dieu seul, comme faisaient les Juifs à la fête des Tabernacles ; l'autre adressé à Jésus-Christ à son entrée dans Jérusalem. Par le premier nous demandons la force et le secours qui nous sont nécessaires pour chanter dignement le saint cantique avec les esprits célestes ; et par le second, nous demandons ce secours par Jésus-Christ, en bénissant ce divin Sauveur qui est venu dans ce monde au nom et avec toute l'autorité de son Père et qui, dans quelques instants, se rendra présent sur l'autel, pour nous donner toutes sortes de secours et nous mettre en état de louer dignement la divine Majesté.

II.

PRIÈRES QUI SUIVENT LE *SANCTUS* ET PRÉCÈDENT LA CONSÉCRATION

Après la Préface commence l'*action* du sacrifice, l'*action* par excellence, parce qu'elle est la plus grande et la plus divine qui puisse se faire dans l'Église.

1. *Matth.*, XXI, 9.

La prière que le prêtre récite alors a reçu le nom de *Canon*, qui signifie règle. C'est une règle en effet dont il n'est pas permis de s'écarter, lorsqu'on célèbre le Saint Sacrifice. Elle est invariable dans toutes ses parties, et ne souffre que de très rares additions pour quelques fêtes particulières. Cette prière, sacrée à l'égal de la Sainte Écriture elle-même, n'est composée que des paroles mêmes de Notre-Seigneur, dit le saint concile de Trente, des traditions des Apôtres et des pieuses institutions des papes ; il ne s'y trouve rien qui ne ressente tout à fait la sainteté et la piété, et qui n'élève à Dieu l'esprit de ceux qui offrent le sacrifice [1].

Après la récitation du *Sanctus*, le prêtre élève les mains et les yeux au ciel, parce qu'il va s'adresser au Père céleste. Il baisse aussitôt dévotement les yeux, joint les mains et se tient incliné pour entrer dans la posture du suppliant. Il baise l'autel, pour lui donner un nouveau signe de respect et d'amour, car le moment approche où cet autel va être le trône du corps et du sang de Jésus-Christ, et il dit [2] :

« Nous vous prions donc avec une humilité profonde, Père très « clément, et nous vous demandons par Jésus-Christ votre Fils et « notre Seigneur, d'avoir pour agréables et de bénir ces dons, ces « présents, ces sacrifices saints et sans tache que nous vous offrons « premièrement pour votre sainte Église catholique, afin qu'il vous « plaise de lui donner la paix, de la garder, de la tenir dans l'union « et de la gouverner par toute la terre : aussi avec notre pape « votre serviteur, notre évêque et tous ceux dont la croyance est « orthodoxe et qui cultivent la foi catholique et apostolique [3]. »

1. Ecclesia catholica ut digne reverenterque offerretur (sanctissimum sacrificium) ac perciperetur, sacrum canonem multis ante sæculis instituit, ita ab omni errore purum, ut nihil in eo contineatur, quod non maxime sanctitatem ac pietatem quamdam redoleat, mentesque offerentium in Deum erigat. Is enim constat cum ex ipsis Domini verbis, tum ex apostolorum traditionibus, ac sanctorum quoque pontificum piis institutionibus. (*Concil. Trid.*, sess. XXII, cap. IV.)

2. Te igitur, clementissime Pater, etc.

3. Dirigitur hæc oratio, ait Florus magister in expositione missæ (hic floruit tempore Caroli Calvi, circa annum Domini 845) sicut reliquæ orationes juxta regulam fidei, et morem Ecclesiæ ad clementissimum Patrem, cujus erga nos peccatores tanta extat misericordia et clementia quantam Apostolus commendat, dicens : *Deus autem qui dives est in misericordia, propter nimiam charitatem suam, qua dilexit nos : et cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos Christo*, etc. Ex præmissis, ait Stephanus Eduensis, lib. *de Sacrament. altar.*, cap. III (is vixit anno 950), datur intelligi quod Deus Pater per

De tout ce qui a été dit dans la Préface et de la déclaration que les assistants ont faite qu'ils tenaient leurs esprits élevés vers le Seigneur, le prêtre conclut qu'il est temps de demander à Dieu la bénédiction et la consécration du sacrifice.

Assisté des saints anges, dont il a réclamé le secours et le ministère en demandant à Dieu la grâce de pouvoir se joindre à eux, il s'adresse avec confiance au Père éternel, ou plutôt au Père *très clément*, car c'est le nom qu'il lui donne, *clementissime Pater*. Sous quel nom plus approprié à cette circonstance solennelle pourrions-nous invoquer Dieu, au moment de célébrer le mystère d'amour par lequel il nous a donné son propre Fils, et l'a livré à la mort pour nous sanctifier par son sang, nous adopter pour ses enfants et nous incorporer à lui-même?

C'est donc au Père que le prêtre s'adresse ; mais il le fait « par « Jésus-Christ notre Seigneur, » par qui seul nous pouvons avoir accès auprès de lui. Il dit : « Nous vous prions donc avec une « humilité profonde, et nous vous demandons par Jésus-Christ « votre Fils et notre Seigneur. » Et en prononçant ces paroles, il s'incline avec l'humilité d'un suppliant, et baise l'autel par respect pour Jésus-Christ que cet autel représente. Il est à remarquer que le prêtre dit d'abord : « Nous vous prions avec une humilité pro- « fonde, » et qu'il ajoute ensuite : « Et nous vous demandons. » Les hommes n'ont par eux-mêmes aucun droit d'obtenir du Père éternel ce qu'ils demandent, et il ne leur convient que de lui marquer vivement leurs souhaits par de très humbles prières; mais le prêtre est en cette qualité député de Dieu et de l'Église pour offrir ce sacrifice ; il a donc le droit de demander et il le fait : *Ac petimus*.

Et que demande-t-il à Dieu?

« Qu'il ait pour agréables et qu'il bénisse ces dons, ces présents, « ces sacrifices saints et immaculés : *Uti accepta habeas et*

Filium suum ab omni cœlesti creatura laudatur et glorificatur, tum beneficio datæ gloriæ, illius confirmationis, a quo intellectu initium canonis præcedentibus hoc modo continuatur : quia, clementissime Pater, per Jesum Christum, ab Angelis et cœlestibus Virtutibus collaudaris, cum quibus ad laudem tuam, voces nostras precamur admitti. Igitur per eumdem Filium tuum te rogamus ac petimus ut sit tibi gratum et acceptum quod offerimus. Rogamus humiliter, petimus confidenter. Te rogamus pro lapsis qui in Filii tui humilitate jacentem mundum erexisti : a te poscimus munus salutiferum, de tua misericordia confisi, qui non ex operibus quæ fecimus nos, sed secundum misericordiam tuam salvare nos voluisti. (Durandus, *De ritibus Eccl.*, lib. II, cap. xxxiii.)

« *benedicas hæc dona, hæc munera, hæc sancta sacrificia illi-*
« *bata.* » Le pain et le vin qui sont sur l'autel sont des *dons*, parce qu'ils nous ont été donnés par Dieu de qui viennent tous les biens.

Ils sont des *présents*, parce que nous les présentons, nous les offrons à Dieu qui nous les a donnés. Nous ne pouvons rien lui offrir que nous ne tenions de lui : *Toutes choses sont à vous, Seigneur, et nous vous offrons ce que nous avons reçu de vos mains* [1], disait David, à la tête du peuple d'Israël.

Ce sont *des sacrifices saints et immaculés*, parce qu'ils sont déjà choisis et séparés pour être consacrés à Dieu, et qu'ils attendent une autre consécration plus parfaite. Ce ne sont pas encore la chair et le sang de Jésus-Christ, mais ils le seront dans peu d'instants, et l'Église considère déjà en eux non plus le pain et le vin qui existent encore au moment où parle le prêtre, mais Notre-Seigneur Jésus-Christ qui va prendre leur place.

En prononçant ces paroles : *Hæc dona, hæc munera, hæc sancta sacrificia illibata*, le prêtre fait trois signes de croix sur les oblations. Alcuin, dont la science brilla d'un si vif éclat au temps de Charlemagne, remarque que Jésus-Christ voulut mourir sur la croix, non seulement parce que ce genre de mort était le supplice le plus cruel et le plus infâme, mais aussi parce qu'il était aisé de nous en rappeler le souvenir pour ainsi dire à chaque instant. Toujours il est facile de faire le signe de la croix ; mille objets frappent nos yeux qui rappellent la croix et nous font souvenir de la mort qui fut pour nous la source de la vie et la cause de tous les biens. Aussi rien de connu et de cher aux fidèles comme le signe de la croix. « Quel est, disait S. Augustin, le signe « de Jésus-Christ qui est connu de tous, sinon la croix de Jésus-« Christ ? Si ce signe n'est pas fait sur les fronts des croyants, « ou sur l'eau qui sert à les régénérer, ou sur l'huile matière des « onctions saintes, ou sur le sacrifice qui est aussi leur nourri-« ture, rien de tout cela ne s'accomplit comme il faut [2]. »

Ces trois signes de croix sont les premiers que les Ordres

1. Tua sunt omnia, et quæ de manu tua accepimus dedimus tibi. (*I Paral.*, XXIX, 14.)

2. Quid est quod omnes noverunt signum Christi nisi crux Christi ? Quod signum nisi adhibeatur, sive frontibus credentium, sive ipsi aquæ qua regenerantur, sive oleo quo chrismate unguntur, sive sacrificio, quo aluntur, nihil eorum rite perficitur. (S. AUGUST., *in Joann. Evang.* tract. CXVIII, circa finem.)

romains aient ordonné de faire jusqu'au XIe siècle sur l'oblation de l'autel. Le pape Léon IV recommandait aux prêtres, en 847, de faire ces signes en droite ligne, de manière à marquer distinctement une croix, et non de faire avec les doigts des espèces de cercles qui n'ont avec la croix qu'une lointaine ressemblance [1]. Peut-être se trouve-t-il, après plus de mille ans, plusieurs prêtres à qui la recommandation faite par Léon IV ne serait pas inutile,

Le prêtre continue : *In primis quæ tibi offerimus pro Ecclesia tua sancta catholica :* « Nous vous les offrons première- « ment, pour votre sainte Église catholique. » Dieu ne peut manquer de la protéger; elle est son ouvrage; mais Dieu veut que nous montrions l'amour dont nous sommes pénétrés pour elle, en demandant qu'il lui donne la paix : *Quam pacificare*, en la délivrant de la persécution des tyrans et de toutes les guerres d'où naissent tant de troubles et de désordres.

Qu'il la garde, *custodire*, et qu'il la soutienne contre les efforts des hérétiques et de tous ses ennemis visibles ou invisibles qui attaquent les fondements de sa foi.

Qu'il lui conserve l'unité, *adunare*, et la préserve des schismes ou les fasse cesser.

Qu'il daigne enfin régir et gouverner, *regere*, l'esprit et le cœur de tous ceux qui la composent; c'est-à-dire qu'il inspire à tous les pasteurs les mêmes vues, les mêmes sentiments, les mêmes règles conformes aux vérités de l'Évangile, et aux fidèles une entière soumission pour les pasteurs qui les conduisent.

Le prêtre prie pour le Pape, chef de l'Église, vicaire de Jésus-Christ et père commun de tous ceux qui appartiennent à son Église : *Una cum famulo tuo papa nostro*. Il prie pour l'évêque du diocèse; les besoins du troupeau autant que ceux du pasteur le demandent. Il prie pour le roi ou le chef du gouvernement, lorsque ce chef, comme il arrive, hélas ! n'affecte pas de repousser avec dédain et mépris les prières de l'Église : *Et rege nostro* [2]. Ce mot ne se trouve pas dans le

1. Calicem et oblatam recta cruce signate, id est non in circulo et variatione digitorum ut plurimi faciunt.... istud signum recte facere studete. (S. Leo IV, hom. *ad presbyt*. Concil., VIII, col. 34.)

2. In quibusdam locis juxta apostolicam traditionem oratur pro rege; scribit enim D. Paulus, *I ad Timotheum*, cap. II, orationes esse faciendas pro regibus et omnibus qui in sublimitate sunt, etiamsi infideles sint cujusmodi erant ii qui illis temporibus imperabant. Consonant qui primi pro christiana religione

missel romain édité en 1570, par ordre de S. Pie V, ni dans plusieurs autres. D'après Benoît XIV, l'usage de nommer ici le roi n'était pas universellement répandu, quoiqu'une telle prière fût conforme à la tradition apostolique. Mais il convient de remarquer que si l'Apôtre recommande de prier pour les empereurs et les rois infidèles [1], si Tertullien [2], Origène, Denys d'Alexandrie et d'autres Pères ou écrivains ecclésiastiques assurent que les chrétiens ne manquent pas de le faire, il n'est dit nulle part cependant que les noms de ces princes infidèles fussent prononcés dans les moments les plus saints et les plus solennels du divin Sacrifice. On n'a commencé de nommer les empereurs romains que depuis Constantin. Ajoutons qu'il ne faut pas s'étonner de ne pas trouver le nom du roi ou de l'empereur dans les missels à l'usage de Rome et des États de l'Église, dont le chef temporel était le Souverain Pontife lui-même.

Ces noms des papes, des évêques, des princes, étaient anciennement marqués sur des tables pliées en deux, qu'on appelait diptyques. Outre ces noms, on y marquait aussi ceux de divers évêques et de plusieurs autres illustres personnages.

Enfin, le prêtre prie pour tous les fidèles : *Et omnibus orthodoxis atque catholicæ et apostolicæ fidei cultoribus :* « Et tous « les orthodoxes et les observateurs de la foi catholique et aposto- « lique; » c'est-à-dire tous ceux dont la foi est pure et dont la vie correspond à leur foi, mais principalement pour ceux qui travaillent à la conservation et à l'accroissement de la foi, que les apôtres nous ont laissée et qu'enseigne l'Église catholique.

La seconde partie de la première oraison du Canon est le *Memento* des vivants. Elle renferme les intentions particulières pour lesquelles on veut prier à la messe.

Le prêtre élève et joint les mains un peu au-dessus de la poi-

apologias scripserunt qui illud semper inculcant christianos pro imperatore Deum orare. *Sacrificamus* (ait Tertullianus, *ad Scapulam*, cap. II) *pro salute imperatoris, sed Deo nostro et ipsius, sed quomodo præcipit Deus, pura prece.* (BENEDICT. XIV, *De sacrificio missæ*, lib. II, cap. XII.)

1. Obsecro primum fieri obsecrationes, postulationes, gratiarum actiones, pro omnibus hominibus, pro regibus et omnibus qui in sublimitate sunt, ut quietam et tranquillam vitam agamus in omni pietate et castitate, hoc enim bonum et acceptum est coram Deo salvatore nostro. (*I Tim.*, II, 1.)

2. Precantes sumus omnes semper pro imperatoribus, vitam illis prolixam, imperium securum, domum tutam, senatum fidelem, populum probum, orbem quietum et quæcumque hominis et Cæsaris vota sunt. (TERTULL., *in Apolog.*)

trine. La nouvelle grâce qu'il demande à Dieu le détermine à cette élévation des mains, qui exprime le désir d'être exaucé. Il dit alors : « Souvenez-vous, Seigneur, de vos serviteurs et de vos ser« vantes : *Memento, Domine, famulorum famularumque tua« rum* N. N. ; » et, après un moment de silence pendant lequel il nomme dans sa pensée les personnes qu'il veut recommander particulièrement à Dieu en vertu du Saint Sacrifice, il étend de nouveau les mains et continue : « Et de tous ceux qui sont ici « présents, dont vous connaissez la foi et la dévotion, pour qui « nous vous offrons, ou qui vous offrent ce sacrifice de louange, « pour eux-mêmes, pour tous ceux qui leur appartiennent, pour « la rédemption de leurs âmes, pour l'espoir de leur salut et de « leur conservation, et qui vous rendent leurs vœux, à vous le « Dieu éternel, vivant et véritable : *Et omnium circumstan« tium*, etc. »

La première intention de l'Église était de recommander nommément dans le *Memento* les personnes, qui, par leurs aumônes et leurs libéralités, contribuaient au sacrifice et subvenaient aux autres besoins de l'Église. On faisait réciter leurs noms tout haut, comme nous l'apprenons de S. Cyprien et de S. Jérôme qui déplorent la vanité de ceux qui offraient des dons à l'Église, pour la satisfaction d'entendre leurs noms proclamés publiquement par les diacres, et pour recueillir les éloges qu'ils s'attiraient par là. Cet inconvénient a pu contribuer à la suppression de cette coutume. Le prêtre se contente à présent de s'arrêter pendant quelques instants, pour penser aux bienfaiteurs et à ceux pour qui quelque raison particulière l'invite à prier. Mais sa charité doit s'étendre plus loin. Il prie pour tous les assistants. Il peut arriver que le servant qui accompagne le prêtre assiste seul au Saint Sacrifice ; le prêtre n'omettra pas néanmoins les mots *omnium circumstantium*, parce qu'il doit se regarder comme entouré de tous les membres de l'Église et chargé de présenter leurs besoins et leurs prières à Dieu, par Jésus-Christ dont il tient la place.

Mais tous ceux qui assistent, en quelque manière que ce soit, au divin sacrifice, participent-ils également aux bénédictions que doit attirer la prière du prêtre ? Non, car le prêtre ne prie que pour les assistants dont la foi et la dévotion sont connues de Dieu. Ceux qui n'ont ni foi ni dévotion, et qui assistent à la messe sans attention et sans piété, ne sont pas compris dans la prière que

l'Église fait dire au célébrant. Chacun y participera en proportion des sentiments qui l'animent.

Pour tous ceux qui ont part à ses prières et qui offrent en union avec lui le Saint Sacrifice, le sacrifice de louange au Dieu éternel et vivant, le prêtre demande au Seigneur que ce sacrifice serve à la rédemption de leurs âmes, c'est-à-dire à la rémission de leurs péchés ; qu'il facilite et assure leur salut et leur conservation.

Il faut remarquer ici que, dans les premiers siècles, lorsque les fidèles portaient leurs offrandes au prêtre qui présentait à Dieu ces dons, destinés à être changés au corps et au sang de Jésus-Christ, on ne disait pas dans le canon : *Pro quibus tibi offerimus*, « pour lesquels nous vous offrons, » mais seulement : *Qui tibi offerunt*, « lesquels vous offrent; » l'addition de ces mots n'a été faite communément dans les missels qu'à partir du XI[e] siècle, parce que vers cette époque et même avant, dans beaucoup de contrées, l'usage d'offrir le pain et le vin fut généralement délaissé par le peuple, quoique conservé en plusieurs églises, ce qui fit que les prêtres se trouvèrent dans la nécessité de fournir presque partout eux-mêmes la matière première du Saint Sacrifice.

D'autre part, il s'agit moins, dans cette prière, de l'oblation du pain et du vin, que de l'immolation de la divine Victime qui va descendre sur l'autel, et nous avons vu que les assistants ont part avec le prêtre à cette offrande infiniment sainte et à cette immolation. La particule *vel*, « ou, » n'indique pas l'exclusion de l'une ou de l'autre des deux parties offrantes; il ne s'agit aucunement ici d'une alternative. Dans la basse latinité, la particule *vel* se prend très souvent pour *et;* elle sert à unir au lieu de séparer [1].

Guillaume Durand explique ainsi ce passage du Canon : « *Souvenez-vous, Seigneur, non seulement de ceux pour lesquels*

1. S. Pierre Damien, lib. *Dominus vobiscum*, c. VIII, remarque sur ces deux expressions que les fidèles offrent, quoique le prêtre offre aussi pour eux ; ce qui fait voir qu'on n'a pas regardé ces mots *pro quibus tibi offerimus*, et les suivants, comme une alternative, mais comme deux expressions qu'on a voulu dire conjointement. Les auteurs qui ont écrit peu d'années après S. Pierre Damien, ont expliqué de même ces deux expressions : « Nous vous offrons « pour eux, dit Hildebert, évêque du Mans, parce qu'à leur prière et par leur « charité, nous nous présentons avec des oblations que nous vous offrons ou « qu'ils vous offrent eux-mêmes. »

Etienne, évêque d'Autun en 1113, dit aussi : Offerimus sacrificium laudis, et ipsi offerunt. *De sacram. alt.*, cap. XIII. (Note du P. Le Brun, *Cérémon. de la messe*, IV[e] part., art. 3, *Memento*.)

« *nous vous offrons ce sacrifice de louange, mais aussi des* « *prêtres qui vous l'offrent.* En effet, le prêtre ne l'offre pas seu- « lement pour les fidèles, mais aussi pour lui-même. » Il ajoute ce que nous avons dit que le prêtre n'offre pas seul le Saint Sacrifice, mais que les fidèles ont part à cette action, et qu'enfin, ce que le prêtre accomplit effectivement, le peuple l'accomplit aussi en quelque manière par ses ardents désirs et l'union de sa volonté à celle du prêtre [1].

L'Église ne se contente pas de prier pour la personne des bienfaiteurs et des assistants; elle entre dans tous leurs désirs et elle marque même ce qu'ils peuvent demander à Dieu pour eux-mêmes, *pro se*, et pour tous ceux qui leur sont liés par le sang et par l'amitié, *suisque omnibus.* Et quels biens demande-t-elle pour tous ceux qu'embrasse la prière du prêtre? D'abord les biens de l'âme : *Pro redemptione animarum suarum*, la rédemption de leurs âmes; *pro spe salutis*, le salut qu'ils espèrent; ensuite les biens de l'ordre naturel qu'elle résume en un seul, la santé de l'esprit et du corps : *Et incolumitatis suæ.* Sans doute les grâces spirituelles sont les biens par excellence, le rachat de nos âmes perdues par le péché et les secours qui nous permettent d'arriver au ciel sont préférables sans comparaison aux biens de l'ordre purement naturel. Cependant ces derniers ne sont pas non plus à mépriser, et Notre-Seigneur Jésus-Christ condamne l'ingratitude des neuf lépreux qui ne l'ont pas remercié de leur guérison, comme si la santé rendue avait été un bien sans valeur à leurs yeux.

Cette prière se termine par ces mots : *Tibique reddunt vota sua æterno Deo vivo et vero :* « Qui vous rendent leurs vœux à « vous qui êtes le Dieu éternel vivant et véritable. » L'Église regarde ici tous les fidèles qu'elle recommande, comme des chrétiens pleins de foi et de charité; ils se montrent tels à ses yeux par la libéralité avec laquelle ils consacrent leurs biens au service de Dieu, par leur désir qu'il soit fait mémoire d'eux à l'autel et par

1. Memento, Domine, non solum eorum pro quibus offerimus, sed etiam sacerdotum, qui offerunt hoc sacrificium laudis, etc. Cum enim sacerdos offert pro populo, nihilominus et pro se. Vel ideo dicit : Pro quibus tibi offerimus, vel qui tibi offerunt, quia non solum offerunt sacerdotes, sed et universi fideles; nam et quod specialiter adimpletur ministerio sacerdotum, hoc universaliter agitur voto fidelium. Vel *pro quibus offerimus*, scilicet *actu;* vel qui tibi offerunt, scilicet *devotione.* (Guliel. Durand., lib. IV *De secunda parte canonis.*)

l'empressement qu'ils ont marqué à honorer Dieu en assistant à la sainte messe.

Le prêtre, après avoir dit à Dieu qu'il offre le sacrifice pour toute l'Église de la terre et pour tous les assistants, ajoute qu'ils entrent tous en communion avec les saints, et qu'ils honorent leur mémoire. Ici l'Église de la terre s'unit à celle du ciel, pour offrir le Saint Sacrifice. Elle espère que Dieu lui accordera par les prières et l'intercession des saints les secours dont elle a besoin. Elle fait donc dire au célébrant : « Étant unis de communion avec tous vos « saints, et honorant en premier lieu la mémoire de la glorieuse « vierge Marie, mère de Dieu, Jésus-Christ Notre-Seigneur ; ensuite « celle de vos bienheureux apôtres et martyrs Pierre et Paul, André, « Jacques, Jean, Thomas, Jacques, Philippe, Barthélemy, Matthieu, « Simon et Thadée, Lin, Clet, Clément, Xiste, Corneille, Cyprien, « Laurent, Chrysogone, Jean et Paul, Côme et Damien, et de tous « vos saints, nous vous supplions par leurs mérites et leurs prières « de nous accorder en toutes choses le secours de votre protection. « C'est ce que nous vous demandons par le même Notre-Seigneur « Jésus-Christ. Ainsi soit-il. *Communicantes et memoriam ve-« nerantes, etc.* [1]. »

Il n'est pas fait mention de l'apôtre S. Matthias, mais de S. Paul, quoique l'un et l'autre aient été élevés à l'apostolat à peu près en même temps. On en donne pour raison que S. Matthias n'est pas du nombre de ceux que Jésus-Christ a choisis par lui-même et constitués apôtres, au lieu que S. Paul l'a été, non par les hommes, mais par le Seigneur lui-même. A cette raison, il faut ajouter que l'Église ne sépare jamais S. Paul de S. Pierre. S. Matthias est cependant mentionné dans l'oraison qui précède le *Nobis quoque*

1. Deux remarques à faire ici. La première est que le *Communicantes* est précédé de ces mots : *Infra actionem*, qui signifient : *Dans l'action*, c'est-à-dire pendant le canon ; car depuis les VIe et VIIe siècles, *infra* et *intra* sont mis indifféremment l'un pour l'autre. Dans les temps anciens, ces mots : *Infra actionem*, étaient une note que l'on mettait en tête des *Communicantes* propres à certaines fêtes, pour avertir le prêtre de les substituer au *Communicantes* ordinaire. Dans la suite on a mis ce titre même au *Communicantes* inséré dans le canon, afin d'avertir le prêtre qu'à certains jours il y a quelque changement à faire.

La seconde remarque est que la construction de cette phrase, *Communicantes et memoriam venerantes*, paraît irrégulière. On ne voit pas à quel verbe peuvent se rapporter ces nominatifs. Il faut, en effet, pour trouver le verbe, remonter à ces paroles du Memento : *Pro quibus tibi offerimus*, ou même à celles du *Te igitur : Supplices rogamus ac petimus.*

peccatoribus. Il n'est fait aucune mention des confesseurs, soit que le canon ait été rédigé avant que l'Église leur rendît un culte public; soit parce que les martyrs seuls, par l'effusion de leur sang, ont imité la passion et la mort de Jésus-Christ, représentées dans le Saint Sacrifice. Cependant, après les apôtres et les martyrs, on trouve dans les sacramentaires gallicans les noms des quatre grands docteurs de l'Église latine et les patrons spécialement vénérés dans chaque église. D'anciens missels ont le nom de S. Martin, ou parce que c'est le premier des confesseurs qui ait eu une fête, ou parce qu'il est assimilé aux martyrs, en ayant remporté la palme quoique le glaive des persécuteurs ne lui ait pas ôté la vie [1].

Les saints du ciel et les fidèles de la terre sont également les enfants de Dieu, quoique leur condition ne soit pas la même. Les saints sont arrivés au port de la bienheureuse éternité, et nous naviguons encore sur la mer de ce monde si fertile en naufrages. Entre eux et nous il existe un commerce; nous nous efforçons de les honorer, et ils nous procurent, à leur tour, mille grâces dont nous avons besoin. L'oblation du Saint Sacrifice est pour nous l'occasion par excellence de glorifier leurs mérites et de les intéresser à nous. Les nommer dans l'oblation de la divine victime c'est leur rendre le plus grand honneur qui soit à notre disposition; c'est en même temps nous assurer de puissants intercesseurs pour que cette oblation soit agréée de Dieu. Ce que Dieu ne ferait peut-être pas pour nous, il daignera le faire en faveur de ses saints.

L'Écriture ne nous apprend-elle pas que Dieu a souvent épargné ou secouru le peuple juif en souvenir d'Abraham, d'Isaac, de Jacob et de David ses serviteurs?

La bienheureuse Vierge Marie est la première dont nous rappelions la mémoire pour qu'elle nous couvre de sa maternelle protection. Elle est la Mère de notre Sauveur et de notre Dieu; elle peut tout auprès de lui. Son droit est de paraître partout la première, mais surtout lorsqu'il s'agit du sacrifice dans lequel on offre à Dieu la victime adorable dont la chair est sa propre chair.

Après elle, viennent les apôtres, qui sont les colonnes de l'Église.

Après les apôtres, douze martyrs qui, en répandant leur sang

1. BOISSONNET, *Instit. liturg.*, Ire part. ch. XVIII.

dans les supplices, ont été de vives images du sacrifice de la croix.

Enfin, on fait mémoire de tous les saints en général, en demandant qu'il plaise à Dieu, par leurs mérites et par leurs prières, de nous faire sentir les effets de sa protection.

Les douze martyrs dont les noms sont insérés dans le Canon ont été choisis parmi les plus illustres de l'Église de Rome. Pourquoi l'ont-ils été préférablement à tant d'autres dont le mérite, aux yeux des hommes, n'a pas brillé d'un moindre éclat? C'est le secret de Dieu, dont les lumières dirigent la sainte Église.

Après le *Communicantes*, le prêtre tient les mains étendues sur le calice et sur l'hostie et prononce la prière suivante :

« Nous vous prions donc, Seigneur, de recevoir favorablement « cette offrande de notre servitude, qui est aussi l'offrande de « toute votre famille, d'établir nos jours dans votre paix, de nous « préserver de la damnation éternelle et de nous admettre au nom- « bre de vos élus. Par Jésus-Christ notre Seigneur. Ainsi soit-il. « *Hanc igitur oblationem servitutis nostræ*, etc. »

Il y a dans le missel trois *Hanc igitur* qui diffèrent du commun; l'un pour le jeudi saint; les autres pour les veilles et les semaines de Pâques et de la Pentecôte. Il y en avait autrefois plusieurs autres qui ont été supprimés.

Après que le prêtre a représenté à Dieu, de sa part et de la part des assistants, qu'il lui offre le sacrifice en union avec toute l'Église de la terre et du ciel, il témoigne que cette union excite sa confiance en la divine bonté, et lui fait espérer que cette oblation sera favorablement reçue.

Le prêtre, à l'exemple de Jésus-Christ sacrificateur et victime sur l'autel du Calvaire, s'offre lui-même avec son oblation. Autrefois, sous la loi de Moïse, ceux qui offraient une victime en sacrifice à Dieu mettaient la main sur elle pour marquer qu'ils se dévouaient avec elle au Seigneur. Ainsi fait le prêtre. Il étend les mains sur les oblations qui vont être bientôt le corps et le sang de Jésus-Christ, et il dit au nom de tous, car tous les assistants doivent n'avoir avec lui qu'une même intention : « Nous vous prions donc, « Seigneur, de recevoir favorablement cette oblation de notre ser- « vitude et de toute votre famille. »

Pourquoi l'*oblation de notre servitude?* Parce que la messe est un sacrifice que nous offrons à Dieu avec tous les enfants de l'É-

glise, pour reconnaître son souverain domaine sur toutes les créatures, et attester notre complète soumission. Par le sacrifice qui ne peut être offert qu'à Dieu seul, et surtout par le sacrifice de nos autels, le plus grand de tous et le seul digne de Dieu avec celui du Calvaire, nous reconnaissons ce qu'il est et ce que nous sommes, et nous lui rendons l'hommage qui lui est dû.

Le prêtre, tenant toujours les mains étendues sur les oblations, demande à Dieu la paix durant le cours de cette vie, mais, la paix de Dieu, la paix de Jésus-Christ, qui consiste dans la possession de sa grâce et de ses autres dons ; paix qui, seule, remplit le cœur d'une joie solide que les plus grandes afflictions ne sauraient troubler, parce qu'elle nous unit à notre souverain bien. Il demande en second lieu que Dieu nous préserve de la mort éternelle, en nous accordant le don de la persévérance et la grâce d'être du nombre de ceux qui le béniront éternellement.

Nous touchons au moment solennel de la consécration; le prêtre n'a plus qu'une courte prière à adresser au Seigneur, avant de prononcer les paroles toutes-puissantes qui changeront le pain et le vin au corps et au sang de Jésus-Christ. Cette prière a pour objet de bien préciser l'intention du célébrant, qui est de consacrer les oblations présentes sur l'autel et elles seules. C'est ce pain et ce vin qu'il demande à Dieu de bénir de toute manière, afin qu'ils soient transformés en notre faveur au corps et au sang de Jésus-Christ, lorsque les paroles de la consécration seront prononcées. Voici cette prière : « Nous vous demandons, ô Dieu, qu'il vous plaise de « faire que cette oblation soit en toutes choses bénite, admise, rati- « fiée, raisonnable et agréable, afin qu'elle devienne pour nous le « corps et le sang de votre cher Fils Notre-Seigneur Jésus-Christ : » *Quam oblationem*, etc.

En récitant cette prière, le prêtre fait plusieurs signes de croix sur les oblations, pour rappeler une fois encore que le sacrifice offert sur la croix est la source de toutes les grâces, et que les sacrements ne s'opèrent pas sans ce signe sacré, comme dit S. Augustin [1].

Le prêtre fait donc le signe de la croix trois fois sur l'hostie et sur le calice conjointement, en même temps qu'il prononce ces

1. Quod signum nisi adhibeatur, sive frontibus credentium, sive sacrificio quo aluntur, nihil eorum rite perficitur. (S. August., tract. CXVIII *in Joann.*)

mots, *benedictam*, *adscriptam*, *ratam*, *rationabilem*, *acceptabilemque*. Ces mots sont au nombre de cinq, et un nombre égal pourrait être marqué pour les signes de croix, dont deux se font en prononçant les deux premiers mots, et le troisième en disant les trois autres ; mais l'Église s'arrête volontiers au nombre trois à cause de sa signification mystique. A ces trois signes de croix s'en ajoutent deux autres dont le premier est fait par le célébrant sur le pain, au moment où il dit : *Ut nobis corpus*, et le second sur le calice lorsqu'il ajoute : *et sanguis* [1]. Ensuite le prêtre élève et joint les mains devant la poitrine et prononce les derniers mots de la prière : *Fiat dilectissimi Filii tui Domini nostri Jesu Christi.*

Tous les mots qui composent cette prière que l'on trouve déjà dans l'antique liturgie de S. Pierre, et que S. Ambroise rapporte presque littéralement, ont un sens profond et mystérieux [2]. L'Église, par cette prière, fait allusion aux cinq parties du sacrifice qui sont le choix et la sanctification de l'hostie, l'offrande, l'immolation, la consomption et la communion.

Premièrement, la victime était séparée des choses destinées à des usages profanes ; elle était choisie pour Dieu et pour ainsi dire bénite et sanctifiée. C'est ce que rappelle le mot *benedictam*.

Secondement, elle était offerte à Dieu avant l'immolation ; et par

1. Quinque sunt quemadmodum dictum est crucis signa quæ in hac oratione fiunt quæ quidam putant Christum significare, qui secundum carnem in quinque sensibus passus est; et quidem in visu, cum velata illi facies est; in auditu, cum est irrisus ; in gustatu, cum fel et acetum ei propinatum est; in odoratu, ex tetro corruptorum corporum odore, cum in Calvario monte cruci affixus est; in tactu, cum ejus transfixi sunt pedes et manus. Ita rem explicat S. Bonaventura in expositione missæ. Et Durandus, lib. IV *de parte quarta Canonis*, putat tribus illis quæ fiunt super hostiam et calicem signis, nefariam illam proditionem Judæ, qui magistrum suum sacerdotibus, scribis et pharisæis vendidit; semel autem duci crucis signum super hostiam, et semel super calicem, vel ad duas naturas significandas, divinam et humanam, quas unione hypostatica Christus in se copulavit, vel ut intelligamus Christum esse passum anima et corpore. Auctor tractatus *de missa et divino officio* quem sæpe memoravimus, scribit (p. 127) satis esse posse unicum crucis signum ad illam vocem *benedictam*, reliqua autem duo quæ ducuntur ad illas voces *adscriptam* et *ratam*, posse omitti. Sed in sacris ritibus et in tremendo missæ sacrificio, ejusmodi novitates ferri nullo modo possunt. (BENEDICT. XIV, *De missæ sacrificio*, lib. II, cap. xv.)

2. Vis scire quia verbis cœlestibus consecratur? Accipe quæ sunt verba. Dicit sacerdos : Fac nobis, inquit, hanc oblationem adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilem : quod figura est corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi. (S. AMBROS., lib. IV *De sacram.*, cap. v, n. 21.)

cette offrande elle était reçue au nombre des choses consacrées au Seigneur : *adscriptam.*

En troisième lieu, elle était immolée, et cette immolation était la *ratification* et l'*approbation* de l'acte par lequel elle avait été consacrée à Dieu : *ratam.*

Quatrièmement, elle était brûlée, et par cette consomption elle était purifiée ; elle devenait en quelque sorte une hostie *spirituelle, raisonnable* et *agréable* à Dieu, devant le trône de qui la fumée des hosties immolées et consumées s'élevait comme un parfum d'agréable odeur : *rationabilem acceptabilemque.*

Cinquièmement enfin, le peuple communiait au sacrifice, en mangeant sa portion des victimes immolées ; ou spirituellement, en s'unissant à elles sans les manger, et demandant à Dieu que, par elles, il leur accordât ses grâces.

Le sens de cette prière est donc : Nous vous supplions, Seigneur, de recevoir favorablement cette oblation, puisque nous allons vous offrir une victime qui a été *sanctifiée, offerte, immolée, immatérialisée* ou *immortalisée*, et qui s'est élevée jusqu'à vous. Recevez-la et faites que nous y participions avec fruit.

Jésus-Christ, qui est cette victime, a été *sanctifié*, quant à sa nature humaine, par son incarnation. Il a été *offert* dans sa naissance ; *immolé* au temps de sa passion ; *immatérialisé* et *immortalisé* par sa résurrection ; *présenté à Dieu* par son ascension ; enfin nous le mangeons spirituellement par le baptême qui nous incorpore à lui, et corporellement dans le saint sacrement de l'Eucharistie.

On demandera peut-être pourquoi nous prions Dieu pour que le pain et le vin qui sont offerts soient changés au corps et au sang de Jésus-Christ, puisque l'Église sait qu'ils le seront infailliblement en vertu des paroles de la consécration ?

L'Église, instruite par Jésus-Christ et par les Apôtres, a toujours invariablement observé de joindre aux paroles de Jésus-Christ une prière qui exprime et attire ce merveilleux changement en le demandant à Dieu. Elle doit faire ce que Jésus-Christ a fait ; elle en a reçu un commandement exprès : *Faites ceci en mémoire de moi : Hoc facite in meam commemorationem* [1]. Et ailleurs le divin Maître dit encore : *Je vous ai donné l'exemple afin que vous*

1. *Luc.*, XXII, 19.

fassiez comme j'ai fait : Exemplum dedi vobis ut quemadmodum ego feci vobis ita et vos faciatis [1]. Or Jésus-Christ a béni, prié, rendu grâces et a prononcé ces paroles : *Ceci est mon corps*. Il faut donc aussi bénir, prier, rendre grâces avant de les prononcer.

Ce n'est pas que les prières de l'Église aient la même vertu pour produire ce changement que les paroles de Jésus-Christ ; ce sont celles-ci qui possèdent essentiellement le pouvoir de changer les dons en son corps et en son sang, comme le concile de Florence l'a déclaré après les Pères ; mais les anciens auteurs et les liturgies ont toujours uni avec soin aux paroles de Jésus-Christ la prière par laquelle l'Église demande ce changement, comme ayant, dit S. Basile, « beaucoup de force pour les mystères [2]. »

La raison en est que, dans les sacrements, l'intention de l'Église doit être exprimée. Or la prière qui accompagne les paroles de Jésus-Christ marque l'intention et les vues de l'Église en faisant réciter ces paroles, qui sans cela pourraient être regardées comme une lecture purement historique.

Le prêtre, ministre de Jésus-Christ et de l'Église, doit parler comme s'il était Jésus-Christ lui-même et comme député de l'Église. Il commence donc au nom de l'Église à invoquer la toute-puissance de Dieu sur le pain et sur le vin, afin qu'ils soient changés au corps et au sang de Jésus-Christ. Immédiatement après, agissant en sa qualité de ministre de Jésus-Christ, il ne parle plus en son propre nom ni en celui de l'Église ; les paroles qu'il prononce sont celles de Jésus-Christ lui-même, par qui toutes choses ont été faites. Alors le merveilleux changement s'accomplit. C'est Jésus-Christ qui consacre, mais par la bouche du prêtre qui l'en a prié.

Nous en avons dit assez sur les prières préparatoires à la consécration ; il est temps de passer à cet acte le plus grand et le plus incompréhensible que Dieu puisse accomplir par le ministère de ses créatures.

1. *Joann.*, XIII, 15.
2. Lib. *de Spiritu sancto*, cap. VII.

III.

CONSÉCRATION ET ÉLÉVATION DE L'HOSTIE ET DU CALICE [1]

Après la prière *Quam oblationem*, le prêtre procède enfin à l'immolation mystique de la divine victime, par la consécration séparée du corps et du sang de Jésus-Christ, sous les espèces du pain et du vin.

Il opère cette immolation au nom de Jésus-Christ dont il emprunte les paroles, ou plutôt il n'est que l'organe de Jésus-Christ qui parle et consacre par sa bouche [2]. C'est la raison pour laquelle il raconte tout uniment ce que Jésus-Christ fit et dit ; mais il le raconte d'une manière efficace et il fait tout ce que Jésus-Christ fit alors. Il prend le pain et ensuite la coupe, comme Jésus-Christ les prit ; il lève les yeux au ciel comme il les leva ; il bénit le pain et ensuite la coupe, en rendant grâces à Dieu, comme Jésus-Christ les bénit en rendant grâces ; il prononce les paroles que Jésus-

1. Circa consecrationem quæ supernaturali virtute agitur, primo excitatur populus ad devotionem, in præfatione; unde et monetur *sursum corda habere ad Dominum,* et ideo finita præfatione, populus devote laudat divinitatem Christi, cum angelis dicens : *Sanctus, sanctus, sanctus;* et humanitatem cum pueris dicens : *Benedictus qui venit in nomine Domini.* Deinde sacerdos secreto commemorat, primo quidem pro quibus hoc sacrificium offertur, scilicet pro universali Ecclesia, et pro his qui *in sublimitate sunt constituti* (*I Tim.*, II), et specialiter quosdam qui offerunt et pro quibus offertur. Secundo commemorat sanctos, quorum patrocinia implorat, pro prædictis, cum dicit : *Communicantes et memoriam venerantes,* etc. Tertio petitionem concludit, cum dicit : *Ut hæc oblatio sit illis* pro quibus offertur *salutaris.*

Deinde accedit ad ipsam consecrationem, in qua primo petit consecrationis effectum, cum dicit : *Quam oblationem tu Deus*, etc. Secundo consecrationem peragit per verba Salvatoris, cum dicit : *Qui pridie*, etc. Tertio excusat præsumptionem per obedientiam ad mandatum Christi, cum dicit : *Unde et memores*, etc. Quarto petit hoc sacrificium peractum esse Deo acceptum, cum dicit : *Supra quæ propitio,* etc. Quinto petit hujus sacrificii et sacramenti effectum, primo quidem quantum ad ipsos sumentes, cum dicit : *Supplices te rogamus;* secundo quantum ad mortuos, qui jam sumere non possunt, cum dicit : *Memento etiam Domine,* etc. Tertio specialiter quantum ad ipsos sacerdotes offerentes, cum dicit : *Nobis quoque peccatoribus,* etc. (S. THOM., III, q. LXXXIII, art. 4.)

2. Consecratio autem quibus verbis est et cujus sermonibus? Domini Jesu. Nam reliqua omnia quæ dicuntur in superioribus a sacerdote dicuntur, laudes Deo deferuntur, oratio petitur pro populo, pro regibus, pro cæteris : ubi venitur ut conficiatur venerabile sacramentum, jam non suis sermonibus utitur sacerdos, sed utitur sermonibus Christi. Ergo sermo Christi hoc conficit sacramentum. (S. AMBROS., lib. IV *de Sacram.*, cap. IV.)

Christ prononça, et par ces paroles, il change, comme Jésus-Christ, le pain au corps et le vin au sang du Seigneur lui-même. Dans la suite de la messe, il rompt ce pain et le distribue, comme Jésus-Christ le rompit et le distribua. Mais la grandeur même du sujet nous fait une obligation d'entrer dans un peu plus de détails sur chacune des paroles que prononce le prêtre et sur les cérémonies qu'il accomplit.

Les paroles que prononce le prêtre en rapportant ce que Jésus-Christ a dit et fait, lorsqu'il institua le sacrement et le sacrifice adorable de l'Eucharistie, sont celles-ci :

« La veille de sa passion il prit le pain dans ses mains saintes « et vénérables, et ayant levé les yeux au ciel, vers vous, Dieu son « Père tout-puissant, vous rendant grâces, le bénit, le rompit et le « donna à ses disciples, en disant : *Prenez et mangez-en tous :* « CAR CECI EST MON CORPS.

« Semblablement, après qu'il eut soupé, prenant aussi cet excel- « lent calice dans ses mains saintes et vénérables, et pareillement « vous rendant grâces, il le bénit, le donna à ses disciples en di- « sant : *Prenez et buvez-en tous* : CAR CECI EST LE CALICE DE MON « SANG, DU NOUVEAU ET ÉTERNEL TESTAMENT, MYSTÈRE DE FOI, QUI « SERA RÉPANDU POUR VOUS ET POUR BEAUCOUP, POUR LA RÉMISSION « DES PÉCHÉS. »

Avant de prononcer ces paroles infiniment puissantes qui opéreront le mystère des mystères, le prêtre essuie le pouce et l'index de chaque main sur le corporal, par respect pour le corps de Jésus-Christ caché sous les saintes espèces qu'ils vont toucher, et lorsqu'il a dit : *Qui pridie quam pateretur*, il prend l'hostie avec le pouce et le second doigt de chaque main, d'abord de la main droite et ensuite de la gauche, et se tenant droit, il dit : *Accepit panem*. Ces quatre doigts du prêtre ont été consacrés pour toucher le corps de Jésus-Christ ; ils suffisent pour soutenir des pains aussi petits que le sont ceux que l'on consacre.

Les actions du prêtre répondent ici au sens des paroles qu'il récite, et il imite, autant qu'il lui est possible, les actions de Jésus-Christ qui dit aux Apôtres : *Faites ceci*. Il prend l'hostie en disant *Accepit ;* il va élever les yeux en disant *elevatis oculis*, et faire une inclination de tête en disant *gratias agens*, pour accompagner ces mots d'un signe d'action de grâces et de reconnaissance.

En tenant l'hostie avec le pouce et le second doigt de la main

gauche, il fait avec la droite un signe de croix sur l'hostie en disant : *Benedixit.* L'Église n'espère et ne confère de grâces que par les mérites de la croix ; c'est pourquoi elle fait joindre ce signe sacré au mot *benedixit.*

Après avoir dit : *Accipite et manducate ex hoc omnes*, tenant l'hostie avec le pouce et le second doigt des deux mains, ayant les coudes appuyés sur l'autel et la tête inclinée, il dit distinctement, avec révérence et à voix basse : *Hoc est enim corpus meum.* Il s'appuie sur l'autel pour être plus commodément, plus attentif et plus à portée de prononcer sur l'hostie les paroles de la consécration. Le prêtre ne peut pas manquer de prononcer *distinctement* et avec *révérence* ces paroles sacrées, lorsqu'il fait réflexion qu'il les profère en la personne de Jésus-Christ. Ces paroles doivent être prononcées d'un ton simple et uni, sans interruption et sans aspirations ni élans de ferveur qui ne conviennent pas à une circonstance si solennelle [1].

Jésus-Christ voulant instituer, la veille de sa passion, un Sacrement pour nourrir les âmes des fidèles et les unir entre eux et avec Dieu, prend le pain et le vin pour matière de ce sacrement : *Qui pridie quam pateretur accepit panem.* Il ne pouvait pas choisir un symbole plus expressif du double but qu'il se proposait ; car le pain et le vin sont la nourriture ordinaire des hommes. De plus le pain est composé d'une multitude de grains de blé, et le vin de grains de raisin qui ne font qu'une même masse et une même liqueur.

Les paroles : *Entre ses mains saintes et vénérables* ne sont pas dans l'Évangile, mais on les retrouve dans toutes les liturgies les plus anciennes, celles de S. Jacques, de S. Chrysostome, de S. Basile et dans les constitutions apostoliques. Ces paroles proviennent évidemment de la tradition apostolique ; elles sont aussi authentiques et aussi sacrées que les paroles de l'écrivain inspiré. Il faut en dire autant de celles qui suivent immédiatement et de deux autres encore que nous noterons au passage.

1. Neque sunt (verba sacramentalia) præcipiti ore, aut confuse pronuntianda, sed cum summa attentione, reverentia, et veneratione, integre, distincteque proferenda, quoniam illa sacerdos quasi ore Christi eloquitur, et illa loquens Christi fungitur officio, debentque proferri tractim, uno spiritu, ne se immisceat alia cogitatio ; nec dividenda est forma illa cujus tota virtus dependet ab ultimo verbo, quod in Christi persona dicitur. (*Missale Gratianopolit.*, anno 1522 edit.)

Il était bien de nous faire souvenir que les mains qui tenaient le pain et le calice au moment de la consécration étaient ces mains infiniment puissantes et miséricordieuses qui avaient opéré tant de prodiges et répandu tant de bienfaits.

Le prêtre dit ensuite : *Et ayant levé les yeux au ciel vers vous, son Père tout-puissant.* C'est encore une circonstance que le saint Évangile ne relate pas, mais qu'on trouve dans les plus antiques monuments de la liturgie, comme les paroles précédentes. Il était ordinaire à Jésus-Christ de lever les yeux vers son Père, lorsqu'il était sur le point d'opérer quelque grande merveille. Il le fit avant la multiplication des pains et la résurrection de Lazare. C'était afin de montrer qu'il agissait en union avec lui et par la même puissance.

Le prêtre, en levant aussi les yeux au ciel comme Jésus-Christ, lorsqu'il prononce ces paroles à son tour, témoigne qu'il entre dans tous ses sentiments et qu'il n'agit qu'en son nom et par sa puissance.

Il continue : *Vous rendant grâces, il le bénit.* A l'inclination qu'il fait en prononçant ces paroles d'action de grâces, le prêtre ajoute un signe de croix pour bénir le pain à l'exemple du Seigneur. Il convient de rappeler ici que Jésus-Christ a toujours joint l'action de grâces aux grands miracles qu'il a opérés. C'était pour nous avertir que la reconnaissance est une source abondante de bienfaits nouveaux.

Ces deux expressions *rendre grâces* et *bénir* ne doivent pas être séparées. Jésus-Christ bénit en rendant grâces, comme il avait ressuscité Lazare en rendant grâces. Il rend grâces à son Père de la toute-puissance qu'il lui a donnée et qu'il va exercer avec lui ; il lui rend grâces aussi de la grande bonté qu'il témoigne à son Église, en permettant qu'il institue et qu'il lui laisse le sacrifice de son corps et de son sang, pour qu'elle puisse lui rendre jusqu'à la fin un culte digne de lui, et qu'elle y trouve les grâces qu'il allait lui mériter par le sacrifice de la croix. Il bénit, c'est-à-dire que, par sa prière à son Père et par sa propre puissance qu'il a reçue du Père, il fit sur le pain tout ce qui était nécessaire pour le changer en son corps.

Après avoir ainsi bénit le pain, Jésus le *rompit*, *fregit*. Le pain était si mince chez les Hébreux et les autres Orientaux, qu'on le rompait toujours avec les doigts pour le distribuer : il n'était pas besoin de couteau.

Et il le donna à ses disciples, leur disant : Prenez : Accipite. Jésus-Christ donna l'Eucharistie dans la main de chacun de ses apôtres. Durant les cinq premiers siècles, les fidèles la recevaient de même dans leur main. Cet usage n'a disparu depuis qu'à cause des nombreux inconvénients qui en résultaient.

Le prêtre continue, à la suite du divin Sauveur : *Mangez tous de ceci : Et manducate ex hoc omnes;* paroles qui ne se trouvent pas en cet endroit de l'Évangile, mais que la tradition nous a conservées. Elles sont importantes pour montrer que les prêtres qui offrent le Saint Sacrifice doivent nécessairement communier. Elles nous montrent de plus que l'Eucharistie est proprement instituée pour être mangée par les fidèles et devenir ainsi la nourriture spirituelle de leurs âmes.

Ce que Jésus-Christ donne à ses disciples, ce qu'il leur commande à tous de manger, ce n'est plus le pain que tout à l'heure il a pris dans ses mains saintes et vénérables et qu'il a bénit; la couleur, la figure, le goût, sont toujours les mêmes, mais si les apparences du pain sont encore présentes, sa substance n'existe plus; ce n'est plus du pain. La parole de Jésus-Christ change cette substance et déclare en même temps quelle substance nouvelle tient sa place sous les espèces que les sens continuent de percevoir.

Le prêtre parle au nom de Jésus-Christ. Complètement dépouillé de sa propre personnalité pour l'accomplissement de cet acte mystérieux, il dit : *Hoc est enim corpus meum :* « Car ceci est mon « corps. » Et le même miracle, la merveille des merveilles, qui s'est opérée entre les mains saintes et vénérables du Sauveur, se renouvelle entre les mains consacrées de son ministre. Les paroles de Jésus-Christ, qui avait la puissance de faire tout ce qu'il voulait, ne pouvaient laisser aucun doute dans l'esprit de ses apôtres, surtout après qu'il leur avait dit ailleurs : *Le pain que je donnerai est ma chair, car ma chair est vraiment une nourriture* [1]. Les mêmes paroles prononcées par le prêtre, sur l'ordre de Jésus-Christ, lui commandant de faire ce qu'il a fait lui-même, ne pouvaient pas laisser non plus de doute dans l'esprit des fidèles. Toujours ils ont cru qu'elles opèrent, dans la bouche du prêtre comme dans celle de Jésus-Christ, ce qu'elles signifient littéralement; aussi, dans les liturgies grecques où ces paroles : *Ceci est*

1. Panis quem ego dabo caro mea est.... Caro enim mea vere est cibus. (*Joann.*, VI, 52 et 56.)

mon corps, sont dites à voix intelligible, l'assemblée répond-elle *Amen* jusqu'à trois fois, pour faire, en ce moment précis, une profession solennelle de sa croyance en la présence réelle du corps de Jésus-Christ. Il en fut longtemps de même dans l'Église latine, et ce rite n'a cessé d'être pratiqué, dit le cardinal Bona, que depuis le x[e] siècle. Néanmoins, tous les liturgistes ne sont pas d'accord sur ce point avec le savant cardinal, ce qui permet de penser que ce rite ne fut jamais universellement répandu dans l'Église latine comme il le fut dans l'Église grecque [1].

Dans la liturgie de S. Basile et de S. Grégoire, une magnifique profession de foi, dite par le prêtre célébrant, commente l'*Amen* répondu par le peuple aux paroles de la consécration; on nous saura gré de la citer :

« C'est ici le corps sacré et précieux, c'est le sang véritable de « Jésus-Christ; c'est en vérité le corps et le sang d'Emmanuel, « notre Dieu, *Amen*. Je crois, je crois, je crois, et je confesserai « jusqu'au dernier soupir de ma vie que c'est là le corps vivifiant « que vous, ô Jésus-Christ notre Dieu, avez pris de la sainte et « toujours vierge Marie, Mère de Dieu, notre Maîtresse, et que « vous avez uni à votre divinité, sans mélange, sans confusion et « sans altération. C'est vous qui, ayant rendu un illustre témoi- « gnage à la vérité sous Ponce-Pilate, avez livré volontairement « pour nous ce corps sur le bois de la sainte Croix. Je crois, je « crois, je crois sincèrement que votre divinité n'a point aban- « donné un seul moment votre humanité, et que vous avez livré

1. Græci et alii Orientales verba consecrationis elata voce pronuntiant, et populus respondet *Amen*. Dionysius Alexandrinus de hoc ritu testimonium perhibet, epist. ad Xistum romanum pontificem, apud Eusebium, lib. VIII *Histor. eccles.*, cap. IX. *Qui gratiarum actionem*, inquit, *frequenter audierit, et qui cum cæteris responderit Amen*, etc. Eumdem morem servabat olim Ecclesia Occidentalis; omnes enim audiebant sanctissima et efficacissima verba, quibus Christi corpus conficitur. Hinc Tertullianus, lib. *De spectaculis*, c. XXV, in eos invehitur qui *eo ore quo Amen in sanctum protulerant, gladiatori testimonium reddere non verebantur*. Ambrosius, lib. *de iis qui initiantur*, ait : *Ante consecrationem aliud dicitur; post consecrationem sanguis nuncupatur. Et tu dicis, Amen, hoc est, verum est.* Alcuinus idem asserit, et ex eo Florus magister in Expositione missæ : *Amen autem quod ab omni Ecclesia respondetur, interpretatur, verum, non ubicumque et quomodocumque, sed mystica religione. Hoc ergo ad tanti mysterii consecrationem, sicut et in omni legitima oratione respondent fideles, et respondendo subscribunt.* Postea statutum est ut Canon submissa voce recitaretur, et sic desiit ea consuetudo sæculo decimo. (BONA, *Rerum liturg.*, lib. I, cap. XIII, n. 1.)

« volontairement ce même corps pour notre salut, et pour mériter « la rémission des péchés et la vie éternelle à ceux qui le reçoivent « avec foi. Je crois, je crois, je crois que cela est ainsi dans la « vérité. »

On aime à retrouver, dans ces antiques liturgies conservées jusqu'à nos jours par des églises séparées depuis tant de siècles de la sainte Église romaine, une profession de foi si vive, si nette et si développée en la présence réelle de Notre-Seigneur dans la Sainte Eucharistie, aussitôt que le prêtre a prononcé les paroles de la consécration.

Après avoir dit sur le pain les paroles sacrées qui le transsubstantient au corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ, le prêtre adore la sainte Hostie à genoux et l'élève en haut. Il expose ainsi à l'adoration des fidèles Jésus-Christ, qui vient de se rendre présent au milieu d'eux ; il représente l'élévation du corps de Jésus-Christ sur la croix; enfin il offre à Dieu en silence cette victime unique de notre salut, immolée d'une manière mystérieuse sur nos autels, comme les prêtres dans l'ancienne loi offraient à Dieu les victimes en les élevant ainsi.

Nous ne connaissons que d'une manière incomplète les rites de l'Église primitive, à cause de la loi du secret qui ne permettait pas d'en écrire le détail, mais nous avons des preuves que l'on offrait la Sainte Eucharistie aux adorations des fidèles, dès les premiers siècles [1]. Pouvait-il en être autrement, du moment que l'on

1. Plane ab ipsis Ecclesiæ incunabulis, post consecrationem, Eucharistiam in altum tollere, et populo ostendere consuetum, probat aperte S. Dionysius, lib. *De eccl. hierarch.*, cap. III. « Pontifex, inquit, cum divina munera laude prosecutus fuerit, sacratissima et augustissima mysteria conficit, et quæ ante laudaverat, venerandis operta signis, atque abdita in conspectum agit, divinaque munera reverenter ostendens, ad sacram illorum communionem et ipse convertitur, etc. »

S. Basilius, lib. *de Spiritu sancto*, cap. XXVII : « Invocationis verba, cum ostenditur panis Eucharistiæ, et poculum benedictionis, quis sanctorum scripto relinquit? » Hoc vero caput S. Basilii, ne quis hæreat, agnoscunt Damascenus de imaginibus, et Balsamum, qui in illud caput scholia edidit.

Elatio in altum sacrosancti corporis Christi repræsentat, auctore S. Germano, in *Theoria rerum ecclesiasticarum*, crucis elationem, et mortem in ea, et ipsam resurrectionem.

Inter errores Begardorum et Beguinarum, octavus error numeratur, quod in elevatione corporis Jesu Christi non debent fideles assurgere, nec ei reverentiam exhibere. Qui error damnatus fuit in concilio generali Viennensi.

Elevationis vero et ostensionis panis et calicis, variæ rationes afferri solent a Durando in *Rationali*, Yvonne, epist. II, cap. XXX, et quibusdam aliis. Potis-

croyait à la présence réelle du corps et du sang de Notre-Seigneur sous les espèces sacramentelles? Comment les hommes n'adoreraient-ils pas ce que les anges adorent?

L'élévation ni l'adoration de la Sainte Eucharistie n'ont pas toujours été faites de la même manière qu'elles se font à présent. Jusqu'au commencement du XII[e] siècle les prêtres se contentaient d'élever les dons sacrés, le calice et l'hostie à la fin du Canon, en disant : *Per ipsum*, etc., ou seulement à ces mots : *Omnis honor et gloria ;* ce que l'on appelle aujourd'hui la petite élévation. Mais depuis les premières paroles du Canon jusqu'à la fin, tout le clergé se tenait incliné adorant la majesté divine et l'Incarnation, dont le mystère de l'Eucharistie n'est qu'une extension [1].

Lorsque Bérenger eut osé nier la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, la nécessité de protester contre cette hérésie et de réparer l'outrage fait à Notre-Seigneur donna, à plusieurs pieux évêques, la pensée d'offrir la sainte Hostie et le calice aux adorations des fidèles, aussitôt après la consécration. Il y a lieu de croire qu'Hildebert, évêque du Mans, au commencement du XII[e] siècle, et ensuite archevêque de Tours, fut un des premiers à faire rendre cet honneur particulier à la Sainte Eucharistie. L'ordre des Prémontrés, institué par S. Norbert en 1120, paraît avoir observé le même usage dès son origine. En 1198 Eudes de Sully, évêque de Paris, ne recommande encore que l'élévation de l'Hostie. Le cardinal Bona remarque avec raison que cet usage avait sans doute commencé en France. Césaire d'Heisterbach nous apprend que le cardinal Gui, légat du Saint-Siège en 1203, l'établit en Alle-

sime vero, Eucharistiam in altum edi populoque ostendi adorationis causa, probabile est.

Sane Eucharistiam adorandam esse, compluribus Patrum testimoniis confirmari potest. S. Dionys. cap. III *Eccles. hierarch.*, his verbis : « Sed, o divinum penitus sanctumque mysterium nobis palam, atque aperte lucesce, nostrosque spiritales oculos singulari, et aperto tuæ lucis fulgore imple. » S. Chrysost. hom. XXVIII in priorem ad Corinth. : « Hoc corpus in præsepi reveriti sunt Magi et barbari longo itinere confecto, cum timore et tremore plurimo adoraverunt. Imitemur igitur saltem nos barbaros qui cœlorum cives sumus. Tu non in præsepi sed in altari præsentem, etc. » (DURANTI, *De ritibus Eccl. cathol.*, lib. II, cap. XL.)

1. Inclinant se et qui retro stant, et qui in facie, venerando scilicet majestatem divinam et Incarnationem Domini.... Perseverant retro stantes inclinati usque dum finiatur omnis præsens oratio, id est usque dum dicatur post Orationem dominicam : Sed libera nos a malo. (AMALAR., lib. III, cap. XXII et XXIII.)

magne, afin, dit Césaire, que tout le monde se prosternât. Plusieurs synodes tenus en Angleterre vers le même temps ordonnèrent d'élever l'hostie et de sonner une petite cloche. On alluma aussi des torches pour donner plus de solennité à cette cérémonie, et les anciens statuts des Chartreux et des Célestins marquent qu'on ouvrira les portes du chœur.

Peu à peu, le rite de l'élévation des saintes Espèces, telle qu'elle s'accomplit aujourd'hui, s'établit dans l'univers catholique tout entier. Une fois encore Dieu avait tiré le bien du mal, et les blasphèmes de Bérenger n'avaient servi qu'à faire rendre de plus grands hommages de respect et d'adoration au très saint sacrement de l'Eucharistie.

Immédiatement après la consécration de la sainte hostie, le prêtre procède à celle du vin que contient le calice. Il prend donc le calice et prononce distinctement, quoique à voix basse, ces paroles :

« Semblablement, après qu'il eut soupé, prenant aussi cet excel-« lent calice dans ses mains saintes et vénérables, et pareillement « vous rendant grâces, il le bénit, le donna à ses disciples en « disant : *Prenez et buvez-en tous :* CAR CECI EST LE CALICE DE « MON SANG, DU NOUVEAU ET ÉTERNEL TESTAMENT, MYSTÈRE DE FOI QUI « SERA RÉPANDU POUR VOUS ET POUR PLUSIEURS EN RÉMISSION DES « PÉCHÉS. *Simili modo*, etc. » Il est à remarquer que quelques jours auparavant Jésus avait employé ce mot *calice* pour signifier sa passion et sa mort sanglante. Il avait demandé à Jacques et Jean, fils de Zébédée, s'ils pourraient boire le calice qu'il boirait lui-même [1] ? Sans doute, en usant de cette expression, le divin Maître préparait ses Apôtres à l'institution du sacrifice non sanglant de l'Eucharistie ; il voulait qu'ils ne s'étonnassent point de voir et d'adorer dans le calice le même sang qu'il verserait sur la croix pour le salut du monde.

Jésus-Christ rendit grâces à son Père en tenant la coupe, comme il venait de le faire en tenant le pain entre ses mains. Il la bénit et fit descendre sur ce qu'elle contenait la vertu toute-puissante nécessaire pour changer le vin en son sang.

Il la donna à ses disciples en leur disant : *Prenez et buvez-en tous*, parce qu'il fallait que ceux avec qui le Fils de Dieu contrac-

1. Potestis bibere calicem quem ego bibiturus sum ? (*Matth.*, xx, 23.)

tait la nouvelle alliance pour toute l'Église y participassent. Ils en burent tous en effet, et il faut que les prêtres qui renouvellent cette alliance et ce sacrifice en boivent aussi. Mais l'Église n'a jamais considéré comme nécessaire que les simples fidèles communiassent sous les deux espèces. Elle admit cette double communion pendant les premiers siècles, comme une pratique pieuse et pleine de consolation, sans en faire une obligation, sauf en certaines circonstances particulières, et elle l'a supprimée lorsqu'il lui parut que les avantages qu'elle procurait n'en compensaient pas les inconvénients d'une manière suffisante.

Pourquoi Jésus-Christ appelle-t-il son sang, qu'il présente à ses disciples, *le sang du Nouveau Testament ?*

Il faut remarquer que le mot *testament* se prend en deux sens dans la Sainte Écriture. Il signifie la déclaration qu'un homme fait avant sa mort de sa volonté concernant les biens qu'il laisse après lui, et de ceux qu'il établit ses héritiers. Il signifie en outre un traité d'alliance. L'un et l'autre de ces sens expriment parfaitement la nature du don que Jésus-Christ fait de son corps et de son sang à son Église.

Dans la dernière cène, Jésus-Christ a fait son testament, par lequel il a laissé pour héritage à son Église, en la personne de ses Apôtres, le précieux trésor de son sacrifice perpétuel et le pouvoir d'offrir à Dieu, jusqu'à la fin du monde, son véritable corps et son véritable sang et de les distribuer à ses enfants. C'est un trésor d'un prix infini, dont nous sommes entrés en possession par sa mort; car un testament ne peut produire son effet qu'en vertu de la mort du testateur.

Mais, de plus, ce testament est une alliance. Jésus-Christ, en parlant comme il le fait, nous dit : « C'est ici mon sang, par lequel « la nouvelle alliance de Dieu avec les hommes, si solennellement « promise, est enfin établie, ratifiée, arrêtée. » L'ancienne alliance, faite sur le mont Sinaï par le ministère de Moïse, n'en était que la figure et ne devait durer qu'un temps; la nouvelle alliance, confirmée non par le sang des animaux, mais par celui du Fils de Dieu lui-même, durera éternellement : *Novi et æterni Testamenti.*

Il suit de là, premièrement, que ce n'est pas tant sur la croix que Jésus-Christ a institué la nouvelle alliance que dans la dernière Cène. Car il est dit dans l'Évangile selon S. Luc : *C'est le calice, le nouveau testament en mon sang qui sera répandu*

pour vous : Hic est calix, novum testamentum in sanguine meo, qui pro vobis fundetur [1]. Jésus-Christ parle au présent. Il dit : *C'est le calice*, ou pour suivre moins servilement la tournure latine : *Ce calice est le nouveau testament en mon sang*. Il dit *est* et non pas *erit ;* ce qui marque que l'alliance s'accomplissait en ce moment même, quoiqu'il fût nécessaire, selon S. Paul, que la mort réelle suivît de près, afin que cette alliance fût absolument ratifiée. D'ailleurs, lorsqu'on fait un traité, il faut que les parties intéressées soient présentes, ce qui n'eut pas lieu sur le Calvaire, où S. Jean seul suivit Jésus ; au lieu qu'à la dernière Cène, on voit Jésus-Christ, le vrai médiateur, réuni avec son Église représentée par ses Apôtres, qui scelle de son propre sang le traité de son alliance avec elle.

Une autre conséquence est que Jésus-Christ a donné son véritable sang à ses Apôtres et non pas seulement la figure de son sang, comme le veulent les calvinistes. Car de même que l'ancienne alliance a été confirmée par le sang réel des victimes, il faut nécessairement que la nouvelle, dans laquelle doit se trouver la réalité de tout ce qui n'était qu'en figure dans l'ancienne, soit confirmée par le sang réel de Jésus-Christ, qui est la seule victime de la nouvelle alliance.

Cette alliance, que Jésus-Christ a scellée de son sang à la dernière Cène, est autant élevée au-dessus de l'ancienne, que le sang de Jésus-Christ est au-dessus de celui des anciennes victimes. La première dépendait de la fidélité du peuple qui, confiant en ses propres forces, osait témérairement promettre une entière obéissance à Dieu ; elle ne pouvait, par conséquent, subsister longtemps.

Mais ce n'est pas ainsi que la nouvelle alliance a été établie. Elle avait été promise à Abraham d'une manière absolue et sans condition de la part des hommes ; elle a été établie sans exiger d'eux préalablement ni obéissance ni fidélité ; non qu'elle puisse subsister sans cette obéissance, mais parce qu'elle consiste précisément dans la promesse de les rendre obéissants : *Voici l'alliance que je ferai avec la maison d'Israël, dit le Seigneur, lorsque le temps sera venu. J'imprimerai mes lois dans leur esprit et je les écrirai dans leurs cœurs. Je ne me souviendrai plus de*

1. *Luc.*, XXII, 20.

leurs péchés; je serai leur Dieu, et ils seront mon peuple [1].

C'est pour cela que les Évangélistes ne font aucunement mention des dispositions des Apôtres, ni de leurs sentiments; Jésus-Christ parla seul, afin que cette alliance qu'il faisait avec eux et avec son Église parût absolument gratuite, libre de toute condition de la part des hommes, et uniquement fondée sur la puissante bonté de Dieu et sur les mérites de notre médiateur et notre chef.

Une telle alliance est donc, premièrement, *nouvelle*, puisqu'elle est établie pour corriger les défauts de l'ancienne, qui instruisait les hommes de la loi, sans en donner l'amour et la fidélité qui seule l'accomplit.

Elle est, en second lieu, *éternelle*, ainsi que l'Église latine, instruite par la tradition, l'ajoute aux paroles de l'Apôtre dans la consécration. Car d'où pourrait venir le changement ou la cessation d'une telle alliance? Les promesses absolues, fondées sur la miséricorde et sur la puissance de Dieu, sont irrévocables. Et puisqu'il s'engage à être lui-même la force et la lumière de ceux à qui il fera part de son alliance puisqu'il promet de les faire marcher dans la voie de ses commandements et de les faire persévérer, qui pourrait craindre que cette alliance où Dieu seul paraît, où Dieu seul promet, où Dieu seul se charge de tout, puisse jamais être sujette à révocation?

Les paroles qui suivent, *mysterium fidei*, « mystère de foi, » ne sont pas dans l'Évangile. L'Église les a reçues de la tradition apostolique et on les trouve dans les plus anciens sacramentaires. Nous savons que les Évangélistes n'ont pas tout écrit, et nous ne pouvons pas nous étonner qu'ils aient laissé à la tradition le soin de nous transmettre quelques-unes des paroles que Notre-Seigneur Jésus-Christ a prononcées, même dans les circonstances les plus solennelles.

Le mot *mystère* signifie secret. C'est en ce sens qu'il est pris par S. Paul, lorsqu'il parle du *mystère de la foi* [2], que les diacres doi-

1. Ecce dies venient, dicit Dominus, et feriam domui Israel et domui Juda fœdus novum. Non secundum pactum quod pepigi cum patribus eorum, in die qua apprehendi manus eorum ut educerem eos de terra Ægypti; pactum quod irritum fecerunt, et ego dominatus sum eorum, dicit Dominus. « Sed « hoc erit pactum quod feriam cum domo Israel, post dies illos, dicit Dominus : « Dabo legem meam in visceribus eorum, et in corde eorum scribam eam, et « ero eis in Deum, et ipsi erunt mihi in populum. » (*Jerem.*, XXXI, 31, 32, 33.)

2. Habentes mysterium fidei in conscientia pura. (*I Tim.*, III, 9.)

vent conserver avec une conscience pure. Or le plus grand de tous les mystères et, pour ainsi dire, tout le secret de la foi, tout le secret de la religion, est que le sang d'un Dieu dût être versé pour le salut du monde. Dans ce mystère sont renfermées toutes ces vérités : que tous les hommes étant pécheurs depuis le commencement du monde, devaient être immolés à la justice de Dieu ; — que les péchés ne sont point remis sans effusion de sang ; — que celui des pécheurs était indigne d'être offert à Dieu ; — que depuis Abel on a substitué à leur sang celui des animaux ; — qu'il était néanmoins impossible que le sang des taureaux et des boucs ôtât les péchés ; — enfin qu'il fallait une victime sainte, le sang d'un Dieu fait homme pour les réconcilier et les unir à Dieu.

C'est là le grand mystère qui a été caché jusqu'à la mort et la résurrection du Messie, mystère montré par Jésus-Christ lui-même aux disciples d'Emmaüs en leur expliquant les Écritures et en leur disant : *Ne fallait-il pas que le Christ souffrît et qu'il entrât ainsi dans sa gloire* [1] ? Mystère dont le sang répandu dans tous les sacrifices n'avait jamais été qu'une ombre et une figure ; mystère révélé par S. Jean qui appelle Jésus-Christ l'*Agneau immolé dès la création du monde* [2], et par S. Pierre lorsqu'il nous dit : *Vous avez été rachetés par le précieux sang de Jésus-Christ, comme de l'Agneau sans tache et sans défaut, qui avait été prédestiné avant la création du monde, et qui a été manifesté dans les derniers temps* [3].

La forme de la consécration du calice s'achève par ces mots : *Qui sera répandu pour vous et pour plusieurs, en rémission des péchés : Qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum.* Ce sang précieux qui seul a la vertu de purifier les âmes du péché ne devait être répandu que le lendemain, sur la croix ; mais dans le texte grec Jésus-Christ parle au présent comme s'il l'était déjà. Dans S. Luc il dit de même en parlant de son corps adorable : *Qui est donné pour vous : Quod pro vobis datur* [4]. Ce qui marque l'oblation actuelle du sang de Jésus-Christ.

1. Nonne hæc oportuit Christum pati, et ita intrare in gloriam suam? (*Luc.*, XXII, 26.)
2. In libro vitæ Agni qui occisus est ab origine mundi. (*Apoc.*, XIII, 8.)
3. Pretioso sanguine quasi Agni immaculati Christi, et incontaminati; præcogniti quidem ante mundi constitutionem, manifestati autem novissimis temporibus propter vos. (*I Petr.*, I, 19 et 20.)
4. *Luc.*, XXII, 20, 19.

Jésus-Christ dit qu'il va répandre son sang, premièrement pour les Apôtres qui sont les chefs de l'Église : *Pro vobis*. Il le répandra, en second lieu, pour tous ceux qui croiront et seront convertis par leurs prédications : *Et pro multis*. C'est pour ceux-là que Jésus-Christ offre et prie ici en particulier, comme nous le voyons dans la prière qu'il fit à son Père en sortant du cénacle après l'institution de la Sainte Eucharistie : *Je ne prie pas pour eux seulement, mais pour tous ceux qui doivent croire en moi par leur parole* [1].

Jésus-Christ est mort très réellement pour tous les hommes ; il est la victime de propitiation pour les péchés de tout le monde ; néanmoins S. Paul dit : *Dieu est le Sauveur de tous les hommes, mais principalement des fidèles* [2], et les livres saints parlent en divers endroits simplement de l'oblation de Jésus-Christ pour *plusieurs*, pour marquer le fruit de son sang précieux dans les saints, plutôt que sa valeur infinie pour tous les hommes et la volonté générale de Dieu de les sauver tous.

Ces mots : *Pour vous et pour plusieurs* nous rappellent aussi que l'Eucharistie est le sacrifice des fidèles et qu'ils sont les seuls qui doivent y participer. Il n'est point le sacrifice des juifs, ni des païens, ni des excommuniés, mais des véritables enfants de Dieu et de l'Église. Le sang de Jésus-Christ a coulé pour tous les hommes sur la croix, mais sur l'autel il ne coule que pour ceux qui font partie de son Église [3].

Enfin notre divin Sauveur ajoute, et le prêtre répète après lui :

1. Non pro eis autem rogo tantum, sed et pro eis qui credituri sunt per verbum eorum in me. (*Joann.*, XVII, 21.)

2. Salvator omnium hominum, maxime fidelium. (*I Tim.*, IV, 10.)

3. Nous ajouterons ici, avec un savant professeur de théologie, qu'il est de style scripturaire que le terme *multi* soit quelquefois mis pour *omnes*, et que le sens soit déterminé par le contexte, et par ce qu'on appelle l'*analogie de la foi*. C'est ainsi que dans l'Épître aux Romains, S. Paul parlant de ceux qu'atteint le péché originel les désigne par le mot *multi : Sicut per inobedientiam unius hominis, peccatores constituti sunt multi*. (*Rom.*, V, 19.) De même Notre-Seigneur dit : *Multi sunt vocati*. (*Matth.*, XX, 16.) Or il s'agit de la vocation au salut, ou au moins au christianisme, qui est également pour tous. *Multi* dans ces textes, comme dans celui qui nous occupe, équivaut donc à ces mots : *Omnes qui sunt multi ;* et c'est ainsi que l'entendent S. Jean Chrysostome, S. Augustin et d'autres Pères. Le mot *multi* ajoute au mot *omnes* l'idée d'une grande multitude composant l'universalité signifiée par le mot *omnes*.

Ces observations ont d'autant plus d'importance, que les jansénistes et autres hérétiques abusent de ce texte *pro multis effundetur*, pour nier l'universalité de la rédemption.

Hæc quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis : « Toutes « les fois que vous ferez ces choses, vous les ferez en mémoire de « moi. » C'est par ces paroles que Jésus-Christ établit ses apôtres prêtres et leur donna le pouvoir de changer le pain et le vin en son corps et en son sang, de l'offrir en sacrifice avec l'autorité de communiquer cette même puissance à leurs successeurs, pour continuer ces saints mystères jusqu'à la consommation des siècles. Admirable complément du don qu'il venait de nous faire par l'institution du très saint et très adorable sacrement de l'Eucharistie.

En prononçant ces dernières paroles, le prêtre, qui a reposé le calice sur l'autel, fait une génuflexion profonde pour adorer le sang du Sauveur ; il se lève, reprend le calice découvert, l'élève autant qu'il peut commodément pour le faire voir et adorer au peuple, le remet respectueusement sur le corporal, le couvre de la pale et l'adore en faisant de nouveau une génuflexion profonde.

Nous ne nous arrêterons pas à expliquer en détail ce qui concerne l'élévation du calice ; son histoire est la même que celle de l'élévation de la sainte Hostie ; et nous ne pourrions que répéter ce que nous avons dit déjà. Le grand acte est donc accompli : le corps et le sang de l'adorable victime sont sur l'autel : nous allons poursuivre le sacrifice.

IV.

TROIS PRIÈRES QUI SUIVENT IMMÉDIATEMENT LA CONSÉCRATION

L'adorable Victime est présente sur l'autel. Il convient maintenant de l'offrir au Seigneur. C'est ce que fait le prêtre par les prières qui suivent immédiatement la consécration.

Jamais homme n'aurait eu la témérité d'approcher de l'autel du Seigneur sans l'ordre exprès donné par Jésus-Christ lui-même à ses Apôtres et à leurs successeurs dans le sacerdoce, d'offrir son corps et son sang à Dieu le Père, sous les espèces du pain et du vin. Mais il a dit : *Faites ceci en mémoire de moi : Hoc facite in meam commemorationem.* Il a dit encore : *Hæc quotiescumque feceritis, in meam commemorationem facietis : Toutes les fois que vous ferez ceci, vous le ferez en mémoire de moi.* Les prêtres peuvent donc et doivent offrir ce divin sacrifice et l'offrir en mémoire de Jésus-Christ.

En exécution de ce commandement que le Seigneur a fait de célébrer ainsi le mystère de l'Eucharistie, le prêtre, après les

paroles de la consécration et l'adoration du très saint sacrement, prononce cette prière :

« C'est pourquoi, Seigneur, nous qui sommes vos serviteurs, et « avec nous, votre peuple saint, en mémoire de la très heureuse « Passion du même Jésus-Christ Notre-Seigneur et de sa résur- « rection des enfers, comme aussi de son ascension glorieuse au « ciel, nous offrons à votre suprême Majesté, de vos dons et de « vos bienfaits, l'hostie pure, l'hostie sainte, l'hostie sans tache, le « pain saint de la vie éternelle et le calice du salut perpétuel : « *Unde et memores*, etc. »

Cette oraison, par le fond aussi bien que par la forme, est unie très étroitement aux deux qui la suivent immédiatement, ou plutôt elles ne sont que les trois parties d'une même prière dont le but est en général l'offrande de nos dons faite à Dieu, en même temps que nous le supplions de les agréer.

Comme les autres parties du Canon, ces trois prières remontent à la plus haute antiquité et sont d'origine apostolique, au moins pour leur substance.

Le prêtre, ayant fait la consécration en la personne et par les paroles de Jésus-Christ, continue sa prière qu'il adresse au Père comme avant la consécration. Il lui représente que c'est pour obéir au commandement de Jésus-Christ lui-même que lui et les assistants sont tout occupés du souvenir de ce qu'il a souffert dans sa passion, ainsi que de la gloire où il est entré par sa résurrection et son ascension, et que c'est dans ce souvenir qu'il offre à sa divine Majesté ce sacrifice précieux à tant de titres : *Unde et memores.*

Le prêtre n'est pas seul à faire mémoire de ces glorieux mystères. Il dit en effet : « C'est pourquoi, Seigneur, nous vos serviteurs « et avec nous votre peuple saint : *Nos servi tui, et plebs tua* « *sancta.* » Les serviteurs de Dieu sont le prêtre lui-même et ses ministres, ou les autres ecclésiastiques qui l'accompagnent et sont comme lui particulièrement destinés au service de Dieu. Tous les fidèles présents forment ce *plebs sancta.* Peut-être s'en trouve-t-il parmi eux qui sont peu dignes de la qualification de saints, mais ils sont saints par leur vocation et ils ont été sanctifiés par le baptême ; ils composent, selon S. Pierre, la nation sainte et l'ordre des prêtres rois [1].

1. Vos autem genus electum, regale sacerdotium, gens sancta. (*I Petr.*, II, 9.)

Il faut remarquer ici l'épithète de « très heureuse, » *tam beatæ*, que l'Église applique à la passion de Notre-Seigneur. Elle est très heureuse en effet, parce qu'elle a effacé les péchés du monde, qu'elle a donné des joies ineffables aux martyrs au milieu même des supplices les plus cruels, et qu'elle est devenue pour nous la source de tous les biens et surtout du plus grand des biens, la vie éternelle.

La passion de Jésus-Christ est exprimée sur l'autel par la séparation de son corps et de son sang, en vertu des paroles de la consécration. Mais cette séparation n'est que mystique ; Jésus-Christ y est véritablement vivant, son corps et son sang sont réellement présents sous chacun des symboles du pain et du vin. Aussi nous ne pouvons célébrer ce mystère sans nous souvenir de sa résurrection : *Nec non et ab inferis resurrectionis.*

Le mot d'enfer, *ab inferis*, signifie littéralement un lieu de la terre bas et profond. L'Écriture et les plus anciens auteurs emploient ce terme pour désigner le lieu où sont renfermés les damnés, les limbes, ou le tombeau. Il signifie, dans ce passage, le tombeau où le corps de Jésus-Christ fut enseveli et les limbes où son âme descendit après sa mort.

Le mystère de l'Ascension est joint à celui de la Résurrection comme une suite de ce qui était dû à Jésus-Christ ressuscité, et comme la consommation du sacrifice qu'il a offert à son Père. C'est par son ascension qu'il quitte la terre, qu'il monte au ciel et qu'il est assis à la droite de son Père, ce qui met le comble à la gloire méritée par ses souffrances. C'est là aussi qu'il achève son sacrifice en s'offrant continuellement à son Père céleste. Or l'Eucharistie renferme tous ces mystères, parce que Jésus-Christ s'y offre comme il s'est offert sur la terre et comme il s'offre dans le ciel. Ainsi, dès que Jésus-Christ est immolé sur l'autel par la consécration, nous devons célébrer la mémoire de sa passion, de sa résurrection et de son ascension glorieuse. La liturgie grecque des Constitutions apostoliques marque ici ces trois mystères, presque dans les mêmes termes [1].

1. *Unde et memores.* S. Clemens in liturgia sua, et lib. VIII *Constitut. apost.*, cap. XII : Memores passionis, mortis et resurrectionis. — Et in liturgia Basilii : Memorantes ergo, Domine, et nos salutarium ejus passionum, vivificæ crucis, triduanæ sepulturæ, ex mortuis resurrectionis, in cœlum ascensionis, etc. — Alexander primus, epist. I *ad orthodox.* : In sacramentorum quoque oblationibus quæ inter missarum solemnia offeruntur, passio Domini miscenda est,

Et quelle victime le prêtre offre-t-il à Dieu en union avec le peuple fidèle ?

C'est l'hostie pure par excellence, que le Saint-Esprit a formée lui-même dans le sein de la plus parfaite et de la plus pure des créatures de Dieu : *Hostiam puram.*

C'est l'hostie sainte, dont la chair est substantiellement unie à la divinité : *Hostiam sanctam.*

C'est l'hostie *immaculée* que nulle tache de péché ne saurait souiller ; l'hostie *glorifiée* qui, depuis sa résurrection, ne ressemble plus à notre chair de péché comme pendant sa vie mortelle : *Hostiam immaculatam.*

Par ces trois qualités que l'Église donne à la victime, elle relève son prix et la met infiniment au-dessus de toutes les victimes qu'on offrait sous la loi. En même temps elle nous avertit que c'est dans ce sacrifice que trouve son accomplissement la célèbre prophétie de Malachie : *Depuis le lever du soleil jusqu'à son coucher, grand est mon nom parmi les nations; et en tout lieu l'on sacrifie, et une oblation pure est offerte à mon nom, parce que grand parmi les nations est mon nom, dit le Seigneur des armées* [1].

Enfin, cette sainte victime est « le pain sacré de la vie éternelle : « *Panem sanctum vitæ æternæ.* » En effet, elle n'est autre que Jésus-Christ lui-même, le pain vivant descendu du ciel, envoyé aux hommes au jour de l'incarnation. Par un excès de bonté, il se réduit, dans ce sacrifice, à l'apparence d'un pain ordinaire, pour faire passer dans nos âmes tous les effets de ses mystères. Devenu ainsi notre aliment, il nourrit et perfectionne en nous la vie de la

ut ejus, cujus corpus et sanguis conficitur passio celebretur. — Origen., homil. XIII *in Levit.* : Si respicias illam commemorationem de qua dixit Dominus : *Hoc facite in meam commemorationem,* invenies quod ista commemoratio sola sit, quæ propitium facit hominibus Deum. — S. Ambros., lib. IV *de Sacramentis,* cap. IV : Ergo tu audis, ait quod quotiescumque offertur sacrificium, mors Domini, resurrectio Domini, elevatio Domini significatur. — Planius idem S. Ambros., lib. IV *de Sacram.,* cap. VI : Ergo memores gloriosissimæ ejus passionis, et ab inferis resurrectionis et in cœlum ascensionis, offerimus tibi hanc immaculatam hostiam. En ipsa canonis verba quibus error eorum aperte arguitur qui canonem missæ a quodam Scholastico paulo ante Gregorii tempora compositum commenti sunt, etc. (DURANTI, *De ritibus Eccl. cathol.,* lib. II, cap. XLII.)

1. Ab ortu enim solis usque ad occasum, magnum est nomen meum in gentibus, et in omni loco sacrificatur et offertur nomini meo oblatio munda, quia magnum est nomen meum in gentibus, dicit Dominus exercituum. (*Malach.*, I, 11.)

grâce durant cette vie mortelle, et devient pour nos corps eux-mêmes un gage de la bienheureuse immortalité.

Elle est aussi « le calice du salut perpétuel : *Calicem salutis* « *perpetuæ*, » parce que le calice qui est sur l'autel renferme le sang précieux autrefois répandu pour effacer nos péchés.

En disant cette prière, le prêtre fait cinq signes de croix, trois conjointement sur le calice et la sainte hostie et ensuite deux séparément sur l'un et sur l'autre.

Les signes de croix qui suivent la consécration n'ont plus pour fin, comme ceux qui l'ont précédée, d'attirer la bénédiction sur les dons, et de marquer qu'on attend les grâces demandées, par les mérites de Jésus-Christ crucifié. Ils sont destinés à imprimer fortement dans notre esprit la pensée que l'hostie sainte et sans tache que nous offrons est le même corps de Jésus-Christ, sacrifié sur la croix. Ils sont une vive expression de l'unité qui existe entre le sacrifice de l'autel et celui du Calvaire. C'est pour cette raison que l'on accompagne d'un signe de croix tous les mots qui expriment le corps et le sang de Jésus-Christ, depuis cet endroit jusqu'à la communion.

C'est dans cette prière et les deux suivantes que consiste principalement l'oblation du sacrifice.

L'Église offre donc à Dieu le don d'un prix incomparable qu'elle a reçu de lui : *De tuis donis ac datis*, l'hostie pure, sainte, sans tache, qui a réconcilié le monde avec lui; elle offre ce pain de la vie éternelle et ce calice du salut perpétuel que Dieu lui-même nous a donné, par un pur effet de son ineffable et infinie miséricorde ; sacrifice toujours agréable à Dieu du côté de Jésus-Christ la victime offerte, mais qui pourrait ne pas l'être toujours, du côté de l'homme qui l'offre. Le don présent sur l'autel est l'objet de la complaisance du Père céleste ; mais il est offert par la main des hommes pécheurs qui peuvent déplaire. C'est évidemment le sens de la prière qui vient ensuite : « Sur lesquels dons daignez jeter un regard favorable et propice et les avoir pour agréables, comme vous avez « daigné avoir pour agréables les dons de votre serviteur le juste « Abel, et le sacrifice de notre patriarche Abraham, et les offrandes « de votre prêtre suprême Melchisédech, sacrifice saint, hostie « sainte et sans tache. *Supra quæ propitio ac sereno vultu*, etc. »

Nous supplions Dieu pour que, dans sa bonté, il ne nous sépare pas du don de la victime que nous lui offrons sur l'autel. Il n'a

que des regards favorables pour cette victime ; elle lui plaît infiniment; tout notre désir est qu'à sa considération il daigne aussi se montrer favorable pour ceux qui ont l'honneur de l'offrir. Dieu jette sur nous des regards favorables quand il nous fait sentir les effets de sa miséricorde.

L'Église demande à Dieu qu'il lui plaise de recevoir le don que ses prêtres lui offrent sur l'autel, aussi favorablement qu'il a reçu les présents d'Abel, le sacrifice d'Abraham et l'oblation de Melchisédech. Les dispositions parfaites avec lesquelles ces saints patriarches offraient leurs sacrifices les rendaient agréables à Dieu. Heureux les prêtres qui, par les saintes dispositions de leur cœur, plaisent personnellement à Dieu, lorsqu'ils lui offrent la victime qui plaît toujours par elle-même. Sans doute les sacrifices d'Abel, d'Abraham et de Melchisédech n'étaient rien par eux-mêmes, si on les compare au sacrifice de l'Eucharistie, mais leur valeur était grande à cause des sentiments de ceux qui les offraient, et aussi parce qu'ils étaient la figure du sacrifice par excellence que Jésus-Christ devait instituer un jour, ce qui permet à l'Église d'établir une corrélation entre eux.

Il faut remarquer que le sacrifice de Melchisédech est appelé sacrifice saint, hostie sans tache. C'est bien le sacrifice de Melchisédech et non la Sainte Eucharistie que l'on honore de ces titres. Si on reconnaît de telles qualités qui sembleraient n'appartenir qu'au sacrifice de nos autels, au sacrifice de Melchisédech, c'est qu'il ne ressemble pas aux autres, qui tous portaient des marques de nos péchés, et qui furent entièrement supprimés. Celui-ci ne rappelait en rien le péché, et rien de ce qui le composait n'a été détruit. On offre encore à Dieu le pain et le vin. Mais la réalité prend la place de la figure ; c'est le pain de la vie éternelle, c'est le calice du salut, le corps et le sang de Jésus-Christ, que Melchisédech, Abraham et Abel ne pouvaient offrir qu'en esprit et en figure.

Après cette demande adressée au Père éternel, le prêtre s'incline et, les mains jointes et appuyées sur l'autel, il dit :

« Nous vous supplions, Dieu tout-puissant : ordonnez que ces « dons soient portés par les mains de votre saint Ange sur votre « autel sublime, en présence de votre divine Majesté, afin que « nous tous qui, participant à cet autel, aurons reçu le corps et le « sang très saint de votre Fils, nous soyons remplis de toutes « les bénédictions célestes et de toutes les grâces, par le même

« Jésus-Christ notre Seigneur. Ainsi soit-il. *Supplices te roga-*
« *mus*, etc. »

Le prêtre s'incline en commençant cette prière. L'inclination convient aux suppliants, et c'est pour cela qu'elle est jointe depuis longtemps au *Supplices te rogamus*. On la voit dans Amalaire et dans le Micrologue, qui ne marque dans le canon de l'Église de Rome que deux inclinations, l'une à *Hanc igitur*, et l'autre à cette prière *Supplices*. Ces inclinations étaient alors très profondes.

Il tient les mains jointes, et appuyées sur l'autel pour la même raison.

A ces mots : *Ex hac altaris participatione*, il baise l'autel qui mérite un si grand respect, et il exprime ainsi le désir de participer aux grâces qui en découlent, alors que l'auteur même de la grâce y repose. Pour accomplir plus décemment ce rite, il pose les mains sur le corporal. Ainsi, ses doigts qui ont touché le corps de Jésus-Christ ne touchent plus que ce qui est destiné à toucher aussi les dons sacrés.

En disant le mot *corpus*, il fait un signe de croix sur l'hostie, et il en fait un autre sur le calice en disant *sanguinem*, pour marquer que c'est ici le même *corps* qui a été attaché à la croix et le même *sang* qui y a été répandu.

Enfin, il fait sur soi le signe de la croix en disant : *Omni benedictione cœlesti*, parce que nous ne pouvons espérer ces bénédictions que par les mérites de Jésus-Christ crucifié.

La prière *Supplices te rogamus* est une des plus sublimes et des plus mystérieuses que renferme le canon. « Qui peut compren-
« dre, dit Florus, des paroles si profondes, si admirables, si éton-
« nantes, et qui peut en parler dignement ? Pour bien entendre ce
« qu'elles signifient, la vénération et la crainte conviennent mieux
« que la discussion [1]. »

Le pape Innocent III dit de même que ces paroles sont d'une telle profondeur que l'entendement humain peut à peine en pénétrer le sens. Nous ne chercherons pas à donner des explications que les anciens auteurs n'ont pas osé aborder ; quelques simples réflexions nous suffiront.

Il est vrai que les paroles de cette prière, prises au pied de la

1. FLOR., *in Canone missæ*.

lettre et selon leur sens grammatical, seraient très difficiles à comprendre; mais ici, comme en mille autres circonstances, il faut recourir à la règle générale qui est d'expliquer les choses spirituelles en termes familiers et accessibles à tous. Les choses sensibles doivent nous servir à comprendre les choses spirituelles. Ne pas user de ce moyen serait se condamner souvent à l'ignorance ou à tomber dans des absurdités. C'est ainsi que, dans le cas présent, on ne peut pas dire ni croire que notre sacrifice a besoin, pour être reçu de Dieu, d'être porté par les mains d'un ange et par un transport local, depuis notre autel qui est sur la terre jusqu'à l'autel des cieux que S. Jean nous dépeint dans l'Apocalypse.

En premier lieu, tout le monde sait bien que le corps et le sang du Sauveur, qui se trouvent sous les espèces sacramentelles en vertu de la consécration, n'y viennent pas par un mouvement local, et que Jésus-Christ ne descend pas du ciel sur la terre pour être présent parmi nous. Il s'y trouve par une autre voie toute surnaturelle.

En second lieu, ce serait une erreur trop grossière de croire qu'il est besoin qu'un ange porte le sacrifice devant Dieu, afin qu'il le voie, puisque la foi nous enseigne que Dieu est en tout lieu par son essence, par sa présence et par sa puissance, qu'il remplit le ciel et la terre par son immensité, qu'il pénètre les abîmes, que rien ne lui est caché, et que, par conséquent, non seulement il est présent à nos sacrifices, mais il voit les plus intimes dispositions de nos cœurs lorsque nous le prions.

Quand donc nous prions Dieu en ces termes, nous le faisons pour confesser et reconnaître notre indignité. Nous avouons humblement que nous ne méritons pas de lui présenter un tel sacrifice, et d'être exaucés dans les prières que nous lui adressons. C'est pourquoi nous le supplions d'envoyer ses anges à notre aide, pour que leurs mains, plus pures que les nôtres, et moins indignes, lui présentent l'adorable victime. Grâce à leur entremise, notre sacrifice sera accepté, et nous obtiendrons pour nous, pour toute l'Église et pour tous ceux qui se sont recommandés à nous, ce qu'il juge dans sa bonté nous être nécessaire.

C'est à peu près dans le même sens que les Pères disent qu'à l'heure de la consécration, les cieux s'ouvrent et les anges descendent pour adorer ce sublime mystère sur nos autels. Ce n'est pas que les cieux s'ouvrent réellement pour le passage des anges,

mais ce langage métaphorique signifie que la Sainte Eucharistie établit entre les anges et nous une nouvelle communauté de biens. Ils possèdent Jésus-Christ, ils le voient et l'adorent plein de gloire, assis à la droite de son Père; ils trouvent ainsi en lui une source de joies infinies. Et nous, nous l'avons aussi ; nous le voyons, nous le touchons, nous l'adorons, nous le recevons, nous le possédons comme le gage de notre béatitude future. Il est donc la pierre angulaire qui unit et qui assemble le ciel et la terre, les anges et les hommes. Il attire ces nobles esprits, ces sublimes intelligences au secours des pauvres êtres humains, et il le fait surtout au moment du Saint Sacrifice. Ils choisissent ce moment de préférence, pour nous communiquer de nouvelles lumières, pour exciter en nous les meilleurs sentiments, pour écarter le trouble que les démons ou les choses extérieures pourraient exciter dans nos âmes, et qui nous empêcheraient de profiter comme il faut de la présence du Seigneur.

A cette interprétation que nous empruntons à un pieux et savant auteur du xviie siècle [1], il est bon d'ajouter cependant que tout n'est pas allégorie et métaphore dans cette admirable prière. D'autres auteurs enseignent que l'ange par qui nous demandons que Jésus-Christ soit présenté devant le trône de Dieu, n'est autre que Jésus-Christ lui-même, l'ange du grand conseil, le Messie et l'unique médiateur par qui nous pouvons avoir accès auprès du Père. Il est l'autel, le sacrificateur, le médiateur et la victime. D'après cette interprétation, voici quel serait le sens de la prière *Supplices :*

« Nous vous supplions, Dieu tout-puissant, d'agréer que Jésus-
« Christ que nous vous offrons sur cet autel matériel, pour nous,
« que Jésus-Christ, seul digne de vous présenter des dons si saints,
« vous présente lui-même dans le ciel l'offrande de son corps et
« de son sang, que nous vous faisons sur la terre, et la disposition
« du cœur avec laquelle nous vous faisons par lui cette offrande,
« afin que, lorsque participant à cet autel, nous recevrons ce corps
« et ce sang sacrés, nous soyons remplis des bénédictions et des
« grâces du ciel, par le même Jésus-Christ notre Seigneur. »

Le pape Innocent III, craignant qu'on ne se laisse éblouir par la profondeur du mystère, ajoute que, sans toucher au secret du

1. Grimaud, *La liturgie sacrée.*

céleste oracle : *Salvo tamen occulto cœlestis oraculi sacramento*, on peut entendre ces paroles : *Jube hæc perferri*, plus simplement et plus sûrement, de cette manière : « Commandez que *ces « choses*, c'est-à-dire les vœux des fidèles, leurs supplications, « leurs prières, *soient portées par le ministère de vos saints « anges.* »

Cette prière ne regarde que ceux qui communient sacramentellement ou du moins les regarde d'une manière toute particulière, comme l'indiquent assez ces mots : *Ut quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum Filii tui corpus et sanguinem sumpserimus :* « Afin que nous tous qui, en participant à cet « autel, aurons reçu le corps sacré et le sang de votre Fils. » Ceux qui communient participent au sacrement de l'autel de nos temples, et l'Église demande qu'ils participent de même aux grâces de l'autel du ciel. Voilà deux autels bien marqués : l'autel sublime et invisible qui est le ciel, et cet autel d'ici-bas que nous voyons. S. Irénée [1] parle de ces deux autels, et S. Augustin les a parfaitement distingués. Il dit que les bons et les méchants approchent de l'autel qui est sur la terre, mais que les méchants sont invisiblement rejetés de l'autel invisible et céleste, tandis que les justes seuls en approchent et y reçoivent les célestes bénédictions [2]. C'est la grâce que le prêtre demande et espère pour lui-même et pour les fidèles qui vont communier comme lui : *Omni benedictione cœlesti et gratia repleamur :* « Nous soyons remplis de toute « bénédiction céleste et de la grâce. »

Ces bénédictions célestes que le prêtre demande comprennent tous les dons que nous recevons de Dieu pour remplir nos devoirs et notre ministère. Mais parmi toutes les bénédictions célestes, la grâce qui nous sanctifie est le don le plus désirable. C'est pourquoi nous demandons en particulier d'être remplis de la grâce. Et c'est par Jésus-Christ notre Seigneur que nous implorons cette faveur : *Per eumdem Christum Dominum nostrum*, car nous ne devons jamais oublier que tous les biens nous viennent de lui et par lui.

1. S. Iren., *Adversus hæres.*, lib. IV, cap. xxxiv.
2. Est enim quoddam sublime altare invisibile, quo non accedit injustus. Ad illud altare ille solus accedit qui ad istud securus accedit. (S. August., *in Ps.* xxv et xlii.)

V.

LE *MEMENTO* DES DÉFUNTS

Avant la consécration, l'Église demande le secours divin pour les personnes vivantes, parce qu'elles peuvent s'unir au prêtre pour offrir avec lui et par lui la victime sainte, et se préparer par sa grâce à y participer par la sainte communion; mais à l'égard des morts, qui ne sont plus dans le même état, on n'implore le secours de Dieu qu'après la consécration. Ils ne peuvent que participer au fruit du sacrifice, et c'est cette participation que l'Église demande pour eux, lorsque Jésus-Christ est présent sur l'autel.

Après avoir achevé les prières dont nous avons précédemment parlé, le prêtre élève et joint les mains étendues devant la poitrine, comme au premier *Memento*, et il dit :

« Souvenez-vous aussi, Seigneur, de vos serviteurs et de vos « servantes qui nous ont précédés avec le signe de la foi et qui « dorment du sommeil de la paix [1]. »

Là, il s'arrête un instant et prie pour les âmes du purgatoire qu'il veut faire participer d'une manière spéciale aux fruits du Saint Sacrifice. Pendant ce temps, il tient les yeux modestement baissés, non seulement pour garder un recueillement profond, mais pour les avoir attachés sur le Saint-Sacrement présent sur l'autel. Il achève sa prière en ces termes :

« Nous vous supplions, Seigneur, qu'il vous plaise, par votre « miséricorde, de leur accorder, et à tous ceux qui reposent en « Jésus-Christ, le lieu du rafraîchissement, de la lumière et de la « paix, par le même Jésus-Christ notre Seigneur. »

Le prêtre demande à Dieu de se souvenir aussi des fidèles qui sont morts : *Memento etiam, Domine*, etc. Pour Dieu, se souvenir, dans le langage de l'Écriture, c'est secourir. Dans les prières qui précèdent, on a prié pour les vivants; il est bien juste que les âmes du purgatoire, si chères à Dieu et si dignes d'intérêt, aient aussi leur tour; c'est pourquoi le mot *Memento* est suivi de la particule *etiam*, c'est-à-dire *aussi*. Il faut remarquer que l'Église

1. Memento etiam, Domine, famulorum famularumque tuarum N. et N., qui nos præcesserunt cum signo fidei, et dormiunt in somno pacis. — Ipsis, Domine, et omnibus in Christo quiescentibus, locum refrigerii, lucis et pacis, ut indulgeas deprecamur. Per eumdem Christum Dominum nostrum. Amen.

prie seulement pour les serviteurs et les servantes de Dieu qui sont morts avec le signe de la foi et en état de grâce, ce qui permet de leur donner ces noms de serviteurs et de servantes de Dieu. Encore ne prie-t-elle pas pour tous ceux qui sont morts dans ces conditions, parce que plusieurs sont en possession de la gloire éternelle et n'ont plus besoin de prières. Quant aux malheureux morts dans l'infidélité ou le péché mortel, leur sort est à jamais fixé, et le Saint Sacrifice lui-même n'a pas reçu la vertu de les faire sortir du séjour de l'éternelle damnation. En vain, dit S. Augustin, voudrait-on leur procurer les secours de la religion dont ils n'ont pas eu le gage tandis qu'ils vivaient, ou parce qu'ils n'ont pas reçu la grâce des sacrements, ou parce qu'ils l'ont reçue inutilement et qu'ils se sont amassé un trésor de colère [1]. Il est écrit d'eux, dans le texte sacré, qu'en quelque lieu qu'ils seront tombés, ils y demeureront [2]. Mais nous ignorons quelles sont les âmes qui sont en état de profiter de nos prières et de l'oblation du Saint Sacrifice ; nous ne savons pas si celles mêmes qui nous ont semblé les plus parfaites pendant leur vie mortelle, et les plus édifiantes à l'heure de la mort, n'ont pas encore des dettes à payer à la justice de Dieu; il faut donc prier pour toutes les âmes du purgatoire en général, et pour celles en particulier qui ont quelque droit à nos prières que les autres n'ont point. Cette charité faite aux âmes souffrantes ne sera pas perdue. Dieu en distribuera le fruit aux âmes qui seront à même d'en profiter, en tenant compte de nos intentions.

Remarquons avec quelle délicatesse l'Église évite de prononcer le mot de *mort* en parlant des amis de Dieu. Elle dit : « Ceux qui « nous ont précédés avec le signe de la foi; ceux qui dorment du « sommeil de la paix : *Qui nos præcesserunt cum signo fidei et dormiunt in somno pacis* [3]. Leur mort est un sommeil parce que

1. Nam qui sine fide quæ per dilectionem operatur, ejusque sacramentis, de corporibus exierunt, frustra illis a suis hujusmodi impenduntur officia, cujus dum hic essent, pignore caruerunt, vel non suscipientes vel in vacuum suscipientes Dei gratiam, et sibi non misericordiam thesaurizantes sed iram. (S. August., serm. CLXXII, alias XXXII, *De verbis apost.*)

2. In quocumque loco ceciderit, ibi erit. (*Eccl.*, XI, 3.)

3. Supplicationes.... pro omnibus in christiana et catholica societate defunctis, etiam tacitis nominibus eorum, sub generali commemoratione suscepit Ecclesia, ut quibus ad ista desunt parentes aut filii, aut quicumque cognati vel amici ab una eis exhibeatur pia matre communi. (S. August., *Tract. de cura pro mortuis,* cap. IV.)

ceux qui meurent ainsi doivent ressusciter pour la vie éternelle. C'est un sommeil de paix parce qu'ils meurent dans la communion de l'Église, en paix avec Dieu et avec leur propre conscience.

Le prêtre ne prie pas seulement pour les défunts dont il a fait nommément mémoire, mais pour tous les fidèles qui reposent en Jésus-Christ : *Ipsis, Domine, et omnibus in Christo quiescentibus.* L'Église veut ainsi venir en aide aux pauvres âmes qui n'ont laissé personne sur la terre qui pense à les aider par des prières et des sacrifices. Elle est la mère de tous les fidèles et elle accomplit en ce point le devoir d'une mère pleine de tendresse pour ses enfants. La Synagogue faisait prier pour les morts, comme nous le voyons dans le second livre des Machabées. Judas consacre une somme considérable pour faire offrir des sacrifices à l'intention de ceux de ses soldats qui avaient péri pour la défense de la religion, parce qu'il regardait comme sainte et salutaire la pratique de prier pour les morts [1].

L'Église a été plus soigneuse encore de prier pour les morts que ne l'avait été la Synagogue. Elle voulut que l'on fît mémoire d'eux toutes les fois qu'on offrirait le Saint Sacrifice. Il n'y a jamais eu de liturgie qui ne renfermât cette prière, et S. Cyrille de Jérusalem, au milieu du IVe siècle, dit aux nouveaux baptisés en leur expliquant les rites de la sainte messe : « Nous prions pour « tous ceux qui sont sortis de ce monde dans notre communion, « croyant que leurs âmes reçoivent un très grand soulagement des « prières qu'on offre pour elles dans le saint et redoutable sacri- « fice de l'autel [2]. » S. Chrysostome et S. Augustin nous assurent que cet usage vient des Apôtres. Nous avons déjà eu l'occasion d'en parler et nous ne nous y arrêterons pas davantage. Ajoutons seulement que la grâce que l'Église demande pour les âmes du purgatoire, elle la demande, comme toutes les autres, par Jésus-Christ notre Seigneur : *Per Christum Dominum nostrum.*

1. Et facta collatione, duodecim millia drachmas argenti misit Jerosolymam offerri pro peccatis mortuorum sacrificium, bene et religiose de resurrectione cogitans.... Sancta ergo et salubris est cogitatio pro defunctis exorare, ut a peccatis solvantur. (*II Mach.*, XII, 43, 46.)

2. S. CYRILL. HIEROSOLYM., *Catech.*, V.

VI.

LE *NOBIS QUOQUE PECCATORIBUS*

Après avoir demandé à Dieu d'accorder aux âmes du purgatoire le bienheureux séjour de la lumière éternelle, le prêtre réclame la même grâce pour lui-même et pour tous ceux qui sont présents au sacrifice. Touché de son indignité, il demande cette grâce en frappant sa poitrine. Il élève un peu la voix en disant : *Nobis quoque peccatoribus*, afin que les assistants puissent l'entendre, s'unir à lui pour s'humilier au souvenir de leurs péchés, implorer tous ensemble les grandeurs des miséricordes du Seigneur et s'exciter aux sentiments de componction du Publicain de l'Évangile. Voici la prière qu'il adresse à Dieu :

« Et à nous pécheurs, vos serviteurs qui espérons en la multi-
« tude de vos miséricordes, daignez aussi nous donner part et
« nous associer avec vos saints Apôtres et martyrs, avec Jean,
« Étienne, Matthias, Barnabé, Ignace, Alexandre, Marcellin,
« Pierre, Félicité, Perpétue, Agathe, Lucie, Agnès, Cécile, Anas-
« tasie, et avec tous vos saints, dans la compagnie desquels nous
« vous prions de nous recevoir, non en consultant nos mérites,
« mais en nous faisant miséricorde. Par Jésus-Christ notre
« Seigneur. »

Quoique pécheurs, le prêtre et les fidèles présents ont cependant l'honneur d'être les serviteurs de Dieu; ils ont donc lieu d'espérer d'être favorisés de ses grâces, parce qu'ils se confient en sa bonté et qu'ils peuvent dire avec Daniel : *Ce n'est pas en vue de notre justice que, prosternés, nous répandons notre prière devant votre face, mais en vue de la multitude de vos miséricordes* [1].

Avant la consécration le prêtre a fait mémoire de la communion des saints, pour offrir avec eux le sacrifice universel du ciel et de la terre; pour obtenir par leurs mérites les secours et la protection du Seigneur. Ici il demande d'avoir part à leur éternelle félicité, d'être reçu dans leur compagnie, non pas que ni lui ni les fidèles au nom desquels il prie méritent une si grande faveur; c'est une grâce, un pur effet de la miséricorde divine qu'il implore. Si Dieu

1. Neque enim in justificationibus nostris prosternimus preces ante faciem tuam, sed in miserationibus tuis multis. (*Dan.*, IX, 18.)

examinait nos œuvres selon la rigueur de sa justice, qui oserait se flatter de paraître innocent à ses yeux ?

Les saints nommés ici ont tous versé leur sang pour Jésus-Christ ; ils représentent les différents ordres ou états entre lesquels les enfants de l'Église se partagent. Le premier, S. Jean-Baptiste, appartient à l'ordre des prophètes; S. Étienne à l'ordre des diacres; S. Matthias à l'ordre des Apôtres ; S. Barnabé à celui des disciples; S. Ignace à l'ordre des évêques ; S. Alexandre à celui des papes ; S. Marcellin à celui des prêtres ; S. Pierre exorciste à l'ordre des clercs ; sainte Perpétue et sainte Félicité vécurent dans le mariage ; sainte Agathe, sainte Lucie, sainte Agnès, sainte Cécile, appartiennent à l'ordre des vierges, et sainte Anastasie à celui des veuves. On remarquera que les saints nommés ici le sont moins par ordre de dignité que d'après l'époque à laquelle ils subirent leur martyre. A ce titre, S. Jean-Baptiste est le premier et après lui S. Étienne, qui passe avant S. Matthias, quoique celui-ci ait été honoré du titre d'apôtre.

La liste des saints nommés en cette partie du canon n'a été close que relativement assez tard. On attribue à S. Grégoire le Grand l'introduction des noms des saintes Félicité, Agathe, Lucie, Agnès, Cécile, Anastasie.

Au IX[e] siècle, plusieurs églises de France joignirent à ces noms ceux de quelques saints confesseurs, auxquels on avait le plus de dévotion, comme S. Martin, S. Hilaire; mais on revint à l'ancienne règle de ne nommer que des saints qui avaient effectivement versé leur sang pour Jésus-Christ, comme il convient dans l'oblation du sacrifice où le sang de la divine Victime est de nouveau offert à Dieu.

C'est la grâce d'être un jour admis dans la société de ces bienheureux serviteurs de Dieu que le prêtre et les fidèles supplient le Seigneur de leur accorder, uniquement en vue de sa miséricorde.

VII.

CONCLUSION DU CANON PAR CES MOTS : *PER QUEM HÆC OMNIA*

La conclusion de la prière : *Nobis quoque peccatoribus* est en même temps celle de tout le Canon ; elle mérite une attention particulière.

Le prêtre, après avoir dit : *Per Christum Dominum nostrum :*

« Par Jésus-Christ notre Seigneur, » n'ajoute pas *Amen*, mais il continue :

« Par qui, Seigneur, vous créez toujours tous ces biens, vous « les sanctifiez, vous les vivifiez, vous les bénissez et vous nous « les donnez. Que par lui et avec lui et en lui tout honneur et toute « gloire soient rendus à vous, Dieu le Père tout-puissant, dans « l'unité du Saint-Esprit, dans tous les siècles des siècles. Ainsi « soit-il : *Per quem hæc omnia, Domine*, etc. »

Le prêtre accompagne ces paroles de diverses cérémonies. D'abord, il fait trois signes de croix sur l'hostie et sur le calice, en même temps qu'il dit les mots *sanctificas*, *vivificas*, *benedicis*, pour marquer que toutes choses sont sanctifiées, vivifiées, bénites par les mérites de la croix de Jésus-Christ.

Il ne fait pas de signe de croix en disant *creas*, parce que toutes choses ont été créées par Jésus-Christ, comme Sagesse du Père, Verbe éternel et non comme incarné et immolé sur la croix. Le bien de la création est antérieur à celui de la rédemption; la régénération qui nous vient de la croix suppose la création et la première naissance.

Après ces mots : *Et præstas nobis*, le prêtre découvre le calice et fait la génuflexion pour adorer. Il se relève et prend l'hostie, avec laquelle il fait trois signes de croix sur le calice, en disant : « Par lui, avec lui et en lui, » pour montrer, par le geste même, que toutes les fois que nous disons *lui*, nous entendons que l'hostie et le calice contiennent indivisiblement ce même Jésus-Christ qui s'est sacrifié sur la croix.

Il fait deux autres signes de croix avec l'hostie hors du calice en disant : *Est tibi Deo Patri omnipotenti*, *in unitate Spiritus sancti*. Quand on nomme Dieu le Père et le Saint-Esprit, qui ne sont pas unis personnellement au corps et au sang précieux, on ne fait pas le signe de croix sur le calice, mais devant, parce qu'il suffit d'exprimer que le sacrifice de la croix de Jésus-Christ est tout ce que nous pouvons offrir de plus grand à l'honneur et à la gloire des divines Personnes. S. Thomas donne aux signes de croix que le prêtre fait en cette occasion une signification mystique. Il y voit une allusion aux trois prières que Jésus-Christ fit sur la croix : la première, pour ses persécuteurs; la seconde, pour se plaindre à son Père de l'état d'abandon dans lequel la nature divine semblait laisser sa nature humaine; la troisième, pour

remettre son âme entre les mains de son Père. De même, dit-il encore, les trois signes de croix faits sur le calice avec la sainte Hostie représentent les trois heures pendant lesquelles il demeura élevé sur la croix, et les deux derniers, qui se font en avant du calice, rappellent la séparation de sa sainte âme d'avec son corps adorable [1].

Le prêtre élève ensuite un peu l'hostie et le calice en disant : *Omnis honor et gloria*, afin que l'exaltation des dons sacrés accompagne les mots qui expriment l'honneur et la gloire que nous devons rendre à Dieu.

Avant le XIIe siècle, il n'y avait point d'autre élévation à la messe que celle-ci. On élevait l'hostie et le calice en même temps, assez

1. S. Thomas applique ce symbolisme à tous les signes de croix que le prêtre fait pendant le Canon. Voici le texte entier du saint docteur :

Sacerdos in celebratione missæ utitur crucesignatione ad exprimendam passionem Christi, quæ ad crucem est terminata. Est autem passio Christi quibusdam gradibus peracta. Nam primo fuit Christi traditio, quæ facta est a Deo, Juda et Judæis ; quod significat trina crucesignatio super illa verba : *Hæc dona, hæc munera, hæc sancta sacrificia illibata*. Secundo fuit Christi venditio : est autem venditus sacerdotibus, scribis et pharisæis; ad quod significandum fit iterum trina crucesignatio super illa verba : *Benedictam, adscriptam, ratam*, vel ad ostendendum pretium venditionis, scilicet triginta denarios. Additur autem et duplex crux super illa verba : *Ut nobis corpus et sanguis*, etc., ad designandam personam Judæ venditoris et Christi venditi. Tertio autem fuit præsignatio passionis Christi facta in cœna; ad quod designandum fiunt tertio duæ cruces, una in consecratione corporis, alia in consecratione sanguinis; ubi utrobique dicitur, *benedixit*. Quarto autem fuit ipsa passio Christi ; unde ad repræsentandum quinque plagas Christi fit quarto quintuplex crucesignatio super illa verba : *Hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, panem sanctum vitæ æternæ, et calicem salutis perpetuæ*. Quinto repræsentatur extensio corporis et effusio sanguinis, et fructus passionis per trinam crucesignationem quæ fit sub illis verbis : *Corpus et sanguinem sumpserimus, omni benedictione*, etc. Sexto repræsentatur triplex oratio quam fecit in cruce ; unam pro persecutoribus, cum dixit : *Pater, ignosce illis;* secundam pro liberatione a morte, cum dixit : *Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me ?* tertia pertinet ad adeptionem gloriæ, cum dicit : *Pater, in manus tuas commendo spiritum meum;* et ad hoc significandum, fit trina crucesignatio super illa verba : *Sanctificas, vivificas, benedicis*, etc. Septimo repræsentantur tres horæ quibus pependit in cruce, scilicet a sexta usque ad horam nonam ; et ad hoc significandum fit iterum trina crucesignatio, ad illa verba : *Per ipsum, et cum ipso, et in ipso*. Octavo autem repræsentatur separatio animæ a corpore per duas cruces subsequentes extra calicem factas. Nono autem repræsentatur resurrectio tertia die facta per tres cruces quæ fiunt ad illa verba : *Pax Domini sit semper vobiscum*. Potest autem brevius dici quod consecratio hujus sacrificii, et fructus ipsius procedit ex virtute crucis Christi et ideo ubicumque fit mentio de aliquo horum sacerdos crucesignatione utitur. (S. THOM., III, q. LXXXIII, art. 5, ad 3.)

haut pour que l'une et l'autre pussent être vus et adorés du peuple. Mais la coutume d'élever séparément le corps et le sang de Jésus-Christ aussitôt après la consécration s'étant établie, comme nous l'avons dit, cette seconde élévation devint moins solennelle. On la conserva cependant.

Enfin, après avoir couvert le calice et fait la génuflexion, le célébrant dit d'une voix intelligible : *Per omnia sæcula sæculorum*, pour porter tous les assistants à ratifier par leur approbation tout ce qui a été dit dans le Canon, en répondant : *Amen*.

Pour expliquer cette prière, plusieurs auteurs font remarquer qu'anciennement on bénissait, à la fin du Canon, des fruits nouveaux ou divers objets, par exemple un agneau à Pâques, et qu'on récitait en même temps une prière, pour obtenir de Dieu la grâce d'en faire un saint usage, en reconnaissant que toutes ces choses sont des dons de sa libéralité; que c'est lui qui les *crée* et les produit par Jésus-Christ; qui les *sanctifie*, en les tirant de la puissance du démon ; qui les *vivifie*, en leur donnant la force de soutenir notre vie; qui les *bénit*, en nous les rendant salutaires, et qui nous les *donne* pour nous servir d'aliments.

Ces auteurs se trompent, dit le P. Le Brun. Ils devraient dire simplement qu'en certaines églises, autrefois, on crut devoir bénir les nouveaux fruits avant la fin des prières de la consécration du corps de Jésus-Christ, qui attire la bénédiction sur toutes choses, comme on bénit encore en cet endroit les Saintes Huiles, le jeudi saint. Mais cette bénédiction ne se faisait pas par ces paroles *per quem omnia*. Elle consistait dans une prière particulière qui finissait comme les autres par ces mots : *Per Christum Dominum nostrum ;* ce qui les liait ainsi aux paroles suivantes : *Per quem hæc omnia*, qu'on disait toujours, quoiqu'il n'y eût point de nouveaux fruits à bénir. Il serait étrange que l'Église eût toujours laissé dans le Canon des paroles qui, selon cette explication, n'auraient rapport qu'à certaines choses qu'on ne bénissait plus que deux ou trois fois l'année, et dont maintenant on a complètement cessé la bénédiction [1].

1. Le cardinal Bona, s'appuyant sur d'anciens missels et d'anciennes liturgies, est cependant disposé à croire que ces paroles : *Per quem hæc omnia, Domine, semper bona creas,* ne se rapportent pas uniquement au corps et au sang de Jésus-Christ, mais encore aux objets offerts à la bénédiction du prêtre. Il dit :

Finita hac oratione, post illa verba, *largitor admitte,* si novæ fruges aut

Il est donc plus prudent de s'attacher aux explications données par les anciens auteurs. Dès le IXe siècle, Amalaire, Flore et Remi d'Auxerre disaient que c'est par Jésus-Christ que Dieu le Père a créé toutes choses, et en particulier le pain et le vin devenus le corps et le sang de Notre-Seigneur. Il les a créés au commencement du monde; mais il continue de les créer, parce qu'il fait produire tous les ans à la terre de nouveaux grains de froment et de nouveaux raisins, ce qui fait dire à Jésus-Christ, ajoute Flore : *Mon Père jusqu'aujourd'hui ne cesse point d'opérer et j'opère aussi continuellement* [1]. C'est en Jésus-Christ que les dons offerts à l'autel deviennent des dons sacrés séparés de l'usage commun : *Sanctificas.* C'est par Jésus-Christ que Dieu les vivifie en les changeant au corps et au sang précieux, qui sont la vraie nourriture de vie : *Vivificas.* C'est par Jésus-Christ sanctifiant et vivifiant que Dieu le Père répand, sur le pain et sur le vin, les bénédictions célestes, et qu'après les avoir aussi bénits, il nous les donne pour être en nous notre véritable vie : *Benedicis et præstas nobis.*

De même que toutes choses et principalement les dons sacrés que Dieu nous fait et que nous lui offrons à notre tour, sont créés, sanctifiés, vivifiés et bénits par Jésus-Christ, c'est aussi par lui, en lui et avec lui que tout honneur et toute gloire sont rendus à Dieu, Père tout-puissant, en unité avec le Saint-Esprit : *Per ipsum et cum ipso, et in ipso est tibi Deo Patri omnipotenti, in unitate Spiritus sancti, omnis honor et gloria.* « Par Jésus-« Christ,» dit Flore, « comme par le vrai médiateur entre Dieu et les « hommes, parce qu'il est l'Homme-Dieu ; avec lui, comme Dieu « égal à Dieu ; en lui comme consubstantiel à son Père [2]. » Honneur et gloire qui doivent durer pendant tous les siècles des siècles : *Per omnia sæcula sæculorum.* Le prêtre prononce ces dernières paroles à haute voix, afin que tous les assistants répondent : *Amen, Ainsi soit-il*, et qu'ils souscrivent ainsi à tout ce

quælibet alia humanis usibus inservientia benedicenda erant, ante altare olim collocari solebant, et hic a sacerdote benedici, et terminata benedictione, solita conclusa : *Per Christum Dominum nostrum*, sequentem addebant orationem : *Per quem omnia, Domine, semper bona creas;* quæ ut notat Lucas Dacherius, non solum referuntur ad oblata, sed etiam ad res tunc benedictas, quas Deus creat sive producit, easque petimus ejus benedictione sanctificari nostris usibus profuturum. (BONA, lib. II, cap. XIV, n. 5.)

1. Pater meus usque modo operatur, et ego operor. (*Joann.*, V, 17.)

2. Per ipsum ut per mediatorem; cum ipso quia Patri æqualis; in ipso quia ipsi consubstantialis. (FLOR., *In canon. missæ.*)

que contient le Canon que termine ce dernier mot. C'est de cet *Amen* que parle S. Justin dans son Apologie, lorsqu'il dit que le peuple fidèle ratifiait, par ses acclamations, la prière du président de l'assemblée, à la fin de l'action du sacrifice [1].

CHAPITRE XVII

CINQUIÈME PARTIE DE LA MESSE : LA PRÉPARATION A LA COMMUNION ET LA COMMUNION

I. L'Oraison dominicale. — II. Le *Libera nos*. — III. La fraction de l'hostie. — IV. L'*Agnus Dei*. — V. L'oraison pour demander la paix et le baiser de paix. — VI. Les deux oraisons préparatoires à la communion que récite le prêtre. — VII. Communion du prêtre et ablutions. — VIII. Communion des fidèles.

I.

L'ORAISON DOMINICALE

Quelques auteurs ont considéré le *Pater* comme faisant partie du Canon de la messe, mais telle n'est pas l'opinion générale. L'immolation de la sainte Victime est achevée, elle a été offerte à Dieu qui a daigné l'accepter, parce qu'elle est digne de lui. Il ne reste plus au prêtre et au peuple fidèle qu'à participer à la chair adorable et au sang précieux du Seigneur, par la communion. Les prières et les rites dont nous avons à nous occuper maintenant ont donc la communion pour objet. Et parce qu'un si grand acte demande une préparation extraordinaire, pour être accompli dignement, l'Église y a consacré plusieurs oraisons et plusieurs cérémonies d'une haute importance.

La première de ces oraisons est le *Pater noster*, précédé d'une courte préface, car il était à propos d'inspirer au peuple de profonds sentiments de respect, d'humilité et en même temps de confiance pour la dire dignement.

Le prêtre, après la conclusion du canon, élève et joint les mains

1. Deinde ei qui præpositus est fratribus, panis offertur, et poculum aqua et vino temperatum. Quæ cum accepit, laudem et gloriam omnium Parenti, Filii Spiritusque sancti nomine tribuit, gratiasque diu agit quia ab eo his dignus sit habitus. Quibus rite perfectis, precibus et gratiarum actioni populus omnis qui adest, benedicit dicens : *Amen*. (S. JUSTIN., *Apolog.* II, sub fin.)

qu'il tenait appuyées sur l'autel, et il dit à voix intelligible, ou il chante : « Prions. Instruits par des préceptes salutaires et nous « conformant à l'institution divine, nous osons dire : *Oremus.* « *Præceptis salutaribus moniti*, etc., » c'est-à-dire : La prière que nous allons adresser à Dieu est quelque chose de si saint et de si grand, elle témoigne tant de confiance et d'abandon filial envers la divinité que nous n'oserions prendre la liberté de la réciter, si Jésus-Christ lui-même ne nous l'avait ordonné.

Cette préface de l'Oraison dominicale est très ancienne. S. Jérôme y fait allusion lorsqu'il dit que Jésus-Christ a enseigné aux Apôtres d'*oser dire* tous les jours, dans le sacrifice de son corps : *Notre Père, qui êtes aux cieux* [1]. Elle est presque en propres termes dans S. Cyprien [2], qui remarque que Jésus-Christ, parmi ses instructions salutaires et ses divins préceptes, nous a donné la forme de la prière, et nous a instruits de ce qu'il fallait demander.

Appuyée sur l'autorité de son divin Maître, l'Église ose s'adresser à Dieu en lui donnant le nom de Père. La prière qu'elle fait est courte, mais elle contient en abrégé tout l'Évangile, selon la parole de Tertullien : *Breviarium totius Evangelii.* S. Augustin constate avec admiration que dans ses sept demandes, elle renferme tout ce que nous pouvons attendre de la bonté de Dieu et lui demander. C'est la prière la plus parfaite ; il n'en est pas de plus propre à nous attirer les grâces de Dieu, et cette circonstance qu'elle est dite à la messe, lorsque Jésus-Christ qui nous l'a enseignée est présent sur l'autel, s'offrant comme victime en notre faveur, ajoute encore à son efficacité. Aussi la retrouvons-nous jointe au Saint Sacrifice dès les premiers jours du christianisme. S. Ambroise atteste qu'on récitait le *Pater* à la messe après la consécration [3]. S. Optat de Milève parle clairement de cette même pratique [4]. S. Grégoire le Grand justifie la récitation du *Pater* à la messe, par la pratique des Apôtres qui, si on l'en croit, n'ajou-

1. Sic docuit apostolos suos (Christus) ut quotidie, in corporis illius sacrificio credentes audeant loqui : *Pater noster*. (S. Hieron., lib. III, *advers. Pelag.*)

2. S. Cypr., *de Orat. domin.*

3. Ubi Christi verba deprompta fuerint, jam non panis dicitur, sed corpus appellatur. Quare ergo in Oratione dominica *quæ postea sequitur,* ait : *Panem nostrum?* (S. Ambros., lib. VI *de Sacram.*, cap. IV.)

4. Inter vicina momenta, dum manus imponitis, et delicta donatis, mox ad altare conversi dominicam Orationem permittere non potestis. (S. Optat. Milev., l. II.)

tèrent guère que cette prière à la consécration [1], ce qui ne peut s'entendre que des premiers temps qui suivirent l'ascension du Sauveur ; ils ne se séparèrent pas sans avoir fixé de concert les premiers éléments d'une liturgie plus complète, comme le prouvent les différentes liturgies que la tradition fait remonter, au moins pour l'essentiel, à plusieurs d'entre eux. Il semble que la simple prudence humaine leur faisait un devoir d'agir ainsi. Le sacrifice de la loi nouvelle méritait bien que ses rites fussent fixés, et qu'ils revêtissent toute la solennité compatible avec la difficulté des circonstances. La simplicité primitive ne pouvait suffire pour les nouveaux convertis, et l'accomplissement de mystères si sublimes ne devait pas être abandonné à l'initiative ou au caprice de chacun. Mais l'Oraison dominicale fut la première des prières destinées à accompagner l'immolation de la sainte Victime.

Cependant la récitation du *Pater*, qui n'est omise dans aucune liturgie, ne se fait pas dans toutes de la même manière. Dans la liturgie romaine, le prêtre récite ou chante seul cette prière. Dans les liturgies grecques, non seulement le prêtre, mais tout le peuple avec lui, la récitait, au siècle de S. Grégoire le Grand. L'Église gallicane a conservé quelque temps cette discipline. S. Grégoire de Tours rapporte un miracle qui en est la preuve. Une femme muette qui se trouvait parmi les assistants, au moment de l'Oraison dominicale, recouvra subitement la parole et se mit à chanter avec les autres [2]. Dans le rite mozarabe, le prêtre récite ou chante le *Pater*

1. Orationem dominicam idcirco post precem dicimus, *quia mos apostolorum fuit*, ut ad ipsam solummodo orationem oblationis hostiam consecrarent. (S. Gregor., lib. VII, epist. LXIV.)

2. Hanc autem Orationem dominicam, non a solo sacerdote sed etiam ab adstante populo, apud Gallos prolatam, docet Gregorius in lib. II *de miraculis S. Martini*, cap. XXX. Quippe quadam die dominica dum missarum solemnia celebrarentur, quædam fœmina muta in basilica, cum reliquo populo stabat. Factum est autem cum dominica Oratio diceretur, hæc aperto ore cœpit sanctam orationem, cum reliquis decantare. Idem fiebat etiam tunc temporis apud Græcos, teste Leontio episcopo, in libro de vita Joannis episcopi Alexandrini, cognomento Eleemosynarii qui, cum principem quemdam ad concordiam cum alio revocare vellet, misit qui eum ad se adduceret; atque ipso præsente, missas in oratorio suo, nullum habens nisi ministrum suum. Cum ergo sancta benedixisset patriarcha, et Orationem dominicam inchoasset, cœperunt dicere tres tantum illi, *Pater noster*. Et cum pervenisset ad sermonem quo dicitur *Dimitte nobis debita nostra*, etc., innuit domestico patriarcha, ut taceret. Siluit ergo patriarcha, et remansit princeps solus. Qua occasione captata, vir sanctus eum ad concordiam induxit. Hunc Græcorum ritum a Romano discrepasse testis est Gregorius Magnus in libr. VII, epist. LXIV, indic. 2 : *Sed dominica*

en s'interrompant après chaque demande, et chaque fois le peuple répond *Amen*.

Nous n'entrerons pas ici dans l'explication des sept demandes de l'Oraison dominicale. La piété de nos lecteurs suppléera largement à cette omission.

Un mot seulement sur la quatrième demande. Que faut-il entendre par le pain quotidien que nous demandons à Dieu?

Le mot *pain*, dans la Sainte Écriture, signifie tantôt ce qui est nécessaire à l'entretien de la vie corporelle; tantôt la divine Eucharistie, le pain par excellence; tantôt aussi les biens spirituels, qui doivent nourrir notre âme, la faire vivre en la tenant unie avec Dieu.

Nous demandons à Dieu ces trois sortes de pains, mais non pas au même titre. Dans le même chapitre de l'Évangile où il nous enseigne à prier, le divin Maître nous dit : « Ne vous inquiétez pas « pour votre vie de ce que vous mangerez, ni pour votre corps de « quoi vous vous vêtirez. » Et il ajoute : « Cherchez premièrement « le royaume de Dieu et sa justice, et toutes les autres choses vous « seront données par surcroît [1]. » Nous n'avons donc pas à nous mettre en peine de cette sorte de pain, et si nous le demandons à Dieu, c'est uniquement pour reconnaître que nous lui devons tout. Ce n'est donc pas le principal objet de cette prière.

Jésus-Christ ne nous ordonne pas non plus de demander particulièrement la Sainte Eucharistie, car si cet adorable sacrement est un pain quotidien nécessaire pour l'Église, il ne l'est pas pour chaque fidèle pris à part. Tous les chrétiens doivent dire chaque jour l'Oraison dominicale, mais tous ne doivent pas communier. D'ailleurs le Fils de Dieu avait enseigné cette prière à ses apôtres longtemps avant l'institution de la Sainte Eucharistie, dans un temps où cette demande n'aurait pas eu d'objet.

Le pain quotidien que nous demandons principalement dans cette prière, à la messe comme dans les autres circonstances où nous la récitons, consistera donc dans les grâces spirituelles dont nous avons continuellement besoin, grâces qui nous conservent la

Oratio apud Græcos ab omni populo dicitur, apud nos vero a solo sacerdote. Apud Mozarabes, populus ad singulas dominicæ Orationis petitiones respondebat tantum *Amen*. (MABILLON, *Liturg. gallic.*, lib. I, cap. V, n. 22.)

1. Ne solliciti sitis animæ vestræ quid manducetis, neque corpori vestro quid induamini.... Quærite ergo primum regnum Dei et justitiam ejus et hæc omnia adjicientur vobis. (*Matth.*, VI, 25, 33.)

vie de l'âme en ce monde et nous l'assurent pour l'éternité; c'est la connaissance et l'amour de Jésus-Christ; c'est sa parole, la méditation et le goût de ses saintes lois; c'est enfin la grâce qui nous est nécessaire pour observer ses commandements. Voilà le pain quotidien dont les enfants de Dieu ont sans cesse besoin et qu'ils ne sauraient trop demander. Mais à la messe, le prêtre qui célèbre et les assistants qui doivent faire la sainte communion ne laissent pas de demander, avec un désir singulier, la nourriture eucharistique, lorsqu'ils disent : *Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien.*

Le prêtre ne dit pas la septième demande de l'Oraison dominicale. Elle est la conclusion de toute la prière, et c'est elle qui doit nous procurer l'effet et le fruit de toutes les autres. Il laisse au peuple le soin de formuler cette demande, et l'assistance, en disant : *Mais délivrez-nous du mal*, confirme et ratifie toutes les paroles prononcées par le prêtre en son nom et au nom de l'Église entière. Le mal dont nous demandons d'être délivrés n'est pas un mal déterminé et particulier; il faut l'entendre de tout ce qui peut nous empêcher de sanctifier le nom de Dieu, de désirer son règne, de faire sa volonté, de recevoir les biens qui nous sont nécessaires, de pardonner les offenses du prochain, d'obtenir le pardon des nôtres, et de nous préserver de toute tentation. Jésus-Christ nous fait demander ici ce qu'il demanda lui-même pour ses apôtres la veille de sa mort : « Préservez-les du mal : *Sed ut serves eos a* « *malo* [1]. »

Le prêtre répond *Amen* à voix basse. Cet *amen* ne se trouve pas dans plusieurs anciens Sacramentaires. La raison en est sans doute que la prière qui suit, *Libera nos*, peut être considérée comme la continuation du *Pater*. Cependant le *Pater* est terminé par *Amen* dans l'Évangile, et l'on a jugé à propos de le terminer de même à la messe. Il semble que le prêtre, en le prononçant ainsi à voix basse, dise à Dieu : Oui, Seigneur, nous sentons la grandeur et l'étendue des maux qui nous détournent du bien : délivrez-nous-en.

Mais le prêtre ne dit cet *amen* qu'à voix basse, parce que, dit un ancien auteur, Dieu n'a pas voulu nous révéler d'une manière assurée si notre prière était exaucée, de peur que cette certitude ne fût pour nous une occasion d'indolence et de relâchement. Le

1. *Joann.*, XVII, 15.

prêtre, de son côté, semblerait faire acte de présomption s'il affirmait hautement qu'il en fût ainsi [1].

Sur la fin du *Pater*, aux messes solennelles, le diacre va au côté droit du prêtre, et le sous-diacre au côté droit du diacre, à qui il remet la patène. Elle n'était pas nécessaire après l'oblation du pain et du vin; mais le moment de rompre la sainte hostie approche, et le prêtre en aura besoin. Le diacre la prend donc des mains du sous-diacre, l'essuie et la tient prête pour la présenter au célébrant dès qu'il sera nécessaire.

Aux messes basses, le prêtre prend lui-même la patène sur l'autel et l'essuie avec le purificatoire, comme nous allons le dire, avant d'y déposer la sainte hostie.

II.

LE *LIBERA NOS QUÆSUMUS*

La prière qui suit le *Pater* en est en quelque sorte la continuation. C'est le développement de la dernière demande que le peuple a faite à Dieu : « Délivrez-nous du mal. » Le prêtre la reprend pour son compte et la redit avec instance, en s'appuyant sur l'intercession des saints ; il demande en même temps la paix, au nom de Jésus-Christ notre Seigneur. Il dit : « Délivrez-nous, « nous vous en supplions, Seigneur, de tous les maux passés, pré« sents et à venir ; et par l'intercession de la bienheureuse et glo« rieuse Marie, toujours vierge et Mère de Dieu, de vos bienheu« reux apôtres Pierre et Paul, et André et de tous les saints, dai« gnez nous accorder la paix en nos jours, afin que, aidés du « secours de votre miséricorde, nous soyons toujours libres du « péché et en sûreté contre tous les troubles. Par le même Jésus« Christ notre Seigneur, votre Fils, qui, étant Dieu, vit et règne « avec vous dans l'unité du Saint-Esprit. Par tous les siècles des « siècles. Amen. *Libera nos, quæsumus, Domine*, etc. »

1. Non respondetur *Amen* a ministro, vel a choro, sed ab ipsomet sacerdote sub silentio, sed tantum respondet *sed libera nos a malo*, ita testatur Durand, cap. XLIX. Et ratio cur secreto respondet ipse sacerdos, est ad insinuandum, quod nos latet, an exaudiamur in dominica Oratione, et Deus vult hoc latere ne torpeamus. RUFF., lib. II, cap. LXIX. Secunda ratio esse potest, quia si alta voce sacerdos proferret *Amen*, quo affirmatur Orationem dominicam esse exauditam, præsumptio et quædam sacerdotis ostentatio judicari posset. (PALLOTTA, *Syntagma Rituum sacrorum*, lib. III, cap. XII.)

Les maux passés, *præteritis*, dont le prêtre demande au Seigneur la délivrance pour lui et pour les assistants, sont nos péchés et les peines qu'ils ont méritées, les mauvais effets qu'ils ont causés et dont nous sommes responsables.

Les maux présents, *præsentibus*, sont ceux qui nous affligent actuellement, soit dans l'esprit, soit dans le corps, comme les tentations, les maladies, les disgrâces, les maux que nous ne connaissons pas, aussi bien que ceux dont nous avons conscience.

Les maux futurs, *et futuris*, sont tous ceux qui pourraient à l'avenir nous affliger au delà de nos forces et nous détourner de Dieu ; mais surtout nous demandons d'être délivrés de tout ce qui nous exposerait à la perte éternelle.

Pour obtenir des grâces si nécessaires, le prêtre a recours aux puissants suffrages de tous les saints, mais particulièrement à ceux de la bienheureuse Vierge Marie, qui a été la Mère du Dieu de paix. Le prêtre nomme aussi S. Pierre et S. Paul, que l'Église ne sépare pas dans ses invocations, et il ajoute le nom de S. André, que Rome a toujours particulièrement révéré comme frère de S. Pierre. Après S. André, on pouvait anciennement nommer les autres saints auxquels on avait le plus de dévotion, mais cet usage a disparu depuis bien des siècles, et c'est à peine si l'on en retrouve quelques traces dans de rares manuscrits antérieurs au xe siècle. On s'est contenté de les invoquer tous en général, à la suite des trois grands Apôtres dont les noms ont seuls trouvé place avec celui de l'auguste Vierge Mère de Dieu dans cette prière.

Lorsqu'il prononce ces mots : *Da propitius pacem :* « Daignez « nous accorder la paix, » le prêtre fait sur lui-même le signe de la croix avec la patène ; il exprime ainsi d'une manière symbolique le désir de participer à la paix que nous a procurée Jésus-Christ en mourant sur la croix, et par le don qu'il nous a fait de son corps. Pour marquer encore plus vivement ce désir et en même temps son respect, il la baise en disant : *In diebus nostris*, et après avoir ajouté : *Ab omni perturbatione securi*, il met la sainte Hostie dessus, découvre le calice et fait la génuflexion.

Natalis Alexander [1] dit que ce rite a pour objet de rappeler l'acte de dévotion des saintes femmes qui *achetèrent des parfums*

1. Lib. II *Theolog. dogmat. et moral.*, art. VI, n. 10.

pour venir embaumer Jésus; et de grand matin, le premier jour de la semaine, arrivèrent au sépulcre, le soleil étant déjà levé. Or elles se disaient l'une à l'autre : Qui nous ôtera la pierre de l'entrée du sépulcre [1]? La patène symboliserait cette pierre; le prêtre ferait sur lui-même le signe de la croix pour montrer que toutes choses ont été pacifiées au ciel et sur la terre par la croix et par ce sacrifice. Il baiserait la patène pour rappeler que Jésus-Christ a rempli le désir des saintes femmes en se montrant à elles et en le saluant; alors sans doute elles se prosternèrent à ses pieds et le couvrirent de leurs baisers.

Benoît XIV ne rejette pas absolument cette explication symbolique, mais il croit plus à propos de ne voir, dans l'acte du prêtre prenant la patène et la baisant après avoir fait avec elle le signe de la croix, que la suite naturelle et logique des actes qui ont précédé. La patène n'était plus utile; le sous-diacre l'avait gardée en dehors de l'autel; le prêtre qui va de nouveau en avoir besoin pour y déposer les morceaux de la sainte hostie rompue la reçoit avec respect. Il fait avec elle le signe de la croix, et la baise, parce que le corps adorable du Sauveur, qui est notre paix, va y reposer comme sur la croix. S'il met la sainte hostie sur la patène, c'est afin qu'il lui soit plus aisé de la prendre pour la rompre sur le calice. On peut à ces divers actes trouver d'autres significations symboliques, mais ils n'ont pas été réglés, au moins principalement, en vue de ces significations [2].

D'après le P. Le Brun, ces mots : *Da propitius pacem in diebus nostris :* « Daignez nous accorder la paix en nos jours, » seraient une addition faite dans un temps de persécution ou de guerre. En effet, Durand remarque que cette prière était appelée l'*intercalation* ou l'*addition*. Mais c'est une addition remontant très haut, qui se trouve dans les plus anciens sacramentaires et qu'on a continué de dire en tout temps, car en tout temps la paix a fait et fera l'objet des désirs de l'Église pour vaquer librement au culte divin. Elle demande cette paix à Dieu pour que, lui dit-elle, « aidés du secours de votre miséricorde, nous soyons tou-« jours libres du péché et en sûreté contre tous les troubles : *Ut* « *ope misericordiæ tuæ adjuti*, etc. » Les guerres et les divisions, outre les maux matériels qu'elles engendrent, sont les suites et

1. *Marc.*, XVI, 1-3.
2. BENEDICT. XIV, *De missæ sacrificio,* lib. II, cap. XIX.

les fruits des péchés, elles occasionnent une multitude de crimes et sont souvent une cause de chute même pour des âmes bonnes, mais faibles. Comment l'Église ne demanderait-elle pas à Dieu qu'il les éloigne ?

III.

LA FRACTION DE L'HOSTIE

Le *Libera nos quæsumus* se termine, comme les autres prières du Canon, par un appel à la toute-puissante intercession du divin Sauveur qui nous a rachetés au prix de son sang et qui s'immole de nouveau pour nous sur l'autel. Le prêtre dit : « Par le même « Jésus-Christ notre Seigneur, votre Fils, qui, étant Dieu, vit et « règne avec vous dans l'unité du Saint-Esprit. Par tous les siècles « des siècles : *Per eumdem Dominum nostrum*, etc. » Nous ne nous arrèterions pas à ces paroles, dont le sens est éminemment clair, si elles n'étaient accompagnées d'un acte particulièrement mystérieux, la fraction de l'hostie.

Le prêtre rompt l'hostie pour imiter Jésus-Christ qui rompit le pain sacré avant de le distribuer, et pour se conformer à l'usage perpétuel de l'Église depuis les apôtres. Il la rompt à la fin de la prière par laquelle il a demandé à Dieu la paix et la délivrance de tous les maux, pour marquer que Jésus-Christ ne nous a donné la paix et ne nous délivre de toutes nos misères que par la séparation de son âme d'avec son corps, qui s'est opérée dans son immolation sur la croix.

Nous n'avons pas à dire ici que l'action du prêtre n'atteint que les espèces ou apparences ; le corps de Jésus-Christ, vivant, glorieux et impassible, n'a rien à souffrir de la division des espèces, et il demeure tout entier sous chaque partie de l'hostie.

Dans les premiers siècles, la fraction de l'hostie se faisait seulement après que l'on s'était donné la paix [1] ; mais depuis le VIII[e] ou le IX[e] siècle, on l'a un peu avancée, pour mettre une parcelle consacrée dans le calice [2], après avoir dit : *Pax Domini sit semper vobiscum* : « Que la paix du Seigneur soit toujours avec « vous. » La fraction s'est faite durant très longtemps sur la pa-

1. Archidiaconus pacem dat episcopo priori, deinde cæteris.... Tunc pontifex rumpit oblatam. (*Ord. rom.*, I, n. 18 et 19. — *Ord.*, II, n. 12.)

2. Episcopus rumpit unam oblatam, et ex ea particulam unam in corporale mittit, et aliam in calicem dicendo : Pax Domini. (*Ord.*, V, n. 10.)

tène ; si depuis quelques siècles elle se fait sur le calice, c'est pour que les parcelles qui viendraient à s'en détacher y tombent et ne soient pas exposées à se perdre.

Le prêtre rompt l'hostie en trois parties. La première rappelle la gloire du corps de Jésus-Christ dans le ciel ; la seconde, que l'on réunit à la première sur la patène, signifie la gloire des âmes saintes qui règnent déjà avec Jésus-Christ; la troisième, que le prêtre met dans le calice, nous marque l'obligation de souffrir tant que nous serons sur la terre, pour mériter la gloire que Jésus-Christ a promise à ceux qui souffriront avec lui. Dans les premiers siècles, les hosties étant beaucoup plus grandes, chacune de ces parties était subdivisée en plusieurs autres que l'on distribuait aux fidèles ou qu'on réservait pour les besoins des malades et des absents. Aujourd'hui encore les Grecs divisent l'hostie en quatre portions, une pour le prêtre, une pour le peuple qui veut communier, une pour la réserve des malades ; ces deux dernières se subdivisent selon les besoins ; une enfin plus petite pour être mise dans le calice et mêlée au sang de Jésus-Christ.

Les Mozarabes font neuf portions de l'hostie et donnent à chacune le nom d'un mystère de Jésus-Christ. Le premier s'appelle l'Incarnation, ou la Corporation ; le second, la Nativité ; le troisième, la Circoncision ; le quatrième, la Transfiguration ; le cinquième, la Passion ; le sixième, la Mort ; le septième, la Résurrection. Ces sept parties de l'Eucharistie, qui représentent les mystères opérés pendant la vie de Jésus-Christ sur la terre, sont rangés en croix, et les deux autres, qui sont le Règne et la Gloire, sont représentés par deux autres parties de l'Eucharistie, mises à côté de celles qui forment la croix. Le prêtre veut marquer par cet usage qu'il célèbre tous les mystères en célébrant celui de l'Eucharistie.

Le prêtre, après avoir rompu l'hostie, souhaite la paix au peuple, par ces paroles : *Pax Domini sit semper vobiscum*. C'est une bénédiction qu'il donne aux fidèles par le mérite de l'hostie qui vient d'être rompue pour eux. La paix qu'il leur souhaite et celle qu'ils demandent aussi pour lui par la réponse : *Et cum spiritu tuo*, n'est pas la paix du monde, mais la paix du Seigneur ; paix avec Dieu, paix avec nous-mêmes, paix avec nos frères.

Le prêtre fait ce souhait en tenant à la main le corps de Jésus-Christ, par lequel Dieu nous a réconciliés avec lui-même. Il forme

alors le signe de la croix sur le sang de Jésus-Christ, avec la parcelle d'hostie qu'il tient, pour signifier que c'est *par ce sang répandu sur la croix que la paix a été faite entre ce qui est dans le ciel et ce qui est sur la terre* [1]. Enfin le prêtre fait trois signes de croix en l'honneur des trois personnes divines, qui nous donnent la paix en vue des mérites de la croix. Il fait ces signes de croix dans le calice, d'un bord à l'autre, de peur qu'il ne tombe au dehors quelque particule de la sainte hostie.

Les paroles du prêtre : *Pax Domini sit semper vobiscum*, ont été, jusque vers le XI[e] siècle, le signal de la paix que les chrétiens devaient se donner en s'embrassant. Le baiser de paix fut, depuis, retardé quelque peu et limité aux seuls ecclésiastiques. Mais il n'en précède pas moins la communion, comme une préparation à cet acte, qui demande avant tout une grande charité.

A cet endroit de la messe, les évêques donnaient autrefois la bénédiction solennelle. Dans le sacramentaire de S. Grégoire, on trouve même des bénédictions propres à chaque jour. Le diacre, tenant la crosse de l'évêque, avertissait le peuple par ces paroles : *Humiliez-vous pour recevoir la bénédiction*. Le clergé et le peuple répondaient : *Rendons grâces à Dieu*. L'évêque, après une profonde génuflexion devant le Saint-Sacrement, se tournait vers le peuple, faisait plusieurs souhaits pour les habitants et demandait plusieurs grâces ayant rapport à la fête du jour. Le clergé et le peuple répondaient *Amen* à chacune de ces prières et, tous à genoux devant le corps de Jésus-Christ, ils semblaient attendre de lui les grâces implorées pour l'Église. Alors, prenant la crosse en main, l'évêque donnait la bénédiction solennelle. Puis, se retournant vers l'autel, il prenait la petite portion de la sainte hostie et, la tenant sur le calice, il terminait la bénédiction en disant : *Et pax ejus sit semper vobiscum ;* le peuple répondait : *Et cum spiritu tuo*.

Cette cérémonie, très ancienne, s'était conservée jusqu'au siècle dernier dans plusieurs églises de France, comme un précieux vestige de la liturgie gallicane primitive. Cette bénédiction n'était pas donnée aux messes des morts [2]. Le rite mozarabique a conservé

1. Pacificans per sanguinem crucis ejus, sive quæ in terris, sive quæ in cœlis sunt. (*Coloss.*, I, 20.)

2. Vigesimo loco videndum est, quare nunc solemnis benedictio datur. Et quidem hoc loco, scilicet ante pacem solemnis episcopalis benedictio datur, ad notan-

cette bénédiction; bien plus, il ne l'a pas réservée aux évêques célébrant solennellement, mais tous les prêtres la donnent, même aux messes privées qu'ils disent.

Pendant que le chœur ou le servant répond au prêtre qui lui a souhaité la paix du Seigneur, par un souhait semblable, le prêtre laisse tomber dans le calice la portion de la sainte hostie qu'il tenait entre le pouce et l'index de la main droite et dit tout bas : « Que « ce mélange et cette consécration du corps et du sang de Jésus- « Christ, que nous allons recevoir, nous profitent pour la vie éter- « nelle. *Hæc commixtio et consecratio*, etc. »

Pourquoi ce mélange d'une partie de l'hostie consacrée, avec le précieux sang de Notre-Seigneur dans le calice?

On peut en donner plusieurs raisons; nous nous arrêterons aux trois principales.

dum quod pacem nullatenus habere possumus, nisi Dominus noster Jesus Christus præveniat nos in benedictionibus dulcedinis, quæ sunt benedictiones gratiæ ipsius, quia secundum Ps. *Domini est salus, et super populum suum benedictio sua.* Dum autem episcopus se ad populum benedicendum convertit, populus reverenter genuflectit, quasi ipso facto dicat : *Benedicat nos Deus Deus noster et metuant eum omnes fines terræ;* nam ipse est Dominus qui ad illius invocationem benedicit. Unde Ps. *Benedixit filiis tuis in te.* Et licet hæc solemniter benedicantur, nihilominus quidam in fine missæ iterum solemniter benedicunt. (Gulielm. Durand., lib. IV, *De fractione hostiæ.*)

Olim post orationem *Libera nos*, antequam sacerdos diceret : *Pax Domini sit semper vobiscum,* interponi solebat benedictio, quam scriptores sacrorum rituum *episcopalem* vocant, quia ad solum episcopum pertinebat. Extant hujusmodi benedictiones in vetustis libris sacramentorum, et in romano Pontificali edito sub Leone X.... Ejusdem benedictionis ritus sic fusius describitur in missali Vaticano, M. S. cod. 4743 : *Responso Amen post orationem* Libera, *pontifex ponit particulam super patenam. Tum diaconus ad populum conversus, cambucam* (ita baculum pastoralem vocant medii ævi scriptores) *in manibus tenens, dicit alta voce :* Humiliate vos ad benedictionem, *et chorus respondet* Amen. *Et statim cantat alta voce :* Princeps Ecclesiæ, Pastor ovilis, tu nos benedicere digneris. *Mox diaconus rursus ait :* Cum mansuetudine et charitate humiliate vos ad benedictionem. *Chorus dicit :* Humili voce clamantes, atque dicentes Deo gratias semper agamus. *Quibus dictis pontifex convertit se ad populum ante medium altaris et legit benedictionem solemnitati congruentem : qua data, ait :* Et pax ejus sit semper vobiscum. *Tunc particulam mittit in calicem dicens :* Fiat commixtio. — Idem fere ritus habetur in Pontificali M. S. biblioth. Barberinæ, n. 1866, et in aliis codicibus apud Menardum, p. 27. Ritu Mozarabum, non solum episcopi, sed omnes presbyteri hanc benedictionem in singulis missis impertiri solent; de qua re loquitur canon XVIII concilii Toletani IV : *Nonnulli sacerdotes post dictam Orationem dominicam statim communicant, et postea benedictionem in populo dant; quod deinceps interdicimus, sed post Orationem dominicam, et conjunctionem panis et calicis benedictio in populum sequatur.* (Bona, *Rerum liturgic.* lib. II, cap. xvi, a. 16.)

La première raison de ce mélange est que l'on représente ainsi d'une manière sensible la réunion du corps et du sang de Notre-Seigneur au moment de sa glorieuse résurrection. Jusqu'à ce moment, tous les rites se sont rapportés à sa passion et à sa mort. La consécration, en particulier, a offert une image frappante de la séparation de son sang et de son corps, et nous l'a montré sur l'autel comme une victime immolée. Mais il ne suffit pas que l'immolation de Notre-Seigneur soit rappelée et renouvelée en une certaine manière à la messe, il faut que sa résurrection le soit aussi, parce que, dit l'Apôtre : *Il est mort pour nos péchés et il est ressuscité pour notre justification* [1]. Sa résurrection fut nécessaire à notre salut aussi bien que sa mort sur la croix.

Le corps consacré à part et le sang consacré à part, voilà bien le signe de la mort. Nous ne parlons que du signe, car la séparation dans l'Eucharistie est seulement mystique et non pas réelle. Mais lorsqu'une partie de la sainte hostie est mise dans le précieux sang, celui-ci la pénètre entièrement, comme il pénétra de nouveau le corps adorable du Sauveur au jour de sa résurrection.

La seconde raison de ce rite et le second mystère qu'il renferme est l'union et l'incorporation qui va se faire de Jésus-Christ tout entier avec l'homme, dans la communion eucharistique. L'âme du communiant sera toute pénétrée de Jésus-Christ et de son esprit, comme l'espèce du pain est pénétrée par l'espèce du vin.

La troisième raison s'élève encore plus haut. Ce mélange est la figure de l'union qui existe et existera éternellement entre l'Église et Jésus-Christ, dont elle est le corps mystique. La parcelle que le prêtre met dans le calice représente ce corps mystique du Sauveur, et l'union qui s'opère entre cette parcelle et le précieux sang marque l'union qui commence sur la terre et qui s'achèvera dans le ciel, du corps entier des élus avec Dieu, alors que Dieu sera tout en tous et qu'ils seront tous parfaitement consacrés et consommés dans son unité et dans la paix.

Au temps où les fidèles communiaient sous les deux espèces, il se faisait un autre mélange avec lequel quelques auteurs ont voulu confondre celui dont nous parlons. Comme il était difficile, lorsque les communiants étaient très nombreux, de consacrer sur l'autel

1. Qui traditus est propter delicta nostra et resurrexit propter justificationem nostram. (*Rom.*, IV, 25.)

assez de vin pour tous, le diacre ajoutait du vin non consacré dans le calice à mesure qu'il en était besoin; quelquefois aussi, lorsque le précieux sang manquait pour ce mélange, on mettait dans du vin non consacré des parcelles de la sainte hostie, et l'on accomplissait ainsi le rite de la communion avec le calice. La messe des présanctifiés du vendredi saint nous a conservé un vestige de cette ancienne pratique. Mais ces divers mélanges, imposés par la nécessité ou la convenance, n'avaient rien de commun avec celui que l'Église a gardé et qui existait conjointement avec eux. Ajoutons que le vin auquel on mêle ainsi soit un peu du précieux sang, soit une partie de la sainte hostie, est sanctifié par ce mélange, mais n'est pas consacré [1]. Le mot *consécration*, *consecratio*, signifie donc ici les *choses consacrées*, c'est-à-dire le corps et le sang de Notre-Seigneur, et non pas un acte en vertu duquel une consécration nouvelle serait accomplie. Le missel ambrosien dit expressément : *Commixtio consecrati corporis et sanguinis : Le mélange du corps et du sang consacré.* Les anciens missels manuscrits et imprimés de France et d'Allemagne disent de même : *Ce saint et sacré mélange du corps et du sang : Hæc sacrosancta commixtio corporis et sanguinis.*

Et que demandons-nous par ce mélange, symbole de l'union mutuelle du corps et du sang de Jésus-Christ, sinon qu'il soit un signe et un gage de notre union avec ce divin Rédempteur pour la

1. S. Bernardus, ex immissa in vinum non consecratum particula vinum sacrum, sed non vere ac proprie consecratum fuisse dicit in Epistola LXIX. Hinc occasionem præbuit factum cujusdam abbatis sacerdotis, qui cum super solam aquam in calice temere positam verba consecrationis protulisset atque errore animadverso postea vinum infudisset, ac consecratæ Eucharistiæ particulam in calicem immisisset ad consecrationem supplendam, Bernardum quid super hac re sentiret consuluit, hocque responsum impetravit : « Nec sub « tanto articulo melius fieri potuisse putamus, arbitrantes liquorem, etsi non « ex consecratione propria atque solemni in sanguinem mutatum, sacrum « tamen fuisse ex contactu corporis sacri.... » Jacobus a Vitriaco in *Historiæ occidentalis* cap. XXXVIII : « Non dicimus (inquit) quod ex tactu sanguinis « vinum ablutionis convertatur in sanguinem ; sed remanet purum vinum, « licet ex contactu sanctæ rei sit sanctificatum, sicut aqua fluminis aquæ be- « nedictæ commixta, dicitur sanctificari. » His præmissis hæc subdit quæ in rem nostram magis expresse faciunt : « Mentiuntur ergo qui dicunt, quod in « die Parasceve corpus Christi ex contactu mutat vinum in sanguinem. Illo « enim die corpus sed non sanguis sumitur; neutrum autem conficitur, eo « quod die illo in veritate immolata fuit hostia; et ideo non immolatur in fi- « gura. » Non poterat Jacobus magis affirmate sententiam pronuntiare. (MABILLON, *Comment. in Ord. rom.*, art. 13.)

vie éternelle, qui ne nous est promise que par ce corps et ce sang adorables : *Fiat accipientibus nobis in vitam æternam?*

Remarquons, enfin, que cette prière n'est faite que pour ceux qui prennent ce mélange, c'est-à-dire qui communient sous les deux espèces. Par conséquent, elle ne regarde plus aujourd'hui que le prêtre célébrant.

IV.

L'*AGNUS DEI*

Après avoir mis la particule de la sainte hostie dans le calice qu'il recouvre aussitôt, le prêtre fait une génuflexion, s'incline vers les saints mystères, et se frappant humblement la poitrine en signe de pénitence, il prononce tout haut et répète par trois fois cette prière, que le chœur chante en même temps : « Agneau de « Dieu qui effacez les péchés du monde, ayez pitié de nous : « *Agnus Dei qui tollis peccata mundi, miserere nobis.* » Il se frappe la poitrine en disant : « Ayez pitié de nous, » et à la troisième fois, au lieu de ces paroles, il dit : « Donnez-nous la paix. » A la messe des morts, les mots *miserere nobis* et *dona nobis pacem*, sont remplacés par ceux-ci, que le prêtre prononce sans se frapper la poitrine : *Dona eis requiem*, auxquels on ajoute à la troisième fois : *sempiternam.*

Il serait bien difficile de dire à quelle époque l'Église a introduit dans la préparation à la communion cette invocation si touchante, composée des paroles que prononça S. Jean-Baptiste à la vue de Jésus venant à lui [1].

Quelques auteurs attribuent cette introduction au pape Sergius,

1. S. Joannes Baptista, cum primum vidit Christum, eum vocavit *Agnus Dei. Altera die, vidit Joannes Jesum venientem ad se, et ait : Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi.* Alibi diximus orationem *Agnus Dei* primo in missam a Sergio I fuisse introductam; quod nunc confirmamus auctoritate D. Bonaventuræ, *in Expos. missæ*, cap. IV : *Sequitur Agnus Dei, quod Sergius papa instituit.* Alibi etiam docuimus quamobrem ad tertium *Agnus Dei*, non dicatur : *Miserere nobis*, sed : *Dona nobis pacem.* Pectus sibi percutit sacerdos in signum contritionis cordis sui, non modo cum dicit : *Miserere nobis*, sed etiam cum dicit : *Dona nobis pacem*, fortasse quia olim tertio itidem dicebatur : *Miserere nobis.* In missis defunctorum, juxta nostram rubricam sacerdos non percutit sibi pectus, neque dicit : *Miserere nobis*, sed *Dona eis requiem*, ut ostendat defunctorum se magis quam sui esse memorem, ut advertit Hugo de S. Victore, lib. III, *De missa*, cap. XXXVII, cui assentitur Gavantus in Notis ad Rubricas. (BENEDICT. XIV, *De missæ sacrificio*, lib. II, cap. XX.)

vers l'an 688. Le chœur devait chanter solennellement ces paroles pendant que le prêtre poursuivait les oraisons préparatoires à la communion ; mais bientôt les prêtres désirèrent les dire aussi, et l'usage en fut généralisé vers le XIe siècle. Cependant, il est difficile d'admettre que le chant de l'*Agnus Dei* fût inconnu dans l'Église latine avant le pape Sergius. Du moins ne l'était-il pas dans l'Église grecque ; S. Jean Chrysostome y fait une allusion assez claire lorsqu'il dit : « Ce n'est pas inutilement que nous appro-« chons de l'Agneau de Dieu qui est dans nos saints mystères et « qui ôte les péchés du monde, pour le prier qu'il nous fasse « miséricorde [1]. » Il semble aussi que le concile de Nicée suppose cette pratique quand il dit : « Concevons et connaissons par la foi « l'Agneau de Dieu reposant sur cette table sacrée, l'Agneau qui « ôte les péchés du monde, et qui est là immolé par les prêtres « sans subir aucun changement [2]. »

C'est la première prière du Saint Sacrifice qui ne soit pas adressée directement au Père éternel, mais à Jésus-Christ lui-même. Jusqu'ici l'Église a considéré Jésus-Christ présent sous les signes de la mort comme une victime immolée, et elle a demandé à Dieu de lui accorder ses grâces à cause des mérites de cette auguste Victime. Mais dès que, par le mélange des saintes espèces, elle a représenté la résurrection du Sauveur, elle le considère comme vivant sur l'autel, et c'est à lui qu'elle adresse ses supplications. Le moment approche où elle va s'incorporer à lui par la communion ; elle ne le considère plus que revêtu de gloire et d'immortalité, tout plein de cette vie, qu'elle attend de lui et qu'il s'apprête à lui communiquer. Il est cet Agneau immolé dont parle S. Jean dans l'Apocalypse ; agneau par sa douceur et son innocence, mais aussi lion de Juda par sa force et sa générosité. L'Église l'implore donc sous ce titre d'Agneau de Dieu, pour inspirer à ses enfants la confiance et l'amour dont ils ont besoin afin de s'approcher de lui.

L'Agneau de Dieu, Jésus-Christ, a *porté* et *ôté* les péchés du monde, car le mot latin *tollis*, et le mot grec qui y correspond dans le texte de l'Évangile, ont cette double signification. Il les a portés lorsqu'il a bien voulu se charger de toutes nos iniquités afin de les expier. S. Pierre nous dit que *Jésus-Christ a porté*

1. *Hom.* XLI in *I ad Cor.*, cap XV.
2. Fide intelligamus positum in sacra illic mensa Agnum Dei qui tollit peccata mundi, qui sine mutatione a sacerdotibus immolatur. (*Concil. Nicæn.*)

nos péchés en son corps sur la croix, afin qu'étant morts au péché, nous vivions à la justice [1]. Et en les expiant par sa mort, il les a ôtés; il a effacé par son sang l'*arrêt de condamnation qui nous était contraire*, comme dit S. Paul [2]; et par l'application qu'il nous fait des mérites de ce même sang, il détruit et ôte de nous le péché, pour faire régner à sa place la justice et la charité.

A la troisième répétition, nous disons : « Donnez-nous la paix : » *Dona nobis pacem;* cette paix de Dieu, dont Jésus-Christ est le seul médiateur.

V.

L'ORAISON POUR DEMANDER LA PAIX ET LE BAISER DE PAIX

Après l'*Agnus Dei*, le prêtre incliné, tenant les mains jointes sur l'autel et les yeux fixés sur le Saint-Sacrement, adresse cette prière à notre divin Sauveur :

« Seigneur Jésus-Christ, qui avez dit à vos apôtres : Je vous « laisse ma paix, je vous donne ma paix : ne regardez pas mes pé- « chés, mais la foi de votre Église, et selon votre volonté, daignez « lui donner la paix et l'union. Vous qui étant Dieu, vivez et ré- « gnez dans tous les siècles des siècles : *Domine Jesu Christe,* « *qui dixisti*, etc. »

Il ne semble pas que cette prière soit très ancienne. On la trouve pour la première fois dans la messe d'Illiric, vers l'an 900. Elle est aussi dans le sacramentaire de Trèves du xe siècle, mais le missel romain ne la renfermait pas encore lorsque le Micrologue écrivait, c'est-à-dire vers l'an 1090. Durand, au XIIIe siècle, en fait mention et explique pourquoi on ne la dit pas aux messes des morts, mais les quelques mots qu'il en cite diffèrent légèrement du texte actuel de cette prière. La liturgie vieille-gallicane et la mozarabe ont une oraison pour la paix qui varie à chaque messe.

1. Qui peccata nostra ipse pertulit in corpore suo super lignum, ut peccatis mortui, justitiæ vivamus. (*I Petr.*, II, 23.)

2. Delens chirographum decreti quod erat contrarium nobis. (*Coloss.*, II, 14.)

3. In missa vero pro defunctis pax non datur; quia fideles animæ jam non sunt, nec ulterius erunt in turbatione hujus mundi, sed quiescunt jam in Domino; unde non est eis necessarium pacis osculum, quod est pacis et concordiæ signum ; et ideo in missa illa non dicitur oratio illa : Domine Jesu Christe, qui dedisti apostolis tuis pacem, etc., nec sacerdos recipit pacem ab altari. (DURAND., lib. IV, *De pacis osculo.*)

Plusieurs missels orientaux ont aussi une oraison analogue pour préparer au baiser de paix.

L'Église, par cette prière, représente à Jésus-Christ qu'en donnant à ses apôtres les marques les plus vives de son amour, la veille de sa mort, il leur avait dit : *Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix;* et elle exprime le vœu de recevoir aussi cette paix qui sera pour elle et pour ses enfants une excellente disposition à s'unir au Seigneur par la sainte communion.

S. Augustin fait remarquer quelle différence existe entre la paix que Jésus-Christ laisse et la paix qu'il donne [1]. La paix qu'il laisse est la paix que les hommes peuvent avoir par la grâce dans le cours de cette vie. C'est la paix qu'avaient les apôtres la veille de sa mort, lorsqu'il leur dit : *Vous êtes purs;* mais la paix qu'il donne, c'est sa paix à lui, paix qui trouve sa consommation dans la béatitude éternelle, paix qu'il destine à ses fidèles serviteurs, et qu'il veut que nous lui demandions sans cesse. On peut dire que l'on n'a rien demandé à Dieu, tant qu'on n'a pas imploré de lui cette paix, qui nous mettra hors d'atteinte et qui nous comblera d'une joie sans mesure. C'est de cette paix qu'il nous dit : *Demandez et vous obtiendrez que votre joie soit parfaite* [2].

Le prêtre supplie Notre-Seigneur de ne pas s'arrêter à considérer ses péchés. C'est donc pour lui personnellement que l'Église veut qu'il prie en ce moment. Les prêtres à l'autel parlent toujours d'eux-mêmes avec beaucoup d'humilité; au contraire, ils parlent des fidèles en termes remplis d'estime. C'est ainsi que nous avons vu, dans d'autres prières, le prêtre se traiter de serviteur indigne, se représenter comme chargé de péchés sans nombre, d'iniquités, de crimes. Les assistants, au contraire, sont appelés les enfants de la famille, le peuple saint. Et si, dans un seul

1. *Pacem*, inquit, *relinquo vobis, pacem meam do vobis*. Hoc est quod legimus apud Prophetam : *Pacem super pacem*. Pacem nobis relinquit iturus; pacem suam nobis dabit in finem venturus. Pacem nobis relinquit in sæculo; pacem suam nobis dabit in futuro sæculo. Pacem suam nobis relinquit in qua manentes hostem vincimus; pacem suam nobis dabit, quando sine hoste regnabimus. Pacem relinquit nobis ut etiam hic invicem diligamus; pacem suam nobis dabit ubi nunquam dissentire possimus.... etc. Sed quid est quod ubi ait : *Pacem relinquo vobis*, non addidit *meam;* ubi vero ait : *Do vobis*, ibi dixit *meam?*.... Quid si enim pacem suam eam esse voluit intelligi qualem ipse habet? Pax vero ista quam nobis relinquit in hoc sæculo, nostra est potius dicenda quam ipsius. (S. August., tract. LXXVIII in *Joann.*, n. 3 et 4.)

2. Petite et accipietis, ut gaudium vestrum sit plenum. (*Joann.*, xvi, 24.)

endroit, le prêtre les met au nombre des pécheurs, en disant : *Nobis quoque peccatoribus*, il se frappe la poitrine comme s'il était le seul coupable de toute l'assemblée; son humilité le porte à ne s'occuper que de ses propres fautes.

Telle est la disposition avec laquelle le prêtre fait la prière que nous expliquons, et dit : « Seigneur, n'ayez pas égard à mes péchés, « mais à la foi de votre Église : *Domine.... ne respicias pec-* « *cata mea sed fidem Ecclesiæ tuæ.* » Il craint que ses péchés ne soient un obstacle à la paix qu'il demande et supplie le Seigneur de considérer uniquement la foi de l'Église dont il est le ministre.

Et que demandera-t-il pour l'Église? La paix telle que Dieu lui-même la veut pour elle et l'union parfaite de tous ses membres : *Eamque secundum voluntatem tuam pacificare et coadunare digneris*. Cette paix selon la volonté de Dieu est premièrement la paix dont l'Église triomphante jouit dans le ciel; c'est aussi la paix sur la terre, autant qu'elle peut servir à la gloire de Dieu et au salut de l'âme. L'union, c'est la réunion qui s'accomplira au dernier jour de tous les enfants de Dieu dans le ciel, pour ne plus former éternellement qu'une seule église triomphante. C'est aussi sur la terre l'union que Jésus-Christ demandait pour ses disciples lorsqu'il disait à son Père céleste : *Qu'ils soient tous une seule chose, comme vous, mon Père, êtes en moi et moi en vous; qu'ils soient donc de même une seule chose en nous* [1]. C'est encore le retour à la véritable Église de tous les chrétiens égarés qui se sont séparés d'elle et ont rompu le lien de l'union par le schisme ou par l'hérésie.

Enfin le prêtre conclut ainsi cette prière : « Vous qui, étant Dieu, « vivez et régnez dans tous les siècles des siècles. Ainsi soit-il. « *Qui vivis et regnas, Deus, in sæcula sæculorum. Amen.* » C'est à Jésus-Christ lui-même présent sur l'autel que le prêtre demande cette grâce. Il est Dieu; il vit et règne éternellement avec le Père et le Saint-Esprit; il est donc tout-puissant pour exaucer les prières qu'on lui adresse.

Ici se place aux messes solennelles une cérémonie particulièrement symbolique et touchante, le baiser de paix.

Après le troisième *Agnus Dei*, le diacre s'est mis à genoux sur le marchepied de l'autel, à la droite du célébrant. Lorsque le célé-

1. Ut omnes unum sint, sicut tu Pater in me, et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint. (*Joann.*, XVII, 22.)

brant a achevé l'oraison *Domine Jesu Christe* dont nous venons de parler, le diacre se lève; tous deux baisent l'autel, et le célébrant donne la paix au diacre en disant : *Pax tecum :* « La paix « soit avec vous [1]. » Le diacre répond : « Et avec votre esprit : *Et « cum spiritu tuo,* » puis il donne à son tour la paix au sous-diacre, qui la porte aux ecclésiastiques présents, selon leur rang.

Le prêtre baise l'autel pour recevoir de Jésus-Christ lui-même la paix qu'il doit communiquer à l'assistance ou au moins au clergé par l'intermédiaire du diacre. Plusieurs, au XIIe siècle, baisaient la sainte hostie elle-même pour recevoir la paix plus immédiatement de Notre-Seigneur. Cette coutume se répandit dans la plupart des églises de France et s'est conservée jusqu'au XVIe siècle. Dans quelques-unes on baisait le calice; dans d'autres, le calice et le corporal ou la pale, c'est-à-dire les linges qui avaient touché au corps de Notre-Seigneur; en d'autres, le livre qui le représente, et l'on mettait une croix à la marge en cet endroit; en d'autres, la patène. Mais enfin, le rit qui s'est toujours conservé à Rome de baiser l'autel sur lequel repose le corps de Jésus-Christ a prévalu partout.

Au XVIe siècle, l'usage s'introduisit à Rome et de là se répandit partout, de donner la paix à l'aide d'un instrument sur lequel était gravée l'image de Notre-Seigneur ou quelque autre image pieuse, que le diacre présentait à baiser au prêtre; mais cet usage toujours très restreint est complètement tombé en désuétude. On en retrouve un vestige dans la coutume de faire baiser un instrument de cette sorte aux personnes qui, dans quelques diocèses, se présentent pour l'offrande, aux messes des morts et à certaines solennités particulières [2].

1. Voici comment doit s'accomplir ce rite, d'après le R. P. Le Vavasseur : Celui qui donne la paix met doucement les mains sur les épaules de celui qui la reçoit, et ce dernier, pendant ce temps, met les siennes sous les bras du premier. Celui qui donne la paix dit : *Pax tecum*, et celui qui la reçoit répond : *Et cum spiritu tuo.* Et en même temps, ils se touchent légèrement la joue gauche. (LE VAVASSEUR, *Cérémonial selon le rite romain,* IIIe p., sect. II, chap. III.)

2. Olim dabatur pax cum osculo; cujus consuetudinis documenta reperias apud sacrarum cæremoniarum scriptores, card. Bona, *Rer. liturg.*, lib. I, cap. XVI; Le Brun, t. III, p. 603; Pouget, etc., qui docent quando in missis etiam privatis danda sit pax, atque ad hanc rem multa e sacræ eruditionis penu deprompsit Binghamus, t. VI *Originum* seu *Antiquitatum ecclesiasticarum.* Osculi hujus causam affert Isidorus, *De officiis eccles.*, lib. I, c. XV :

Le rite du baiser de paix pendant la messe et immédiatement avant la communion remonte à l'origine du christianisme. S. Paul le recommande ; les Pères en parlent souvent, et ce n'est que la mise en pratique de la parole de Notre-Seigneur : *Si vous présentez votre offrande à l'autel et que là vous vous souveniez que votre frère a quelque chose contre vous, laissez là votre don devant l'autel, et allez d'abord vous réconcilier avec votre frère ; et alors revenant, vous offrirez votre don* [1]. Le célébrant est sur le point de communier, et tous les assistants doivent le faire avec lui, au moins de cœur, et se donner à Jésus-Christ qui se donne à eux et pour eux. C'est donc le moment de témoigner qu'ils n'ont rien les uns contre les autres, mais qu'ils sont unis par les liens de la plus étroite charité. Le baiser de paix est le symbole le mieux approprié de cette union parfaite.

Autrefois, tous les fidèles se donnaient ce baiser, les hommes aux hommes et les femmes aux femmes. Mais plus tard, la foi étant moins vive, ce témoignage de charité chrétienne et de fraternité en Dieu dégénéra pour plusieurs en un acte purement naturel, dangereux même pour l'imagination. On y substitua le baiser de paix tel qu'il se donne maintenant et qui prête moins aux interprétations malveillantes, ou bien on se servit de l'instrument de paix. Le cardinal Bona attribue ce changement aux disciples de S. François d'Assise. Peu à peu le baiser de paix se restreignit et

Quarta post hæc infertur pro osculo pacis, ut charitate omnes reconciliati invicem, digni sacramento corporis et sanguinis Christi consocientur, quia non recipit dissensionem cujusdam Christi indivisibile corpus. Viguit consuetudo dandæ pacis per osculum usque ad Innocentii III tempora qui ejus moris meminit, lib. VI *Myster.*, cap. v.

Nunc non amplius pax datur per osculum, sed per amplexum, vel parva quædam præbetur ad osculum tabella, quam quidam *osculatorium* appellant, in qua Crucifixi imago depicta est. Card. Bona, loc. cit., existimat osculo sive amplexum, sive tabellæ osculum fuisse a Franciscanis fratribus substitutum, qui cum aliquot mutassent ritus, etiam hunc, non sine ratione, propter malitiam hominum mutandum existimarunt. Ac de ea ratione, quamobrem mos introductus fuerit ut ad osculum tabellæ præberetur, consentit Bellotte in *Observationibus ad ritus Ecclesiæ Laudunensis.* Christianorum enim oscula, non quidem generali, sed singulari quorumdam hominum malitia, in ejusmodi oscula abierant, quæ per viam sibi occurrentes ethnici vicissim amicitiæ causa sibi offerebant, etc. (Benedict. XIV, *De missæ sacrificio*, lib. II, cap. xx.)

1. Si offers munus tuum ad altare, et ibi recordatus fueris, quia frater tuus habet aliquid adversum te; relinque munus tuum ad altare, et vade prius reconciliari fratri tuo; et tunc veniens offeres munus tuum. (*Matth.*, v, 23, 24.)

l'on en vint à la pratique d'aujourd'hui. Mais si le baiser de paix ne se donne plus comme autrefois, si tous n'y participent plus, la charité et l'union n'en doivent pas être moins vives ni moins parfaites entre tous les enfants de l'Église.

VI.

LES DEUX ORAISONS PRÉPARATOIRES A LA COMMUNION QUE RÉCITE LE PRÊTRE

Pendant que les assistants se donnent le baiser de paix et que l'on chante au chœur l'*Agnus Dei* qui s'accorde si bien avec ce rite sacré, le prêtre, incliné devant l'autel, récite deux oraisons qui sont une préparation prochaine à la sainte communion.

Dans les premiers siècles, l'Église n'avait assigné aucune prière pour ce moment du Saint Sacrifice, parce que toutes celles qui précèdent la communion pouvaient être regardées comme une préparation suffisante. Mais plusieurs saints prêtres n'ont pu toucher au moment de recevoir le précieux corps de Notre-Seigneur, sans éprouver le besoin de lui demander de nouveau la rémission de leurs péchés, et les grâces que la sainte communion doit produire dans une âme bien préparée. Ils introduisirent en divers lieux, dans la liturgie, quelques prières, entre lesquelles la sainte Église en a choisi deux qu'elle a conservées et imposées à tous.

« Les fidèles qui se disposent à communier, dit le P. Le Brun [1], suivi en cela par plusieurs auteurs, ne sauraient rien faire de mieux que d'entrer dans l'esprit des oraisons que le prêtre dit, au lieu de tant d'autres formules de prières qu'ils prennent dans des livres peu autorisés.

« Il est à craindre que le peuple fidèle ne s'accoutume à dire des choses qui sont démenties par le cœur, en récitant diverses oraisons qui se trouvent dans ces sortes de livres pour se préparer à la communion. On fait quelquefois des protestations et des promesses qui ne conviennent guère à la faiblesse, que des rechutes fréquentes ont malheureusement fait éprouver. Les prières que l'Église nous met ici dans la bouche n'exposent pas à cet inconvénient, parce qu'elles sont parfaitement mesurées à notre état et à

1. P. Le Brun, *Cérémonies de la messe*, p. v, art. 8.

nos besoins, et elles expriment toutes les dispositions dans lesquelles nous devons entrer. »

La première de ces deux oraisons est celle-ci : « Seigneur Jésus-« Christ Fils du Dieu vivant, qui, par la volonté du Père et la coo-« pération du Saint-Esprit, avez donné, par votre mort, la vie au « monde ; délivrez-moi par ce saint et sacré corps, et par votre « sang, de tous mes péchés, et de toutes sortes de maux ; faites que « je m'attache toujours inviolablement à votre loi, et ne permettez « pas que je me sépare jamais de vous : Qui, étant Dieu, vivez et « régnez avec le Père et le Saint-Esprit dans tous les siècles des « siècles. *Domine Jesu Christe, Fili Dei vivi, qui ex voluntate* « *Patris*, etc. »

Dès le XI[e] siècle, le Micrologue cite cette prière comme une de celles que les prêtres récitaient depuis longtemps, à ce moment de la messe, quoiqu'elles ne fissent pas partie des prières liturgiques obligatoires [1]. Simple, courte, nerveuse et substantielle, elle se rapporte principalement à la communion, mais sans exclure le sacrifice lui-même et les effets qu'il produit, car c'est bien le moment pour le prêtre de réclamer la part des fruits du Saint Sacrifice à laquelle il a un droit particulier.

Le prêtre s'adresse à Jésus-Christ, Fils du Dieu vivant : *Domine Jesu Christe, Fili Dei vivi*, parce qu'il a besoin de la vie de la grâce pour manger dignement la Sainte Eucharistie. Le Père a donné au Fils d'avoir la vie en lui-même, et le Fils donne la vie à qui il lui plaît [2]. C'est donc à lui qu'il convient de la demander. C'est lui qui a donné la vie au monde par sa mort sur la croix, et il l'a fait par la volonté de son Père, avec la coopération du Saint-Esprit : *Qui ex voluntate Patris, cooperante Spiritu sancto, per mortem tuam mundum vivificasti*. Pourrait-il refuser de nous les communiquer ? Le prêtre lui demande donc cette vie de la grâce ; et, pour la posséder, il lui demande, par son corps adorable et son sang

1. Orationem quam inclinati dicimus, antequam communicemus, non ex ordine sed ex religiosorum traditione habemus, scilicet hanc : *Domine Jesu Christe, qui ex voluntate Patris*.... Sunt et aliæ multæ orationes, quas quidam ad pacem et communionem privatim frequentant, sed diligentiores antiquiorum traditionum observatores nos in hujusmodi privatis orationibus brevitati studere docuerunt, potiusque publicis precibus in officio missæ occupari voluerunt. (*Microlog.*, cap. XVIII.)

2. Sicut enim habet Pater vitam in semetipso, sic et dedit Filio habere vitam in semetipso, et Filius quos vult vivificat. (*Joann.*, v, 21, 26.)

précieux, d'être délivré de tous ses péchés et, en général, de tous les maux : *Libera me per hoc sacrosanctum corpus et sanguinem tuum ab omnibus iniquitatibus meis et universis malis.*

Il lui demande la grâce de s'attacher toujours inviolablement à sa sainte loi ; il le supplie de ne pas permettre qu'il se sépare jamais de lui : *Et fac me tuis semper inhærere mandatis, et a te nunquam separari permittas.*

Le vrai moyen d'éviter les maux de l'âme et d'observer chrétiennement les préceptes, c'est de demeurer toujours attaché à Jésus-Christ, en prenant toujours et partout sa sainte volonté pour règle, et son saint amour pour raison suprême de nos actes. Ainsi faisait David qui pouvait dire à Dieu en toute vérité : *Que désiré-je dans le ciel, et que veux-je sur la terre, sinon vous seul, ô Seigneur ? Vous êtes le Dieu de mon cœur et mon partage à jamais* [1]. Cette persévérance dans la fidélité à Dieu et dans son amour est un des fruits les plus précieux dont le sacrifice eucharistique et la communion puissent être pour nous la cause. Quelque précieux qu'ils soient, le prêtre peut les demander avec confiance, car il s'adresse à celui qui s'est immolé pour lui sur la croix, et qui, Dieu lui-même, vit et règne avec Dieu le Père et le Saint-Esprit dans tous les siècles des siècles : *Qui cum eodem Deo Patre et Spiritu sancto, vivis et regnas Deus in sæcula sæculorum. Amen.*

L'oraison qui suit se rapporte exclusivement à la sainte communion. Le prêtre l'adresse encore directement à Jésus-Christ et dit :

« Seigneur Jésus-Christ, que la réception de votre corps que je
« me propose de prendre, tout indigne que j'en suis, ne tourne pas
« à mon jugement et à ma condamnation; mais que, par votre
« bonté, elle serve à la défense de mon âme et de mon corps, et
« me soit un remède salutaire. Vous qui vivez et régnez étant Dieu
« avec le Père et le Saint-Esprit, pendant tous les siècles des siè-
« cles. *Perceptio corporis tui, Domine Jesu Christe*, etc. »

Le prêtre confesse tout d'abord son indignité, car malgré toute l'attention que l'on a pu mettre à s'éprouver soi-même, selon le conseil de l'Apôtre, qui pourrait avoir la certitude d'être digne de recevoir la sainte communion ? Dieu est si grand : nous sommes si petits, si imparfaits, si faibles! D'ailleurs nous pouvons toujours

1. Quid enim mihi est in cœlo? et a te quid volui super terram?.... Deus cordis mei et pars mea Deus in æternum. (*Ps.* LXXII, 25, 26.)

craindre de nous faire illusion sur notre état. Le prêtre a donc raison de supplier Notre-Seigneur d'éloigner de lui le malheur d'une mauvaise communion : *Perceptio corporis tui Domine, Jesu Christe, quod ego indignus sumere præsumo, non mihi proveniat in judicium et condemnationem.*

Mais ce n'est pas assez de ce fruit purement négatif; un acte aussi sacré que la sainte communion doit produire d'autres effets dans l'âme, et le prêtre demande encore au Seigneur que, par sa bonté, elle serve à la défense de son corps et de son âme, et qu'elle soit un remède salutaire à ses maux [1] : *Sed pro tua pietate prosit mihi ad tutamentum mentis et corporis, et ad medelam percipiendam.* Cette grâce est grande sans doute, mais le prêtre la demande à Jésus-Christ qui est Dieu, à Jésus-Christ qui vit et règne avec Dieu le Père dans l'unité du Saint-Esprit dans tous les siècles des siècles : *Qui vivis et regnas cum Deo Patre, in unitate Spiritus sancti Deus, per omnia sæcula sæculorum.* Il peut tout attendre de ce Dieu infiniment bon et puissant; il peut en attendre surtout la grâce de le recevoir dignement et avec fruit dans l'adorable sacrement qu'il a institué pour se donner à nous.

Cette prière a beaucoup de rapport avec celle que faisait S. Augustin lorsqu'il disait à Dieu : « O vertu de mon âme, entrez en « elle, et rendez-la si pure par votre souveraine pureté qu'elle soit « toute remplie et possédée de vous, et qu'elle n'ait plus ni tache « ni ride [2]. »

VII.

COMMUNION DU PRÊTRE ET ABLUTIONS

Après les oraisons préparatoires à la sainte communion dont nous venons de parler, le prêtre fléchit le genou, se relève et dit : « Je prendrai le pain céleste et j'invoquerai le nom du Seigneur : « *Panem cœlestem accipiam et nomen Domini invocabo.* »

Ces paroles conviennent à une âme qui sent le besoin qu'elle a de Jésus-Christ; à une âme affamée du pain céleste, disposition

1. Sacramentum hoc est vigorosissima medicina contra reliquias vitiorum, contra concupiscentiam sævientem, contra venialia quotidianasque culpas, et contra mortalia peccata oblita, et singulari modo valet contra universa animæ vulnera. (DION. CARTH., *De sacram. altar.*, art. 7.)

2. Virtus animæ meæ, intra in eam, et coapta tibi, ut habeas et possideas eam sine macula et ruga. (S. AUGUST., lib. X *Confess.*, cap. 1.)

précieuse ou plutôt nécessaire, pour manger cet aliment divin ; car s'il est dangereux de prendre une nourriture matérielle, sans désir et sans goût, il l'est plus encore de prendre avec indifférence ou répulsion la nourriture céleste que Jésus-Christ a préparée à nos âmes, et qui n'est autre que lui-même. Il faut donc travailler à purifier son cœur, à mortifier ses inclinations, à renoncer à ses attaches, avant de prendre part à ce festin sacré. *Les pauvres mangeront et seront rassasiés* [1], dit le Psalmiste ; mais les riches, ceux qui sont remplis d'eux-mêmes, ne seront point rassasiés parce qu'ils n'ont point faim. Heureux celui dont le cœur, sur le point de recevoir ce pain de vie, peut dire avec le sentiment vif du besoin qu'il en a et l'avidité d'un homme affamé : « Je vais recevoir le « pain céleste : *Panem cœlestem accipiam.* »

« J'invoquerai le nom de Dieu, » ajoute le prêtre : *Et nomen Domini invocabo.* Qu'est-ce qu'invoquer Dieu sinon l'appeler en soi, *vocare in?* Je l'invoquerai, je l'appellerai en moi pour être ma force, mon soutien et ma vie.

Au lieu de ces mots : *Panem cœlestem accipiam et nomen Domini invocabo*, on trouve dans plusieurs anciens missels imprimés ou manuscrits qui furent en usage dans certaines églises de France, jusqu'au XVIe siècle, cette prière très pieuse : « Voici donc « enfin, ô très doux Jésus, que mes yeux contemplent ce que j'ai « désiré avec tant d'ardeur. Voici, ô Roi très miséricordieux, que « je tiens ce que j'ai tant espéré ! Que je vous sois donc réuni dans « le ciel, je vous en conjure, puisque tout indigne que je suis, « vous m'admettez à recevoir avec joie sur la terre votre sacré corps « et votre précieux sang [2]. »

A cette prière le prêtre ajoutait encore : « Je vous salue pour « l'éternité, chair très sainte, qui serez toujours ma suprême dou- « ceur [3]. »

Le prêtre prend ensuite les deux parties de l'hostie sainte qui sont sur la patène ; les tenant entre le pouce et l'index de la main gauche, et la patène entre le même index et le doigt du milieu, il se frappe la poitrine par trois fois, en disant autant de fois : « Sei-

1. Edent pauperes et saturabuntur. (*Ps.* XXI, 27.)

2. Ecce Jesu benignissime, quod concupivi jam video ; ecce rex clementissime, quod speravi jam teneo ; hinc tibi quæso jungar in cœlis quod tuum corpus et sanguinem, quamvis indignus cum gaudio suscipio in terris.

3. Ave in ævum sanctissima caro, mea in perpetuum summa dulcedo.

« gneur, je ne suis pas digne que vous entriez sous mon toit, « mais dites seulement une parole, et mon âme sera guérie : *Do-« mine, non sum dignus*, etc. » Ces paroles sont à peu près celles que prononçait autrefois le centurion de l'Évangile dont Jésus-Christ proposa la foi pour modèle à tout le peuple juif. Le prêtre, à la vue du corps adorable qu'il tient entre ses mains et qui va devenir sa nourriture, ne pouvait mieux exprimer les sentiments de crainte, d'humilité et de confiance dont il est pénétré. Il répète trois fois ces paroles pour marquer combien il est profondément pénétré de son indignité, au moment de participer à un si grand mystère. Il dirait volontiers comme S. Pierre : *Seigneur, éloignez-vous de moi parce que je suis un pécheur ;* mais il ne le dit pas, car il sait le désir de Jésus qu'on s'approche de lui ; c'est assez de confesser humblement que l'on ne mérite pas une si grande grâce ; il ne faut pas la repousser mais la recevoir, puisque telle est la volonté de notre Maître infiniment bon.

Origène fait mention de la coutume de dire les paroles du centurion au moment de communier; on peut donc croire qu'elle remonte aux temps apostoliques. Les apôtres et les premiers disciples avaient vu combien Jésus-Christ en avait fait de cas, et ils tinrent à les introduire dans la liturgie [1]. S. Jean Chrysostome nous fait connaître qu'elles se disaient aussi de son temps, au moment de la communion [2].

Le prêtre, après avoir prononcé trois fois le *Domine non sum dignus*, prend de la main droite les deux parties de l'hostie, et, les élevant sur la patène, il fait le signe de la croix devant lui en disant : « Que le corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ garde mon « âme pour la vie éternelle : *Corpus Domini nostri Jesu Christi « custodiat animam meam in vitam æternam.* » Le signe de la croix qu'il fait, en prononçant ces paroles, a pour objet de rappeler d'une manière plus vive que le saint corps qu'il tient entre les mains est le même qui a été immolé sur la croix.

1. Quando sanctum cibum, illudque incorruptum accipis epulum, quando vitæ pane et poculo frueris, manducas et bibis corpus et sanguinem Domini, tunc Dominus sub tectum ingreditur. Et tu ergo, humilians teipsum, imitare hunc centurionem, et dicito : Domine, non sum dignus ut intres sub tectum meum. (Orig., hom. V *ad aliquot Evangelii loca.*)

2. Dicamus Redemptori : Domine, non sum dignus ut intres sub tectum animarum nostrarum. Quia tamen tu a nobis teneri vis, de tua freti indulgentia ad te accedimus. (S. Chrysost., hom. *de S. Thoma.*)

Cette prière nous fait connaître que le corps de Jésus-Christ nous est donné comme un gage de la vie bienheureuse et éternelle; c'est un sel divin qui a la vertu de préserver notre âme de la corruption du monde et du péché; il consume tout ce qu'il y a encore de terrestre et de charnel en elle.

Après avoir prononcé ces paroles et fait ce signe de croix, le prêtre s'incline et consomme la sainte hostie avec un grand respect. Il dépose la patène, joint les mains et médite un instant en repos sur le Saint Sacrement. Mais ce repos est court, et le prêtre ne doit prononcer aucune autre prière que celles que l'Église elle-même lui met sur les lèvres [1].

Ensuite il découvre le calice, recueille avec la patène les fragments de la sainte hostie qui peuvent se trouver sur le corporal, et purifie la patène sur le calice, en disant ces paroles du psaume :
« Que rendrai-je au Seigneur pour tous les biens qu'il m'a faits?
« Je prendrai le calice du salut et j'invoquerai le nom du Seigneur.
« J'invoquerai le nom du Seigneur en chantant ses louanges, et je
« serai à couvert de mes ennemis : *Quid retribuam Domino*, etc. »

C'est l'expression de la reconnaissance du prêtre pour un don si grand et si excellent. Comment pourra-t-il remercier dignement le

1. Autrefois, dit l'abbé Corblet, les Chartreux communiaient en tenant l'hostie avec les mains au-dessus de la patène; les Cisterciens et les Carmes, en la tenant avec les deux mains au-dessus du calice; les Dominicains, en la tenant de la main gauche. Trithème, dans sa *Chronique* (1313), donne de ce dernier usage monastique une explication tout à fait inadmissible. Il raconte que l'empereur Henri IV, étant venu combattre en Italie, Robert Guiscard, duc de la Pouille, fut empoisonné par l'hostie que lui donna son chapelain, le frère Bernard, de l'ordre de Saint-Dominique, et que le pape Grégoire VII, pour perpétuer la mémoire de ce crime individuel, aurait ordonné à tous les Jacobins de communier de la main gauche.

Cet usage n'est nullement spécial aux Dominicains; il est prescrit dans les missels parisiens des XIV[e] et XV[e] siècles, dans un missel de Meaux du XVI[e] et dans plusieurs cérémoniaux du XIII[e]. Un écrivain anonyme du XV[e] siècle, dont l'ouvrage a été publié par Dom Martène, a donné de ce rite exceptionnel une explication exagérément mystique. « L'hostie, dit-il, est placée du côté du cœur, parce que ce côté est le plus digne de participer à la consommation du mystère du divin amour. De plus, la main gauche, selon le pape S. Grégoire, est la figure de la vie mortelle de Jésus-Christ, terminée par le sacrifice de la croix. » Nous supposons tout simplement que le véritable motif de cet usage aura été un sentiment de précaution respectueuse. On aura voulu, en maintenant l'hostie dans la main gauche, au-dessus du calice, éviter un changement qui pouvait faire tomber des parcelles, et aussi laisser la main droite libre pour maintenir le pied du calice. (CORBLET, *Histoire du sacrement de l'Eucharistie,* liv. XV, art. 1.)

Seigneur qui lui a fait la grâce de monter à l'autel, d'offrir, de consacrer et de recevoir son corps adorable avec lequel il nous a donné toutes choses [1]?

Le meilleur moyen de remercier Dieu est celui que lui suggère le psaume CXV, dont il vient d'emprunter les paroles. Il continue donc avec David : *Calicem salutaris accipiam, et nomen Domini invocabo :* « Je prendrai le calice du salut et j'invoquerai le nom « du Seigneur. » C'est bien le calice du salut qu'il va prendre, parce qu'il renferme l'auteur même de notre salut, Jésus-Christ. Le calice de son sang est le calice de bénédiction qui a été offert par ce divin Sauveur en action de grâces. Avec ce saint calice, il invoquera le nom du Seigneur; il l'invoquera en le louant, le remerciant, le bénissant : *Laudans invocabo Dominum.* Avec lui, les attaques des ennemis ne seront plus à redouter : *Et ab inimicis meis salvus ero.*

Plein de confiance, le prêtre demande que le sang de Jésus-Christ l'affermisse dans tous les biens qu'il a reçus déjà et dans ceux qu'il est près de recevoir; il demande qu'il lui serve de viatique jusqu'à la vie éternelle : « Que le sang de Notre-Seigneur Jésus-« Christ garde mon âme pour la vie éternelle, » dit-il : *Sanguis Domini nostri Jesu Christi custodiat animam meam in vitam æternam. Amen* [2].

En prononçant ces paroles, il fait le signe de la croix avec le calice, puis, tenant la patène de la main gauche sous le calice, de peur qu'il n'en tombe quelque goutte, il prend tout le précieux sang avec la particule de la sainte hostie qu'il y a mise.

Aujourd'hui, les prêtres et les évêques prennent la particule de la sainte hostie qui est dans le calice avec le précieux sang; autrefois les évêques, lorsqu'ils célébraient solennellement, ne la prenaient pas, mais ils la réservaient pour le diacre, avec une partie du précieux sang auquel le sous-diacre avait part aussi [3]. Au

1. Cum ipso omnia nobis donavit. (*Rom.*, VIII, 32.)

2. On trouve des variantes dans diverses liturgies. Voici, d'après l'abbé Corblet, celle d'un ancien missel de Sarum : Ave æternum, cœlestis potus, mihi ante omnia et super omnia summa dulcedo. Corpus et sanguis Domini nostri Jesu Christi prosint mihi peccatori ad remedium sempiternum in vitam æternam. Amen. (J. CORBLET, op. et loc. supra cit.)

3. Ni les Ordres romains ni les auteurs liturgiques, jusque vers l'an 1200, n'ont marqué qui devait prendre la particule, il y a seulement lieu de juger, d'après les statuts des ordres religieux, que les prêtres prenaient cette particule; et il est dit expressément dans la messe de Maurille, archevêque

XVIII[e] siècle, cette cérémonie s'observait encore lorsque le pape offrait solennellement le Saint Sacrifice.

Les évêques et les prêtres communient debout en disant la messe; mais le pape, lorsqu'il célèbre pontificalement, communie assis sur son trône. C'est un usage très ancien où l'on retrouve une imitation plus expresse de ce que fit Jésus-Christ, qui institua la Sainte Eucharistie, étant assis à table avec ses apôtres. La situation du corps n'est pas essentielle à l'adoration, et l'on peut adorer Jésus-Christ aussi bien assis que debout ou à genoux.

Il est marqué expressément dans le livre des cérémonies de la messe papale que quand on porte au souverain pontife le corps et le sang de Jésus-Christ, pour communier, il s'incline profondément avant de le recevoir [1].

Immédiatement après la réception du précieux sang, le prêtre prononce à voix basse cette prière : *Quod ore sumpsimus, Domine, pura mente capiamus, et de munere temporali fiat nobis remedium sempiternum;* c'est-à-dire : « Faites, Seigneur, que « nous recevions avec un cœur pur ce que nous avons pris par la « bouche, et que ce don temporel nous devienne un remède pour « l'éternité. »

Par cette prière, le prêtre demande deux choses; la première,

de Rouen, et dans celle d'Avranches au XI[e] siècle, que le prêtre la prend toujours. Cependant, selon Durand, au XIII[e] siècle, l'évêque laissait prendre cette particule au diacre ou au sous-diacre qui devait purifier le calice, et c'est ce qui s'observe encore à la messe papale, comme on le voit dans le Cérémonial romain donné en 1516, par Marcel, archevêque de Corfou. (LE BRUN, *Cérém. de la messe*, p. V, art. 9.)

Selon les anciens usages, le prêtre laisse du sang dans le calice; et lorsque la coutume de communier sous les deux espèces a cessé, les statuts des Chartreux en 1259 marquèrent que le prêtre ne laisserait point de sang pour le diacre : *Nec reservatur unquam de sanguine diacono.* (*Stat. ant.*, p. 1, cap. XLIII, n. 45.) On lit dans les *Us de Cîteaux* que le diacre prend le sang du même côté du calice que le prêtre : *Sumatque sanguinem eadem parte calicis qua et sacerdos;* que le sous-diacre le prend avec un chalumeau : *Qui subdiaconus sumat sanguinem cum fistula;* et qu'après qu'on a communié, s'il reste du sang dans le calice, le diacre le boit en tenant le calice lui-même : *Si quid autem residuum fuerit de sanguine, bibat illud cum calice.* Ces seuls endroits font voir que le prêtre ne laissait que du sang dans le calice et non pas la particule. (ID., *ibid.*, note.)

1. Summus Pontifex cum solemniter celebrat sedens communicat hoc modo: Data pace episcopo et duobus diaconis assistentibus, qui os ejus et pectus osculantur, ascendit ad sedem suam, comitantibus ipsum diaconis et episcopis. Tum diaconus Evangelii apud altare patenam cum Sacramento reverenter accipiens, ambabus manibus in altum elevat usque ad oculos, habentem

que la communion qu'il vient de faire soit non seulement *sacramentelle*, mais aussi *spirituelle*, c'est-à-dire féconde en fruits et en bienfaits pour son avancement dans la vie de la grâce ; la seconde, que ces effets salutaires persistent, soient impérissables et le mènent à la vie éternelle. Le don temporel dont parle le prêtre n'est pas seulement la Sainte Eucharistie considérée comme sacrement, c'est aussi le sacrifice qui reçoit son complément et sa perfection par la communion du prêtre. Le sacrifice est achevé en même temps que le sacrement reçu. Ce double don est d'un prix infini, mais c'est un don temporel, car la Sainte Eucharistie, du moins telle que nous la possédons, est faite pour le temps et non pas pour l'éternité. Mais elle nous prépare à l'éternité, elle nous en assure le bonheur, si nous la recevons non seulement de bouche, mais avec un cœur pur, et que nous nous efforcions d'en conserver les fruits. Elle ne fait, pour ainsi dire, que passer en nous, mais ses effets subsisteront dans les siècles des siècles.

La prière *Quod ore sumpsimus* est très ancienne. On la trouve, à la fête de Noël, dans l'ancien missel des Goths, avant Charlemagne ; elle est marquée dans les plus anciens Ordres romains et dans Amalaire. Elle est même dans le sacramentaire de S. Léon. Le Micrologue remarque qu'elle doit se dire à voix basse. Au

desuper auream stellam cum nominibus duodecim Apostolorum, ne hostia labi possit. Et primo vertit se ad latus Epistolæ cum summa gravitate, et per eamdem viam revertitur ad medium altaris ; postea eodem modo vertit se ad latus Evangelii, ubi subdiacono genuflexo patenam tradit cum sacramento. Tum surgit subdiaconus, et ipse diaconus flectit genua donec ille discesserit, portans Sacramentum Pontifici, qui ei advenienti profunde inclinat, ac ipsum reverenter adorat. Subdiaconus vero cum pervenerit ad pontificem, stat rectus ad ejus sinistram. Post hoc diaconus accipiens calicem parvo velo aureo compertum, eodem modo se vertit ad utrumque latus altaris, sicut cum patenam tenebat, et inde cum ipso calice ad dextrum latus Pontificis accedit. Pontifex vero sumit unam partem hostiæ, et aliam in duas partes dividit pro communione diaconi et subdiaconi. Sumpto autem a Pontifice Christi corpore, episcopus cardinalis assistens porrigit ei calamum aureum, quo sanguinis partem sugit, residuum dimittens pro diacono et subdiacono. Tum Pontifex communicat diaconum stantem, et tenentem dextera manu calicem, calamum sinistra ; qui accepto corpore Christi faciem Pontificis osculatur, et reversus ad altare partem sanguinis sugit. Eodem modo corpus Christi Pontifex subdiacono coram se genuflexo et patenam tenenti ; qui et ipse ad cornu altaris accedens residuum sanguinis cum calamo sugit. Unus autem ex ipsis particulam hostiæ quæ calici de more immissa fuerat, ad labia ipsius calicis retrahit et sumit. Hæc ex cæremoniali Romani Pontificis excerpta sunt, quæ ab antiquissimo Ordine romano in paucis discrepant. (BONA, *Rerum liturg.*, lib. II, cap. XVII, n. 8.)

IXe siècle, si l'on s'en rapporte aux *Heures* de Charles le Chauve, le prêtre n'était pas seul à dire cette prière ; les fidèles la disaient de même après avoir fait la sainte communion, mais au singulier, car chacun se l'appliquait personnellement.

En récitant le *Quod ore sumpsimus*, le prêtre présente le calice au ministre qui y verse du vin pour enlever jusqu'aux dernières gouttes du précieux sang qui adhèrent aux parois de la coupe sacrée. Le prêtre prend ce vin et purifie ainsi sa propre bouche et ses lèvres, car il faut éviter avec un soin extrême tout danger de profanation. Il ne faut pas que rien du précieux sang ni de la sainte hostie soit exposé à rester dans la bouche après la communion.

Après l'ablution ou la purification du calice et de la bouche, une autre est nécessaire, c'est celle des doigts qui ont touché le corps adorable du Sauveur, caché sous les voiles eucharistiques. Le prêtre lave ses doigts sur le calice avec du vin et de l'eau présentés par le ministre, et en même temps, il dit au Seigneur : « Que « votre corps que j'ai reçu et que votre sang que j'ai bu demeurent « attachés à mes entrailles, et faites par votre sainte grâce qu'il « ne reste en moi aucune tache de mes péchés après avoir été « nourri par des sacrements si purs et si saints : *Corpus tuum,* « *Domine, quod sumpsi,* etc. »

Cette prière, très ancienne comme la précédente, se trouve aussi dans l'ancien missel des Goths, avant Charlemagne. Elle est tirée d'une postcommunion. Le prêtre la disait alors au pluriel au nom de tous les fidèles qui communiaient ordinairement sous les deux espèces. Aujourd'hui, le prêtre ne parle que de lui seul, parce que lui seul a reçu la Sainte Eucharistie sous les deux espèces. Il demande que le corps et le sang de Jésus-Christ, aliment de nos âmes, s'attachent au plus intime de son être et pénètrent ses affections qui sont comme les entrailles de l'âme. Ainsi ses forces spirituelles seront réparées de telle sorte par cet aliment sacré, qu'il ne restera plus en lui aucune marque des péchés qui sont les maux de l'âme.

Nous avons remarqué déjà que le prêtre, lorsqu'il parle de lui seul, le fait toujours avec une grande humilité, tandis qu'il évite avec soin toute expression qui pourrait donner une idée désavantageuse du prochain. Cette remarque s'impose encore ici. Quand le prêtre disait la prière *Corpus tuum quod sumpsi* au nom de

tous les fidèles, le mot *scelerum* qui signifie *crimes* ne s'y trouvait pas; mais l'humilité des saints prêtres l'y introduisit bientôt, lorsque la prière ne s'appliqua qu'au seul célébrant, et l'Église consacra ce changement et cette addition.

Autrefois, le vin et l'eau qui avaient servi à purifier les doigts du prêtre étaient versés du calice dans quelque piscine à l'abri de toute profanation; maintenant le prêtre la prend comme il a pris la première ablution, par respect pour le Saint Sacrement, dont quelques parcelles auraient pu demeurer attachées à ses doigts ou à la coupe du calice. S. Pie V a voulu qu'on la prît par le même côté du calice que le précieux sang.

Les anciens Ordres romains et les liturgistes qui les ont expliqués ne parlent pas de ces ablutions. Cependant on peut regarder comme certain que leur origine remonte aux premiers temps du christianisme. Le profond respect dont le Très Saint Sacrement fut toujours entouré exigea, dès les premiers jours, quelque chose d'analogue au rite que l'Église pratique aujourd'hui. Quoi qu'il en soit, le plus ancien texte connu qui en fasse mention est une Décrétale du pape Innocent III, où on lit ces mots : « Toujours le prêtre « doit verser du vin dans le calice, lorsqu'il a consommé tout le « sacrement de l'Eucharistie, excepté s'il devait célébrer une autre « messe ce même jour, car il pourrait arriver qu'il prît ce vin, et « que, par conséquent, il lui fût impossible de dire de nouveau la « messe [1]. »

S. Thomas dit que le vin et l'eau sont propres, par leur nature, à enlever jusqu'aux moindres traces des saintes espèces qui pourraient adhérer au calice ou aux doigts du prêtre, et que, pour cette raison, on les emploie à purifier non seulement le calice, mais les doigts qui ont touché la Sainte Eucharistie [2]. Durand parle aussi de cette ablution et dit que, déjà de son temps, on prenait ce vin et cette eau qui avaient servi à purifier les doigts. Le cardinal Bona

1. Semper sacerdos vino perfundere debet, postquam totum acceperit Eucharistiæ sacramentum, nisi cum eadem die aliam missam debuerit celebrare, ne si forte vinum perfusionis acciperet, celebrationem aliam impediret. (INNOCENT. III, *De celebrat. miss.*, in capite *Ex parte.*)

2. Dicendum quod vinum, ratione humiditatis suæ est ablutivum, et ideo sumitur post susceptionem hujus sacramenti, ad abluendum os ne aliquæ reliquiæ remaneant; quod pertinet ad reverentiam sacramenti. Eadem ratione perfundit vino digitos quibus corpus Christi tetigerat. (S. THOM., III, q. LXXXIII, art. 5, ad. 10.)

avoue qu'il ne sait pas quel a été le rite suivi par les anciens sur ce point, mais il est indubitable, affirme-t-il, que les ministres sacrés prenaient grand soin d'éviter que quelque chose des saintes espèces ne se trouvât égaré et profané.

VIII.

COMMUNION DES FIDÈLES

La messe n'est pas seulement le sacrifice du prêtre, elle est aussi celui du peuple, et il convient que le peuple prenne part avec le prêtre à la manducation de l'adorable Victime. Sans doute le peuple fidèle peut recevoir le sacrement de l'Eucharistie en dehors de la messe, mais ce ne doit être que par exception, car la communion n'est pas seulement la réception d'un sacrement, elle est le complément du sacrifice offert à Dieu sur nos autels.

Le véritable moment pour le peuple de communier est donc celui où le prêtre achève de le faire, avant même qu'il ait purifié le calice.

Voici, d'après un savant liturgiste, comment le prêtre doit accomplir ce rite pour se conformer aux rubriques du missel romain [1] :

« Lorsqu'il faut donner la sainte communion avec des hosties consacrées à la messe, si ces hosties sont sur le corporal, le prêtre, après avoir pris le corps de Notre-Seigneur, ne ramasse point les parcelles sur le corporal ; il fait seulement tomber dans le calice celles qu'il aperçoit sur la patène. Dès qu'il a pris le précieux sang, il remet le calice à sa place, le couvre de la pale, fait la génuflexion et met les hosties sur la patène. Si elles étaient dans un ciboire sur l'autel, le prêtre après avoir ramassé les particules et pris le précieux sang, pose le calice du côté de l'Évangile toujours sur le corporal, fait la génuflexion, met le ciboire au milieu et le découvre.

« S'il faut donner la communion avec des hosties préconsacrées, le prêtre, ayant pris le précieux sang, met le calice du côté de l'Évangile, et le couvre de la pale, comme on vient de le dire ; puis il ôte le carton qui est au milieu de l'autel, ouvre la porte du tabernacle et fait la génuflexion. Ensuite, ayant tiré le ciboire, il le

1. Caron, directeur au séminaire de Saint-Sulpice : *Les cérémonies de la messe basse.*

met au milieu du corporal et le découvre après avoir fermé ou poussé seulement la porte du tabernacle. » Si la messe est célébrée solennellement, le diacre et le sous-diacre viennent tous deux en aide au célébrant en ce qui les concerne, et l'un d'eux ou, à leur défaut, le ministre servant récite le *Confiteor*.

La pratique de dire le *Confiteor* avant la communion des fidèles ne remonte pas à une haute antiquité ; elle date du XII[e] siècle et paraît s'être introduite à l'occasion de la sainte communion donnée aux fidèles en dehors de la messe. On a cru bon que les communiants fissent une sorte de confession générale de leurs péchés, avant de recevoir le corps de Notre-Seigneur, et que le prêtre dît sur eux les prières de l'absolution, comme on en use à l'égard des malades qui communient sans pouvoir assister à la messe. Ainsi on ne peut pas dire qu'ils osent s'approcher de la table sainte sans avoir expié et confessé leurs fautes, comme S. Cyprien le reprochait à quelques chrétiens de son temps.

Au XIII[e] siècle, les Dominicains, les Carmes, les Cordeliers et les Augustins admirent cet usage de dire le *Confiteor* et les prières de l'absolution avant de donner la communion, dans le temps même du sacrifice, mais bien longtemps avant cette époque, on trouve des traces de la confession comme préparation prochaine à recevoir la Sainte Eucharistie. Un ancien *Ordinaire* de l'abbaye de Savigny veut que le diacre, le sous-diacre, les frères convers et les enfants de chœur se confessent au moment du *Pater*. Dans des missels des VIII[e] et IX[e] siècles cités par Dom Martène, la confession des péchés est prescrite entre l'Évangile et l'Offertoire. S. Augustin nous laisse entendre que les fidèles faisaient une espèce de confession de leurs péchés en se frappant la poitrine lorsque, dans la récitation du *Pater*, l'officiant disait : *Dimitte nobis debita nostra ;* et l'on voit dans l'Église grecque qu'au moment de la communion le diacre et tous ceux qui veulent recevoir la Sainte Eucharistie demandent pardon de leurs péchés, mais surtout des scandales qu'ils pourraient avoir donnés; et tous les assistants répondent : *Que Dieu vous pardonne.*

Le *Confiteor* achevé, le prêtre fait la génuflexion et se tournant vers le peuple, les mains jointes, il dit à haute voix : *Misereatur vestri omnipotens Deus, et dimissis peccatis vestris, perducat*

1. Ante expiata delicta, ante exomologesin factam criminis, ante purgatam conscientiam sacrificio et manu sacerdotis, etc. (S. CYPR., *De lapsis*.)

vos ad vitam æternam : « Que le Dieu tout-puissant ait compas-« sion de vous et que vous ayant pardonné vos péchés, il vous « conduise à la vie éternelle. » Le peuple ou le servant répond : *Amen :* « Qu'il en soit ainsi ; » le prêtre ajoute : « Que le Sei-« gneur tout-puissant et miséricordieux vous accorde l'indulgence, « l'absolution et la rémission de vos péchés : *Indulgentiam, abso-« lutionem et remissionem peccatorum vestrorum tribuat vobis « omnipotens et misericors Dominus.* » On répond de nouveau : *Amen.* Le prêtre se retourne vers l'autel, fait la génuflexion et prend la patène ou le saint ciboire qui renferme les hosties consacrées. Puis avec le pouce et l'index de la main droite, il en prend une qu'il tient au-dessus du ciboire ou de la patène, se tourne vers le peuple, et les yeux fixés sur la sainte hostie, il dit à haute voix : « Voici l'Agneau de Dieu, voici celui qui ôte les péchés du monde : « *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi ;* » paroles qui conviennent bien à la circonstance.

Le prêtre dit ensuite au nom de ceux qui vont recevoir la sainte communion, et pour leur inspirer les sentiments d'humilité et de confiance qu'ils doivent apporter à la table sainte, ce qu'il avait dit d'abord pour lui-même : « Seigneur, je ne suis pas digne que « vous entriez sous mon toit, mais dites seulement une parole, et « mon âme sera guérie : *Domine, non sum dignus*, etc. » Il semblerait qu'il appartienne aux fidèles eux-mêmes de prononcer ces paroles, ou au clerc qui les représente. Mais S. Charles dans ses Instructions, et S. François de Sales dans son Rituel, remarquent qu'elles seront toujours dites d'une manière plus édifiante par le prêtre, et telle est probablement la raison pour laquelle l'Église veut qu'il les dise [1]. Ces paroles achevées, le prêtre descend de

1. Il s'est trouvé des prêtres qui, ne donnant la communion qu'à des femmes, croyaient devoir dire : *Domine, non sum digna*, ce qui ne manqua pas d'être suivi en plusieurs endroits par les religieuses ; et ce qui est plus surprenant, le missel romain, imprimé à Venise en 1563, autorisait cette pratique et traitait d'ignorants ceux qui ne disaient pas *Domine, non sum digna : Advertat sacerdos dum sacram communionem solis monialibus porrigit, ut dicat eis : Domine, non sum digna ut intres sub tectum meum, quia nonnulli ignari dicere solent : Domine, non sum dignus, quod non convenit mulieribus.* Mais les bulles du saint pape Pie V et de Paul V ont défendu de rien changer dans les paroles du Missel, et le Rituel romain ordonne expressément de dire : *Domine, non sum dignus,* même pour les femmes. Le concile de Narbonne en 1609, permet de dire ces paroles en langue vulgaire. S. François de Sales dans son Rituel déjà cité, publié à Annecy en 1612, marque aussi qu'elles peuvent être dites en français. (Le Brun, *Cérémonies de la messe,* part. V, art. x, § 3.)

l'autel par le milieu des marches et s'approche de ceux qui doivent communier, en commençant par le côté de l'Épître. Avant de donner la communion, il fait à chaque fois, avec l'hostie, un signe de croix au-dessus de la patène ou du ciboire, prenant garde de n'en point dépasser les bords. Il dit en même temps : *Corpus Domini nostri Jesu Christi*, incline la tête à ce dernier mot, et met l'hostie sur la langue de celui qui communie, en ajoutant : *Custodiat animam tuam in vitam æternam. Amen.*

Le prêtre ayant fini de donner la sainte communion revient à l'autel sans rien dire, fait les génuflexions prescrites et renferme, s'il y a lieu, le saint ciboire dans le tabernacle. Il purifie ensuite le calice comme nous avons dit plus haut et le remet en ordre. Le Saint Sacrifice est achevé, il ne reste plus qu'à remercier Dieu et à congédier le peuple fidèle.

Nous devons ici dire un mot des rites qui ont accompagné la communion des fidèles dans les siècles passés.

Dans les premiers siècles de l'Église, dit Pouget, et jusqu'au moyen âge, quand le prêtre avait communié, il donnait le corps et le sang de Jésus-Christ sous les deux espèces aux prêtres qui avaient célébré la messe conjointement avec lui [1]. Les diacres recevaient l'espèce du pain de la main du célébrant, et l'espèce du vin de la main des prêtres assistants. Les sous-diacres et tout le clergé recevaient le corps de Jésus-Christ de la main du prêtre officiant, et le calice leur était présenté par les diacres. Tous les prêtres assistants distribuaient le corps de Jésus-Christ au peuple de rang en rang, avec le célébrant, pour abréger le temps de la communion, et les diacres présentaient le calice à ceux qui voulaient communier sous les deux espèces. Les hommes communiaient les premiers et recevaient le corps de Jésus-Christ sur leur main nue, d'où ils le portaient à la bouche [2]. Les femmes communiaient en-

1. Pouget, *Instit. cathol.*, pars III, sect. II, cap. VII, n. 30.

2. Les premiers exemples d'hostie déposée immédiatement dans la bouche apparaissent au VIe et au VIIe siècle. S. Grégoire le Grand nous apprend que le pape S. Agapet, se rendant en Grèce, communia un sourd-muet en lui mettant l'Eucharistie dans la bouche. Dans la vie de S. Magnebode, nous voyons que cet évêque d'Angers déposa la communion dans la bouche d'une jeune fille malade qui était venue de fort loin pour solliciter sa guérison, et dans celle d'un aveugle. Il s'agit, il est vrai, d'infirmes et de malades, et peut-être a-t-on pu les assimiler à ceux qui recevaient le viatique et pour lesquels on dut souvent, par nécessité, faire dérogation à l'usage habituel. Mais Jean

suite, et recevaient le corps de Jésus-Christ sur leur main comme les hommes. Mais en plusieurs Églises, et surtout en Occident, leur main était couverte d'un linge qu'on nommait dominical. Les prêtres communiaient devant l'autel, les diacres derrière l'autel, car on tournait tout autour, les sous-diacres et le reste du clergé, dans l'enceinte du chœur, et les laïques hors de l'enceinte du chœur ; on leur portait la sainte communion à leur place, pour éviter la confusion.

Avant la communion, un diacre disait pour la seconde fois : *Sancta sanctis* : « Les choses saintes pour les saints. » Dans l'Église grecque le prêtre donne encore aujourd'hui ce même avertissement avant de distribuer la communion [1]. Il est vraisem-

Diacre nous donne un témoignage plus général, quand il dit que S. Grégoire le Grand déposait l'hostie dans la bouche des communiants.

En Orient, au VI[e] siècle, les deux modes étaient usités pour le viatique. « Le malade qui communie, dit Jacques d'Édesse, peut, s'il le veut, recevoir l'oblation dans sa bouche, ou, s'il le préfère, la prendre dans sa main pour se communier lui-même. » (J. CORBLET, *Histoire du sacrement de l'Eucharistie*, liv. XV, art. 4.)

1. Sacerdos autem postea dicit : *Sancta sanctis*. Sancta scilicet ea quæ in ara proposita sunt, adventu sancti Spiritus sanctificata : sancti et vos cum sitis, sancto Spiritu donati, atque ita sancta sanctis conveniunt. Vos deinde respondetis : *Unus sanctus; unus Dominus Jesus Christus*. Vere unus est ille sanctus, qui est natura sanctus; vos autem etsi sancti sitis, non tamen natura sed participatione, exercitio et precatione. (S. CYRILL. HIEROSOL., *Catech., mystag.*, V, versus finem.)

Olim ante communionem clamabat Diaconus, *Sancta sanctis* : ac si diceret, Qui non est sanctus non accedat. Eadem verba nunc etiam apud Græcos dicit sacerdos.... Ipsam autem Eucharistiam sumpturis, tabellæ quædam spongia perpolitæ a ministris apponebantur, veluti mensulæ, ut ex Chrysostomo et Athanasio observat Baronius an. 57, n. 146, quibus hodie linteamina successerunt, ut si quid forte decidat, his excipiatur. At vero sacerdos Sacramenta distribuens, quid daret contestabatur dicens : *Corpus Christi;* et accipiens respondebat, *Amen;* qua voce verum illud esse profitebatur. Auctor *Constitutionum Apost.*, lib. VIII, cap. XIII, *Episcopus tribuat oblationem dicens :* Corpus Christi : *et accipiens dicat*, Amen : *Diaconus vero tribuat calicem dicens :* Sanguis Christi, poculum salutis; *et bibens dicat*, Amen.... Ambros., lib. IV, *de Sacramentis*, cap. V, *Dicit tibi sacerdos*, Corpus Christi ; *et tu dicis*, Amen, *id est*, *verum*.... Aug., lib. XII, *contra Faustum*, cap. X : « Habet enim magnam « vocem Christi sanguis in terra, cum eo accepto ab omnibus gentibus res- « pondetur, *Amen. Leo Magn., serm. 6, de jejunio 7 mensis :* Sic sacræ mensæ « communicare debetis, ut nihil prorsus de veritate corporis Christi et san- « guinis ambigatis. Hoc enim ore sumitur quod fide creditur, et frustra ab « illis *Amen* respondetur, a quibus contra id quod accipitur disputatur.... » Ipsa quoque sacra communio antiquo ritu non ore excipi solebat, ut hodie fit, sed manu : quam qui susceperat ori reverenter admovebat.... Cyrillus Hierosol., *Catech. V. Mystag. :* « Accedens ad communionem, non expansis manuum

blable que tout le peuple, aussi bien que le clergé, communiait debout comme le fait le prêtre ; c'est encore l'usage de l'Église grecque.

En donnant la communion le prêtre disait : *Corpus Christi :* « C'est ici le corps de Jésus-Christ ; » et celui qui communiait répondait : *Amen*, pour faire, par cette réponse, sa profession de foi sur ce grand mystère. Plusieurs églises ont conservé jusque dans ces derniers temps l'usage de répondre ainsi ; le Pontifical romain le prescrit pour l'ordination des prêtres. Les Pères ont souvent parlé de cet usage.

Lorsqu'on eut cessé de donner la communion sous les deux espèces, on a cru devoir présenter du vin aux fidèles, parce qu'on peut avoir besoin de boire quelque chose pour avaler entièrement la sainte hostie qui pourrait s'attacher aux dents ou au palais. Alexandre de Halès, dont S. Bonaventure a été le disciple, écrivait que de son temps c'était la coutume générale de l'Église latine de ne donner la communion que sous l'espèce du pain. Aussi, dès cette époque présentait-on du vin à ceux qui venaient de communier.

L'ancien missel des Jacobins, rédigé l'an 1254, marque cet usage et en donne la raison en ces termes : « Après avoir reçu le Saint « Sacrement, le frère se lève ; et ayant consommé l'hostie, il va où « se trouve le vin, qu'il doit prendre debout. Il en prend peu, et « seulement autant qu'il en faut pour bien laver la bouche, de « peur qu'il ne reste entre les dents quelque partie de l'hostie. Le « diacre emploie pour ce sujet un autre calice que celui de la con-

« volis accede, neque cum disjunctis digitis, sed sinistram veluti sedem quam- « dam subjiciens dexteræ quæ tantum Regem susceptura est, et concava « manu suscipe corpus Christi dicens : *Amen.* » Hunc ipsum ritum commendat Damascenus, lib. IV *Orthod. fidei*, cap. XIV. « Ardenti cupiditate ad eum « adeamus, manibusque in crucis formam compositis crucifixi corpus susci- « piamus.... » Porro hic notandum est in susceptione Eucharistiæ inter viros et mulieres discrimen aliquod fuisse : nam viri in nuda manu, mulieres subjecto linteolo, quod Dominicale dicebatur, illam accipiebant. Sic statutum legimus in conc. Autissiodor., cap. XXXVI. « Non licet mulieri nuda manu Eu- « charistiam accipere : et cap. XLII. Ut unaquæque mulier, quando communi- « cat, Dominicale suum habeat : quod si qua non habuerit, usque ad alium « diem dominicum non communicet. » Aug., serm. 252, de tempore, diu ante hoc concilium invaluisse per Africam hanc consuetudinem testis est, dicens : « Mulieres quomodo nitidum exhibent linteolum, ubi corpus Christi « accipiant, sic corpus castum et cor mundum exhibeant. » (BONA, *Rer. liturg.*, lib. II, cap. XVII, n. 3.)

« sécration ; il y prend le premier le vin et en donne ensuite aux « autres [1]. »

Les anciens statuts des Chartreux, recueillis en 1259, prescrivent au prêtre de ne rien réserver du précieux sang pour le diacre, et ils marquent qu'aux communions générales, le plus ancien des communiants, ou le procureur donne du vin à tous ceux qui ont communié, clercs ou laïques. Il n'y a pas deux cents ans que cet usage existait encore dans les paroisses de Paris. Le Cérémonial parisien, imprimé en 1662, marque que le diacre et le sous-diacre, après avoir communié, vont se purifier à la crédence s'ils en ont besoin, et que le diacre présente à tous ceux qui ont communié un vase rempli de vin et d'eau, avec une serviette pour s'essuyer la bouche. Mais comme le Cérémonial dit que le diacre et le sous-diacre se purifient *s'ils en ont besoin* (*si opus sit*), la plupart des communiants croyant n'en avoir pas besoin, et ne prenant pas cette ablution, on cessa de la présenter dans les paroisses. Cet usage ne survit aujourd'hui que pour les ordinations [2].

Un autre usage qui exista quelque temps dans l'Église latine, vers le VIIe siècle, fut celui de communier les laïques et même les

1. Suscepto autem Sacramento, frater inclinans se erigat, et consumpta hostia accedat ad vinum quod stando est recipiendum, et in modica quantitate, ad abluendum os diligenter ne aliqua particula hostiæ remaneat inter dentes. Porro diaconus debet accipere vinum hujusmodi in calice alio quam sit calix cum quo celebratur, et postea aliis ministrare. (*Miss. mss. Convent. de communione.*)

2. Le P. Le Brun, à qui nous empruntons la plupart de ces détails, écrivait dans les premières années du XVIIIe siècle. Voici ce qu'il disait de cet usage : « Il y a des villes comme Verdun, Laon et Langres, où on présente communément cette ablution aux ecclésiastiques et aux laïques. On la présentait de même en 1714, à Saint-Feillan, ou Flem, qui est la principale paroisse d'Aix-la-Chapelle. Cela se fait régulièrement aux bonnes fêtes, à Saint-Germain des Prés, à Saint-Martin des Champs à Paris, et à Saint-Ouen de Rouen. A Lyon, lorsqu'il y a communion générale, on donne du vin à tous les ecclésiastiques qui communient. Aux grandes fêtes, à Amiens, Arras, à Tournay et à Saint-Pierre de Lille, on en donne au clergé qui seul communie au chœur. A Chartres, le sous-diacre présente du vin dans un calice aux ecclésiastiques et aux officiers laïques de l'église, qui seuls communient au grand autel. Au Mans et à Autun, on donne du vin aux chanoines qui communient à la messe du chœur. A la cathédrale de Metz, on en présente le jeudi saint, et aux paroisses à Pâques et à la Pentecôte. A la cathédrale de Barcelone, le jeudi saint, deux prêtres en surplis et en étole portent chacun un vase d'argent où il y a du vin et de l'eau; et dans les autres églises un clerc présente de l'eau à ceux qui ont communié; quelques-uns en prennent. Il serait à souhaiter qu'il y eût un vase toujours prêt à être présenté à ceux qui pourraient en avoir besoin. (Le Brun, *Cérémonies de la messe,* part. V, art. 10.)

clercs inférieurs, en leur donnant la sainte hostie trempée dans le précieux sang, au lieu de leur faire prendre séparément l'un et l'autre. Le troisième concile de Brague, tenu vers la fin du VII[e] siècle, nous apprend que ceux qui agissaient ainsi croyaient en cela imiter Jésus-Christ qui donna à Judas un morceau de pain trempé. Mais le concile condamna cette pratique et déclara que la raison qui l'avait fait introduire ne valait rien, parce que le morceau de pain que Jésus-Christ donna à Judas n'était pas la Sainte Eucharistie, et que les évangélistes nous apprennent que Jésus-Christ donna aux disciples son corps et son sang sous les deux espèces séparément. Mais en abandonnant la raison tirée de l'exemple de Judas, qui certainement n'était pas bonne, on ne laissa pas dans la suite de donner la communion au peuple avec une parcelle de l'hostie trempée, pour éviter les inconvénients de l'effusion du sang. On trouve, dans plusieurs anciennes messes, la distinction entre la communion sèche et la communion mixte. On approuvait fort l'intinction pour la communion des malades, et un concile de Tours, rapporté par Réginon et par Bruchard, ordonne qu'on conservera l'hostie trempée, pour le viatique qui doit être porté aux malades.

Cette pratique donna lieu à des discussions nombreuses qui se prolongèrent jusqu'à la fin du XII[e] siècle. Les raisons pour et contre ne manquaient pas, mais ceux qui soutenaient la légitimité de ce mode d'administrer la Sainte Eucharistie ne pouvaient s'appuyer sur aucune autorité. Ce fut ce défaut d'autorité qui porta le pape Urbain II, dans le concile de Clermont, tenu en 1095, à ordonner que l'on communiât sous les deux espèces séparément, comme les apôtres l'avaient fait de la main de Notre-Seigneur, exceptant cependant les cas de nécessité ou d'un danger évident d'effusion.

La question ne fut pas tellement tranchée, et la pratique fixée par ce décret, qu'il n'y eût encore sur ce point, pendant quelques années, des discussions dont le résultat le plus clair fut la suppression de la communion sous l'espèce du vin pour les laïques. Le grand souci de tous les saints évêques et saints docteurs qui trai-

1. Ut omnis presbyter habeat pixidem aut vas tanto sacramento dignum ubi corpus Dominicum diligenter recondatur ad viaticum recedentibus ab hoc sæculo. Quæ tamen oblatio intincta esse debet in sanguine Christi ut veraciter presbyter possit dicere infirmo : Corpus et sanguis Domini proficiat tibi, etc. (*Concil. Turon.*, apud LE BRUN, *Explication, etc.*, t. II, dissert. X, art. 21.)

taient cette question était de rechercher et d'adopter ce qui s'accorderait le mieux avec le respect dû au Très Saint Sacrement, ce qui éviterait de la manière la plus sûre les effusions du précieux sang et toute espèce de profanation. On s'habitua davantage à considérer que la communion sous une seule espèce était suffisante et que l'on recevait ainsi Jésus-Christ tout entier, aussi bien que par la communion sous les deux espèces, et comme cette communion éloignait plus efficacement que toute autre les dangers de profanation involontaire de la Sainte Eucharistie, la coutume s'établit assez rapidement de ne plus donner la communion au peuple fidèle avec le calice.

Nous nous en tiendrons à ces quelques détails, car il faut enfin se borner.

CHAPITRE XVIII

SIXIÈME PARTIE DE LA MESSE : L'ACTION DE GRACES

I. L'antienne appelée Communion. — II. La Postcommunion. — III. L'*Ite missa est.* — IV. L'oraison *Placeat* et la bénédiction. — V. L'Evangile de S. Jean. — VI. Accord parfait de toutes les liturgies anciennes, pour ce qui est essentiel au Sacrifice.

I.

L'ANTIENNE APPELÉE COMMUNION

Le Saint Sacrifice achevé, la communion reçue, il reste un devoir à remplir au prêtre et aux fidèles. L'action de grâces pour de si grands bienfaits s'impose, et c'est à elle que la sixième et dernière partie de la messe est consacrée. Elle se compose d'abord de l'antienne de la Communion et de la Postcommunion qui rappellent les motifs que nous avons d'admirer les grâces de Dieu, et entretiennent ainsi dans l'âme une vive reconnaissance et un grand désir d'en profiter. Puis le prêtre ou le diacre congédie les fidèles, qui reçoivent une dernière bénédiction ; l'Évangile de S. Jean met fin aux rites sacrés et termine la messe.

Lorsque le prêtre a purifié le calice et remis tout en ordre, par lui-même ou par ses ministres, il se rend au côté de l'Épître où l'on a transporté le missel et lit l'antienne à laquelle on a donné le nom de Communion, à cause du moment où elle se dit. En

même temps on la chante au chœur, si ce n'est pas une messe basse.

Autrefois, pendant la communion du peuple, on chantait un psaume dont on répétait quelques paroles comme antienne après chaque verset ; ce chant continuait jusqu'à ce que l'officiant fît signe aux chantres de dire le *Gloria Patri*, la communion étant achevée. On peut comparer ce chant à celui du *Venite exultemus* qui ouvre l'office des matines. Alexandre de Halès, parlant de ce chant alternatif de l'antienne et des versets du psaume au moment de la communion, dit qu'il rappelle la joie des disciples se redisant les uns aux autres la bonne nouvelle de la résurrection [1]. Guillaume Durand adopte cette explication mystique. Il est bien juste, dit-il, de rendre grâces à Dieu, selon cette parole du prophète : *Les pauvres mangeront; ils seront rassasiés et loueront le Seigneur* [2].

Il y a lieu de croire, d'après le P. Le Brun, que l'usage de chanter un psaume ou quelque verset pendant la communion commença en Orient ; car on voit, dans l'explication de la liturgie par S. Cyrille de Jérusalem [3], que pendant la distribution de la sainte communion, on entendait chanter : *Goûtez et voyez combien le Seigneur est doux*. Et les Constitutions apostoliques [4] marquent qu'on devait chanter : *Gustate*, etc. L'Occident ne tarda pas à suivre cet usage, puisque S. Augustin nous dit que, de son temps, l'Église de Carthage introduisit la coutume de chanter des hymnes tirées des psaumes, pendant l'oblation et pendant la distribution de l'Eucharistie [5]. Cet usage de chanter un psaume entier avec le

1. Quod autem reciprocando cantatur, sicut fit secundum usum Romanæ Ecclesiæ, insinuat quod discipuli Resurrectionis gaudium sibi mutuo nuntiabant. (ALEX. HALENS., *De offic. miss.*, part. III.)

2. Hæc autem antiphona apostolorum gaudium de Christi resurrectione significat juxta illud : *Gavisi sunt discipuli viso Domino, et præ gaudio mirabantur.* Quod vero reciprocando in quibusdam Ecclesiis cantatur, insinuat quod discipuli resurrectionis gaudium sibi mutuo nuntiabant. Unde duo discipuli cum invenissent congregatos undecim, et eos qui cum ipsis erant, dicentes : Quia resurrexit Dominus vere et apparuit Simoni : narrabant quæ gesta erant in via, et quomodo cognoverunt eum in fractione panis. Canitur etiam ab omnibus ut notetur communitas gaudii, et quod omnibus discipulis apparuit Dominus. Est ergo communio gratiarum actio, juxta illud (*Ps.* XXI) : Edent pauperes et saturabuntur, et laudabunt Dominum. (GULIEL. DURAND., lib. IV *De postcommunione.*)

3. *Catech. myst.*

4. Lib. VIII, cap. XIII.

5. Inter hæc Hilarus quidam vir tribunitius laicus catholicus, nescio unde adversus Dei ministros, ut fieri adsolet, irritatus, morem qui tunc esse apud

Gloria Patri et l'antienne durait encore vers l'an 1090, lorsque le Micrologue écrivait : « Pendant que tout le monde communie, dit-« il, on chante l'antienne qui, pour cette raison, a été appelée « Communion ; » et l'on y joint le psaume avec le *Gloria Patri* s'il est nécessaire.

Cependant bientôt après ce ne fut plus comme accompagnement de la communion, mais comme action de grâces que l'on chanta cette antienne et ce psaume. Durand, à la fin du XIII[e] siècle, ne croyait pas qu'elle eût eu jamais un autre caractère. Dans cette persuasion le prêtre en vint naturellement à la dire lui-même comme action de grâces, après avoir communié. Naturellement aussi, le psaume disparut peu à peu, et la Communion se réduisit à un seul verset, l'antienne primitive.

Ce verset est généralement tiré de la Sainte Écriture, mais il ne l'est pas toujours des psaumes ; très souvent, au contraire, les autres livres en fournissent la matière. Quelquefois même il a été composé par l'Église. Son nom et la place qu'il occupe pourraient faire croire qu'il se rapporte toujours à la Sainte Eucharistie distribuée ou reçue, mais il n'en est pas ainsi, et c'est à la fête ou au Saint Sacrifice qu'il se rattache ordinairement. Dans la Communion, la liturgie n'est plus immuable et les textes varient selon les différents temps de l'année ecclésiastique et les différentes fêtes que l'on célèbre, aussi bien que dans l'Introït et les autres parties de la messe qui précèdent le canon.

II.

LA POSTCOMMUNION

Au commencement de chaque action qui constitue une nouvelle partie de la messe, le prêtre a coutume de saluer le peuple. Il ne le fait pas avant la lecture ou le chant de l'antienne appelée Communion, parce que primitivement il ne disait pas cette antienne, qui était simplement chantée au chœur ; mais après l'avoir récitée, il revient au milieu de l'autel qu'il salue et qu'il baise. Il se tourne ensuite vers le peuple et dit : *Dominus vobiscum :* « Que le Sei-

Carthaginem cœperat, ut hymni ad altare dicantur de psalmorum libro, sive ante oblationem, sive cum distribueretur populo quod fuisset oblatum, maledica reprehensione, ubicumque poterat lacerabat asserens fieri non oportere. (S. AUGUST., lib. II *Retractat.*, cap. XI.)

« gneur soit avec vous. » Le peuple répond : « Qu'il soit aussi avec « votre esprit : *Et cum spiritu tuo.* » La charité nous oblige à nous souhaiter les uns aux autres le secours de Dieu, pour qu'il soit possible à tous de lui rendre de dignes actions de grâces.

Après avoir ainsi salué l'assistance, le prêtre retourne au livre et dit l'oraison appelée *Postcommunion*. On la nomme ainsi à cause de la place qui lui est assignée parmi les prières de la liturgie. Quelquefois aussi on la désigne sous le nom de *Complenda*, *Oratio ad complendum*, c'est-à-dire oraison *pour finir*, parce que c'est la dernière oraison de la messe.

La Postcommunion est précédée de l'*Oremus*, c'est-à-dire de l'invitation à prier que le prêtre adresse à l'assistance. Autrefois, cet avertissement était suivi de quelques moments de silence, pendant lesquels chacun priait en son particulier, ce qui se pratiquait aussi avant la collecte qui précède l'Épître [1].

La Collecte, la Secrète et la Postcommunion sont corrélatives. Lorsqu'il y en a plusieurs, leur nombre est le même; elles se disent dans le même ordre et avec les mêmes conclusions [2]. Cependant chacune d'elles a son caractère particulier. La Collecte se rattache exclusivement à la fête qu'on célèbre; la Secrète se rapporte principalement au sacrifice; la Postcommunion a pour objet principal la sainte communion que l'on vient de faire. C'est un acte de reconnaissance et en même temps une demande de nouvelles grâces qui se présentent sous des formes chaque jour renouvelées, comme doivent l'être nos sentiments et comme le sont nos besoins si nombreux. Après la communion, le moment est heureusement choisi pour demander à Dieu les bienfaits qui nous sont nécessaires. Le prêtre le fait en son propre nom, mais aussi au nom des fidèles présents et particulièrement de ceux qui ont communié : aussi ne parle-t-il pas au singulier, mais au pluriel. Ces oraisons remontent à l'époque où tous les fidèles qui assistaient à la messe se faisaient un devoir et un bonheur d'approcher de la sainte

1. Orationes (in Galliis ante tempora Caroli Magni) plurimæ secundum antiquum illum ritum adhibebantur, de quibus omnibus non est hic necesse dicere. Sciendum tamen quod post datam seu indictam orationem per vocem sacerdotis *Oremus*, omnes per aliquam moram sub silentio orabant. (*Cæremoniale Paris.*, anni 1703, cap. prævium, p. XIX.)

2. Sequitur *oratio* sive *orationes* post communionem dicendæ, quæ eodem numero et ordine orationibus ante lectionem sive pro secreta ante præfationem dictis debent respondere. (*Microlog.*, cap. XIX.)

table. Quoique cet usage ait cessé depuis bien des siècles, l'Église n'a cependant rien changé à l'esprit ni, dans beaucoup de cas, à la lettre de ces prières. Elle espère que les fidèles qui ne communient point sacramentellement feront au moins la communion spirituelle, et pourront ainsi avoir quelque part aux fruits du Saint Sacrifice, que le prêtre demande dans la Postcommunion [1].

Dans les féries de carême, la Postcommunion est suivie d'une autre oraison appelée *prière sur le peuple.* Le prêtre dit : *Oremus,* et ajoute : *Humiliate capita vestra Deo :* « Humiliez vos têtes « devant Dieu. » Si la messe était célébrée solennellement, ce serait au diacre qu'il appartiendrait de donner cet avertissement au peuple fidèle. L'assistance doit être à genoux pendant cette prière, et les têtes doivent s'incliner en signe d'humiliation. Il convient que chacun soit attentif à ce que le prêtre demande à Dieu, pour pouvoir répondre de cœur aussi bien que de bouche : *Amen.*

Cette prière a été introduite, selon quelques-uns, en faveur de ceux qui ne communiaient pas à la messe, et parce que, anciennement, les jours de jeûne en carême, le peuple ne communiait que par exception. Elle se disait donc ces jours-là comme elle se dit encore aujourd'hui [2].

1. Istæ orationes *pro communicantibus* institutæ sunt quando omnes vel plerique qui aderant sacrificio, communicabant : nam et ipsum communionis vocabulum improprie hic usurparetur, nisi plures de eodem sacrificio participarent. Quamvis autem mos ille desierit, nihil tamen in orationibus immutatum est, sed ideo retentæ sunt ut sciamus, quid olim factum est, et ex ipso precationum tenore ad pristinum fervorem excitemur. (Bona, *Rer. liturg.*, lib. II, cap. xx, § 11.)

2. Est ultima benedictio, de qua nunc agimus, quam potissimum frequentamus tempore Quadragesimali : hoc est, post illam ultimam continuatam, in qua spiritalis refectio commendatur : restat hæc ulterior, de qua nunc, ut diximus, agitur, in qua milites Christi commendantur pugnæ contra antiquum hostem. Si omni tempore necesse est paratum esse bellicosum adversus insidias sive impetus inimicorum; quanto magis in procinctu? Quadragesimali tempore scit adversarius noster a sancta Ecclesia singulare certamen commissum esse contra se, ac ideo instat fortius ad rapiendum atque prosternendum, si forte aliquem invenerit negligentem. Sacerdos noster, ut prudens agonotheta et pugnator, quantum in majore periculo videt milites fore, tantum munit eos amplius sua benedictione. Arma nostra contra diabolum, sunt humilitas et cæteræ virtutes. Vult Sacerdos noster, ut nostris armis vestiti simus : propterea jubet per Ministrum, ut humiliemus capita nostra Deo; et ita tandem infundit super milites protectionem benedictionis suæ. Benedictio Sacerdotis morem antiquum tenet, ut in novissimo porrigatur. Jacob Patriarcha in novissimo vitæ suæ benedixit filiis suis. Scriptum est in Genes. : *Benedixit singulis benedictionibus propriis.* (*Genes.*, XLIX, 28.) Similiter scriptum est de

Mais on peut objecter qu'il n'est pas certain qu'on ne communiât pas les jours de jeûne en carême; on communiait au contraire même le vendredi saint.

D'autres disent que c'est une prière sur les pénitents, et qu'elle convient pour cette raison aux féries de carême, qui sont particulièrement consacrées à la pénitence et au jeûne le plus solennel.

Une troisième raison, qui paraît plus solide, est que cette oraison est toujours la Collecte qui se récite à la fin des vêpres. On disait, en carême, les vêpres après la communion, avant de terminer la messe, comme on le fait encore le samedi saint, et cette

Moyse in libro Deuteronomii : *Hæc benedictio, qua benedixit Moyses, homo Dei, filiis Israel ante mortem suam.* (*Deuter.*, XXXIII, 1.) Denique et ipse Dominus Salvator.... ante ascensionem suam in cœlum, benedixit discipulis suis. (*Luc.*, XXIV, 51.) Et ut cætera prætermittam sanctorum Patrum exempla, causa compendii breviter dico : Quando familiarem affatum habemus cum servis Dei, more religionis nostræ, antequam separemur ab illis, in ultimo benedictionem petimus. (AMALARIUS, *lib. de div. officiis,* lib. III, cap. XXXVII.) Orationem super populum in Quadragesima ideo frequentamus : quia cum majorem conflictum in jejuniis et orationibus contra spiritales nequitias sumimus, necessario nos instantius Deo commendare debemus. Nam oratio post communionem, pro solis communicantibus solet orare. Populus autem etsi quotidie in Quadragesima conveniat, non tamen quotidie, ut deberet, communicat. Ne ergo populus ita oratione ut communione careret, adjecta est oratio super populum. In qua non de communicatione, sed pro populi protectione specialiter oratur. In dominicis tamen diebus non dicitur, quia genuflexio vitatur, quæ huic orationi a populo antiquitus persolvebatur, vel potius ideo quia omnes, juxta attestationem sancti Ambrosii, in dominicis diebus communicare deberent, quibus et oratio post communionem pro benedictione sufficere potest. Sciendum est autem juxta antiquos Patres, quod soli communicantes divinis mysteriis interesse consueverunt : unde et ante oblationem juxta Canones jubebantur exire catechumeni et pœnitentes, videlicet qui nondum se paraverunt ad communicandum. Hoc quoque ipsa Sacramentorum innuit confectio, in qua Sacerdos non pro sola sua oblatione et communicatione, sed et aliorum rogat, et maxime in oratione post communionem, pro solis communicantibus orare videtur. Nec proprie communio dici potest, nisi plures de eodem sacrificio participent. Apud Græcos etiam, ut legitur, excommunicandus est, qui usque ad tertiam dominicam non communicaverit. Beatissimi quoque Patres nostri Ambrosius et Augustinus, ad quotidianam nos hortantur communionem. Sed quia hoc modo nec ab omnibus presbyteris in Quadragesima, nedum a laicis observatur, congrue adjecta est oratio super populum ; ut vel eo tempore populus ultima benedictione non careret, dum tamen communicare non soleret. Hinc quoque et illa consuetudo apud modernos, quæ non fuit apud antiquos, inolevisse videtur, ut et in aliis temporibus, etiam presbyteri post finem missæ benedicant, ne populum ita benedictione ut communione privatum discedere permittant. (*Micrologus*, cap. LI, *De Eccles. observationib.*)

Collecte servait de Postcommunion à la messe. L'office de vêpres ayant ensuite été séparé de la messe, on en a retenu la Collecte, à laquelle on a donné le nom de prière dite *sur le peuple*.

Il paraît cependant, d'après l'ancien rite de l'Église romaine, que, jusqu'au temps de S. Grégoire le Grand, *l'oraison sur le peuple* appartenait aux prières ordinaires de la messe, et non pas seulement à celles des messes fériales de carême. A cette époque, la bénédiction du peuple après l'*Ite missa est* n'était pas encore introduite, et l'oraison *pro populo* était une dernière prière faite à Dieu en faveur des fidèles avant de les congédier. Le texte de ces antiques prières et l'acte extérieur d'humilité qui les accompagne s'accordent parfaitement avec ce but que plusieurs auteurs leur assignent.

III.

L'*ITE MISSA EST*

La Postcommunion est la fin de la messe ; il ne reste plus qu'à congédier le peuple. Le prêtre, après l'avoir dite, retourne donc au milieu de l'autel pour saluer de nouveau l'assistance par ces paroles : *Dominus vobiscum*. Ce salut, si souvent répété pendant la messe, fait voir merveilleusement, dit Pouget [1], le concert qui doit exister entre le peuple et le prêtre dans toutes les prières. Le peuple doit suivre le prêtre partout et prier avec lui.

Après ce salut, le prêtre fait dire par le diacre, et dans les messes basses, il dit lui-même ces paroles : *Ite missa est* : « Allez, c'est « le renvoi ; » ou si l'on aime mieux : « Vous pouvez vous retirer, « on vous en donne la permission. » Et le peuple répond : *Deo gratias* : « Nous en rendons grâces à Dieu. »

Nous avons expliqué déjà les différents sens dont le mot *missa* est susceptible. On admet généralement qu'il est employé ici comme synonyme de *missio* qui signifie *renvoi, permission de sortir*. Les païens se servaient d'une formule à peu près semblable pour annoncer la fin des assemblées. On prononçait, en quelques endroits : *Ilicet*, pour *ire licet* : « il est permis de se retirer. » En d'autres, on disait : « Congé aux peuples : *Populis missio*. » Avitus, archevêque de Vienne, qui écrivait vers l'an 500, dit que non seulement dans les églises, mais au palais et au prétoire, on

1. *Instit. cath.*, part. III, sect. II, cap. VII, n. 31.

disait qu'on *faisait la messe* (c'est-à-dire le renvoi) lorsqu'on avertissait le peuple de se retirer [1].

Tertullien [2] et S. Cyprien [3] parlent du renvoi du peuple après les offices solennels. Toutes les anciennes liturgies grecques marquent ce renvoi à la fin du sacrifice. Dans celle des Constitutions apostoliques, le diacre dit : *Allez en paix ;* dans les liturgies de S. Basile et de S. Chrysostome : *Allons en paix, sortons en paix.*

On ne voit pas l'*Ite missa est* dans les sacramentaires des saints papes Gélase et Grégoire, mais la seule autorité d'Avitus nous montre qu'on le disait vers l'an 500 dans les Églises latines, et il est dans un Ordre romain qui passait pour fort ancien au temps de Charlemagne.

L'*Ite missa est* se dit toutes les fois qu'on a dit le *Gloria in excelsis* [4]. Quand on ne dit pas *Ite missa est*, on dit *Benedicamus Domino*, et l'on répond *Deo gratias*. Aux messes des morts, on dit *Requiescant in pace*, et l'on répond *Amen*.

Anciennement on disait l'*Ite missa est* lorsqu'il y avait un concours de peuple assez considérable, comme les jours de dimanche et de fêtes d'obligation, et les dimanches de carême n'étaient pas exceptés. Plus tard on a pensé que les jours de férie où quelques personnes pieuses seulement se rendent à l'office, sans y être obligées, il ne convenait pas de les renvoyer avec cette solennité, mais plutôt de les engager à louer le Seigneur, et l'on a substitué, pour les messes de ces jours, le *Benedicamus Domino* à l'*Ite missa est* [5]. De plus l'*Ite missa est* était considéré comme une marque de joie et, à ce titre, il ne s'accordait pas avec l'esprit de tristesse et de pénitence de certains temps liturgiques; on le retrancha donc

1. In ecclesiis, palatiisque sive prætoriis missa fieri pronuntiatur, cum populus ab observatione dimittitur. (AVIT., *Epist.* I.)

2. Post transacta solemnia, dimissa plebe. (TERTULL., l. *De anima.*)

3. Dimissus et adhuc gerens secum, ut assolet Eucharistiam. (S. CYPR., lib. *De spectac.*)

4. Semper cum *Gloria in excelsis*, etiam *Te Deum* et *Ite missa est* recitamus. (*Microlog.*, *De eccles. observat.*, cap. LVI.)

5. Congrue autem et in festivis diebus, *Ite missa est* dicitur quia tunc generalis conventus celebrari solet, qui per hujusmodi denuntiationem licentiam discedendi accipere solet. Ad quotidiana autem missarum solemnia, non generaliter ab omnibus, sed a religiosis convenitur, qui plus spiritualibus negotiis quam sæcularibus invigilant, qui et reliqua, dum licet, officia quotidie frequentant. Ergo convenienter illis post missam, ut non statim discedant sed ut Dominum benedicant, denuntiatur. (*Ibid.*)

aussi des messes des dimanches de l'avent et depuis la Septuagésime jusqu'à Pâques.

Dès la fin du XIIe siècle, c'était une coutume générale de dire aux messes des morts *Requiescant in pace*, au lieu d'*Ite missa est*. Il ne convient pas, en effet, de congédier le peuple en achevant ces messes qui, pour l'ordinaire, sont suivies de l'enterrement ou de quelques prières qui doivent déterminer les assistants à rester encore. Au contraire, il est bien de témoigner le désir que les âmes, pour lesquelles on vient de prier, soient admises dans l'éternel repos de la vie bienheureuse. A ce souhait exprimé par le prêtre ou par le diacre, le peuple répond : *Amen :* « Ainsi soit-il, » et s'associe de bouche et de cœur à la prière du prêtre.

A l'*Ite missa est* et au *Benedicamus Domino*, le peuple répond *Deo gratias*. Rien de plus juste, en effet, que de rendre grâces à Dieu, que de le bénir avec effusion pour toutes les faveurs reçues de lui dans la célébration de la messe et la participation aux saints mystères. Ce cri de reconnaissance terminait autrefois la messe. Mais la dévotion des prêtres et du peuple y a fait depuis quelques additions autorisées par l'Église.

IV.

L'ORAISON *PLACEAT* ET LA BÉNÉDICTION

Jusqu'au Xe siècle, la messe finissait absolument à l'*Ite missa est*. Vers cette époque et même un peu avant, on commença d'y ajouter le *Placeat*.

Après avoir dit *Ite missa est*, ou *Benedicamus Domino*, le prêtre, tenant les mains jointes sur l'autel et la tête inclinée, dit à voix basse :

« Recevez favorablement, ô Trinité sainte, l'hommage de ma par-
« faite dépendance, et ayez pour agréable le sacrifice que j'ai offert
« aux yeux de votre Majesté quoique j'en fusse indigne. Faites par
« votre miséricorde qu'il me soit propitiatoire et à tous ceux pour
« qui je l'ai offert, par Jésus-Christ notre Seigneur. Ainsi soit-il.
« *Placeat*, etc. »

Cette oraison était d'abord une prière privée que faisait le prêtre avant de quitter l'autel. Le Micrologue dit : « Tout étant fini, le « prêtre baise l'autel en disant : *Placeat tibi*, se déshabille [1], etc. »

1. *Microlog.*; cap. XXII.

Alexandre de Halès, au commencement du XIIIe siècle, et Raoul de Tongres, au commencement du XVe, parlent de même. Ce qui est conforme au titre qu'on lit dans une infinité de missels, jusqu'au XVIe siècle : « Oraison après la messe : *Placeat tibi.* » Il paraît même par le Micrologue, par Durand, par Raoul de Tongres et par un grand nombre de missels, que dans les endroits où l'on donnait la bénédiction, elle se donnait avant cette prière, pour que le *Placeat* fût toujours dit après la messe.

Le prêtre, en disant le *Placeat*, fait la récapitulation de toutes les prières de la messe. Il prie Dieu qu'il lui plaise d'avoir pour agréable son ministère et le témoignage qu'il vient de lui donner de sa servitude et de sa dépendance. Il demande que le sacrifice qu'il vient d'offrir, nonobstant son indignité, à la Majesté divine, soit reçu favorablement et miséricordieusement appliqué à son salut et au salut de ceux pour qui il l'a offert. Enfin il le supplie de bénir ses dons et ceux à qui il les a faits, sachant bien que l'homme n'est capable par lui-même que d'en abuser et que plus ces dons sont grands, plus aussi l'abus en est criminel. Ce sont en résumé les demandes que nous avons vues formulées plus explicitement dans les diverses parties de la messe, et il est inutile de nous y arrêter de nouveau.

Le prêtre, ayant dit *Placeat*, baise l'autel, élève au ciel les yeux et les mains, qu'il étend et qu'il joint ; puis inclinant la tête en face de la croix il dit d'une voix intelligible : *Benedicat vos omnipotens Deus :* « Que le Dieu tout-puissant vous bénisse. » Ensuite il se tourne vers le peuple, et tenant la main droite étendue et les doigts joints, il le bénit en disant : *Pater, et Filius, et Spiritus sanctus. Amen :* « Le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Ainsi soit-il. »

Pour les hommes, bénir, c'est prier Dieu qu'il bénisse lui-même. Le prêtre demande donc à Dieu qu'il comble les assistants de ses dons et de ses bienfaits. Il se tient tourné vers l'autel en faisant ce souhait, parce qu'il implore la toute-puissance de Dieu, et il l'achève, tourné vers le peuple pour lequel il prie et fait sur lui le signe de la croix.

Cet unique signe de croix suffit pour rappeler que la croix de Jésus-Christ a été l'instrument dont ce divin Rédempteur s'est servi pour faire arriver jusqu'à nous tout ce qui peut contribuer à notre sanctification. Plusieurs anciens missels en marquent trois, en l'honneur des trois Personnes de la Sainte Trinité.

La bénédiction, telle qu'on la donne maintenant à la fin de la messe, ne remonte pas au delà de l'an 1100. Les écrivains du XIe siècle n'en parlent pas; le Micrologue, qui en fait mention, donne à entendre qu'elle n'était pas universelle. Innocent III l'attribue seulement aux évêques; mais un peu plus tard il fut permis aux prêtres de la donner aussi. Souvent le prêtre faisait trois signes de croix en donnant cette bénédiction; mais S. Pie V a restreint ce mode de bénédiction aux messes plus solennelles. Depuis, Clément VIII a statué que les prêtres ne béniraient le peuple que par un seul signe de croix. Un décret d'Alexandre VII a permis aux abbés réguliers la triple bénédiction lorsqu'ils célèbrent pontificalement.

Mais si la bénédiction qui se donne après l'*Ite missa est* est relativement moderne, il ne faut pas oublier que presque toutes les prières que le prêtre fait pendant le Saint Sacrifice sont autant de bénédictions pour les assistants, parce qu'on y demande continuellement que Dieu répande sur eux ses bénédictions et ses grâces. Le sacrifice de la messe est lui-même la bénédiction par excellence; il est le principal moyen dont Dieu se sert pour conférer ses grâces; c'est dans ce but que Jésus-Christ l'a institué. Il s'y offre pour la sanctification des fidèles, et le prêtre, en célébrant ces augustes mystères, demande pour eux tous les bénédictions célestes. Quand il offre l'hostie, c'est, dit-il, *pour tous les assistants, afin qu'elle leur profite pour le salut et pour la vie éternelle.* Il le prie de *nous faire jouir de sa paix, de nous faire vivre éternellement parmi les élus.* Cette paix est la vraie source des bénédictions. Le prêtre la demande de nouveau à la fin du *Pater*, lorsqu'il dit à haute voix : « Que la paix du Seigneur soit « toujours avec vous : *Pax Domini sit semper vobiscum.* » Un grand nombre d'oraisons qui sont dans le sacramentaire de S. Grégoire, particulièrement celles intitulées *Super populum*, après la Postcommunion, sont de véritables bénédictions.

Aux messes des morts, on ne donne pas la bénédiction après le *Requiescant in pace.* Durand, qui en fait la remarque, en donne pour raison qu'à ces messes on omet les solennités, et que de plus, comme on y recherche avant tout le bien des défunts, on ne donne pas une bénédiction qui leur serait inutile et ne pourrait servir qu'aux assistants.

V.

L'ÉVANGILE DE S. JEAN

Le prêtre, après avoir donné la bénédiction ou bien après le *Placeat*, aux messes des morts, va du côté de l'Évangile. Il dit : *Dominus vobiscum ;* fait avec le pouce un signe de croix sur l'autel ou sur le commencement de l'Évangile. Il le fait de même sur son front, sa bouche et sa poitrine et lit l'Évangile de S. Jean ou un autre, selon que la rubrique le demande. Il fait la génuflexion quand il dit : *Et Verbum caro factum est*, et à la fin de l'Évangile, le ministre répond : *Deo gratias.*

L'Évangile de S. Jean est la dernière addition qui ait été faite d'une manière permanente et générale à la messe. Il y a sept ou huit siècles, beaucoup de prêtres le récitaient tout bas, en commençant leur action de grâces. La dévotion des peuples les a portés à le réciter tout haut avant de quitter l'autel. La vénération des peuples pour cet Évangile fut toujours très grande. S. Augustin avait entendu dire plusieurs fois à S. Simplicien, qui succéda à S. Ambroise, qu'un platonicien disait que le commencement de cet Évangile devrait être écrit en lettres d'or dans tous les lieux d'assemblée, pour pouvoir être lu de tout le monde. Le concile de Selingstad, en 1022, nous apprend que les laïques, surtout les femmes, avaient la dévotion d'entendre tous les jours à la messe l'Évangile de S. Jean.

De tout temps la pieuse pratique a existé de se faire mettre ce saint Évangile sur la tête, pour être guéri de quelque mal. S. Augustin ne le désapprouvait pas, et le pape Paul V ordonne, dans son Rituel, qu'en allant visiter les malades on mettra la main sur leurs têtes, en récitant l'Évangile de S. Jean.

Les fidèles ont si fort souhaité qu'on le récitât à la fin de la messe, qu'ils l'ont expressément demandé dans les fondations qu'ils faisaient. Aussi bientôt ne fut-il plus nécessaire de le demander, et tous les prêtres le récitèrent tout haut, avant de quitter l'autel. Il est dans le Pontifical romain dressé par Augustin Patrice, évêque de Prenza, imprimé pour la première fois à Rome en 1485, aussi bien que dans le Cérémonial romain composé trois ans après par le même auteur. Enfin, la récitation de cet Évangile est devenue une obligation formelle pour tous les prêtres

qui se serviraient du Missel romain, en vertu d'un décret du pape S. Pie V.

Cependant on ne dit pas cet Évangile mais celui du dimanche ou de la férie, lorsqu'on célèbre une fête particulière un jour de dimanche ou de férie ayant son Évangile propre.

« Que cet Évangile termine bien le sacrifice qui vient de s'offrir! dit Badoire [1]. Il est comme un supplément de la vie de Jésus-Christ. Elle vient d'être retracée par le sacrifice qui a commencé à son incarnation ; mais pour en avoir une connaissance parfaite, il faut remonter jusqu'à sa naissance éternelle dans le sein du Père; descendre ensuite à la création du monde que Dieu a formé dans le temps par son Verbe éternel; faire voir que l'homme n'ayant point connu Dieu dans la sagesse de son ouvrage, mais au contraire l'ayant offensé, son péché a donné occasion à l'anéantissement du Verbe dans la chair : *Verbum caro factum est*, et au sacrifice par lequel il adore si parfaitement Dieu; que Jésus-Christ pour rendre les hommes capables d'adorer Dieu avec lui, les sanctifie en lui-même d'une manière toute divine, les rendant ses membres, les faisant, par ce moyen, enfants de Dieu, leur communiquant la gloire qu'il possède comme Fils unique du Père. C'est ainsi qu'il en fait un même prêtre et une même victime avec lui dans le temps et pour le sacrifice de l'éternité.

« Ah ! terminons tout par l'action de grâces, *Deo gratias*. Ses bienfaits sont ineffables ; ses miséricordes sont infinies; il vient d'habiter parmi nous par la communion : c'est un gage précieux que nous habiterons en lui et que nous ne ferons avec lui qu'un même Christ pendant toute l'éternité. Ainsi soit-il. »

La messe est achevée ; le prêtre ou le sous-diacre, aux messes solennelles, prend le calice, descend devant le dernier degré de l'autel, se tourne et s'incline vers la croix. Si le Saint Sacrement est dans le tabernacle, il fait la génuflexion après ce salut, et il retourne à la sacristie en disant l'antienne *Trium puerorum* et le cantique *Benedicite*, puis les autres prières de l'action de grâces [2].

1. BADOIRE, *Explication de la messe*, LIXe prône.

2. Un décret de la S. C. des Rites du 4 janvier 1884, légèrement modifié en 1886, prescrit la récitation après chaque messe basse de trois *Ave Maria* suivis du *Salve Regina*, d'une oraison et d'une invocation au bienheureux archange S. Michel. Ces prières doivent être dites à genoux, et récitées alternativement par le prêtre et par les fidèles. Elles doivent être récitées immédia-

IV.

ACCORD PARFAIT DE TOUTES LES LITURGIES DU MONDE CHRÉTIEN POUR CE QUI EST ESSENTIEL AU SACRIFICE

Nous n'achèverons pas de traiter des prières et des cérémonies de la messe sans constater, à la suite du P. Le Brun [1], l'uniformité qui règne parmi toutes les liturgies du monde chrétien dans ce qu'il y a d'essentiel au sacrifice.

Outre l'autel, les ornements particuliers, les vases et les ministres sacrés, on trouve partout des prières préparatoires, la lecture des Écritures, le chant des psaumes, les prières pour tout le monde, le baiser de paix, l'offrande et l'oblation, la préface *Sursum corda*, une formule de consécration qui renferme les paroles de l'institution de l'Eucharistie et l'invocation de la toute-puissance divine sur le pain et sur le vin, les prières pour les vivants et pour les morts, la fraction de l'hostie, l'Oraison dominicale et la confession de la présence réelle du corps de Jésus-Christ, jointe à la communion.

Mais on remarque aussi une grande variété dans les prières et dans les cérémonies, aussi bien que dans l'arrangement de ces cérémonies et de ces prières.

Cependant toutes les anciennes églises des Latins, des Grecs, des Syriens, des Cophtes, etc., ont toujours témoigné que leur liturgie venait des apôtres ; ce qui donne lieu de croire que les apôtres, ayant prescrit l'essentiel du sacrifice, ont laissé à leurs successeurs la liberté de composer les prières selon leur dévotion, et d'établir des cérémonies convenables aux temps, aux lieux et aux personnes.

Tout ne fut point fixé d'abord après la mort de Jésus-Christ. En effet, S. Paul prescrivant aux Corinthiens quelques rites qu'ils devront observer dans leurs réunions, ajoute qu'il réglera le reste, lorsqu'il sera venu : *Cætera cum venero disponam* [2]. Il est

tement après le dernier Évangile, et avant les fonctions qui quelquefois suivent la messe, par exemple, la distribution de la sainte communion. Si les trois messes du jour de Noël se suivent immédiatement, il n'est pas nécessaire de dire les prières prescrites après chacune d'elles ; il suffit de les réciter après la dernière. Voir le *Dictionnaire de droit canonique*, t. IV, p. 396.

1. Voir Le Brun, *Explication*, etc., t. III, dissert. XII.
2. *I Cor.*, XI, 34.

important de se conformer à ce qui vient des apôtres et qui remonte à la plus haute antiquité. Il faut donc chercher à découvrir, autant qu'il est possible, ce qui remonte, dans toutes liturgies, à une origine si respectable. Il suffit, pour y arriver, d'observer en quoi elles sont les mêmes; car c'est un principe généralement reçu et bien fondé, comme dit S. Augustin, que ce qui s'observe dans toute l'Église, sans qu'on le trouve institué par les conciles, a été établi par l'autorité apostolique [1].

La vérité de ce principe est surtout évidente si on l'applique à ce qu'il y a d'identique dans les différentes liturgies. Il faut considérer, en effet, que cette uniformité se trouve, depuis quinze cents ans, parmi les hérétiques aussi opposés entre eux qu'ils le sont à l'Église catholique qui les anathématise. Ils sont certainement aussi éloignés de tirer quelque chose les uns des autres, que l'Église l'a été de les imiter. Ce qu'il y a d'uniforme dans l'Église catholique et dans ces anciennes sectes qui se sont séparées d'elle, doit donc venir de la première source et par conséquent des temps apostoliques.

Or, pour être convaincu de l'accord unanime de toutes les liturgies du monde chrétien, dans ce qu'il y a d'essentiel au sacrifice, il n'y aurait qu'à considérer que les diverses communions des Nestoriens, des Eutychéens et des autres hérétiques, sans exception, qui se sont séparés de l'Église, n'ont jamais reproché à l'Église de Rome, ni aux Églises de Constantinople, d'Alexandrie et d'Antioche d'où ils sont sortis, qu'elles erraient dans la liturgie. Les Grecs et les Latins ne se sont rien reproché non plus sur ce point. Ils ont indifféremment célébré la messe, chacun selon son rite, réciproquement dans les églises les uns des autres. Lorsque S. Polycarpe se rendit à Rome, à l'occasion du différend touchant la Pâque, le pape Anicet lui céda par honneur la célébration des saints mystères. Le pape Jean Ier ayant été obligé par Théodoric, roi d'Italie, d'aller en ambassade vers l'empereur Justin et de faire ainsi paraître pour la première fois l'évêque de Rome à Constantinople, le patriarche Épiphane l'invita à faire l'office, ce qu'il accepta, après avoir pris la première place. Il y célébra donc solennellement la messe en latin, le jour de Pâques, en 525. Le pape Agapet consacra

1. Quod universa tenet Ecclesia, nec conciliis institutum, sed semper retentum est, nonnisi auctoritate apostolica rectissime creditur. (S. August., *de Baptism.*, lib. IV, cap. xxiv.)

patriarche à Constantinople, l'an 536, Mennas à la place d'Anthime qu'il déposa; le pape Vigile y dit aussi plusieurs fois la messe.

Les légats du pape ont aussi présidé plusieurs fois des offices solennels dans l'Église de Constantinople, et très souvent il est venu des légats orientaux à Rome, où ils ont officié selon leur rite, avec honneur. Quelque portés qu'aient été les Grecs, au IXe siècle, à reprocher aux Latins tout ce qui ne leur paraissait pas conforme à leur rite, sur divers points, il n'y eut pas de récriminations touchant la célébration des saints mystères.

Il n'en faudrait pas davantage pour être persuadé de l'uniformité de toutes les liturgies dans tout ce qu'il y a d'essentiel. Nous indiquerons cependant d'une manière sommaire quelques traits de cette uniformité, auxquels il convient d'attacher une importance particulière.

1° Toutes les anciennes liturgies s'accordent avec la liturgie romaine pour dire que le prêtre offre un véritable sacrifice; que la victime offerte est Jésus-Christ lui-même; que le lieu où on l'offre devient un lieu saint et un autel très respectable. *N'avez-vous pas vos maisons pour y boire et pour y manger, ou méprisez-vous l'Église de Dieu?* dit S. Paul [1]. La table de ce lieu est la table de Dieu opposée à celle des démons [2]. Et cette table est un autel sur lequel on mange l'hostie sainte dont les ministres de la loi ancienne ne peuvent pas manger, dit encore le même apôtre [3].

Les assemblées chrétiennes ont eu ainsi, dès le commencement, un autel tout à fait opposé à ceux des païens et parfaitement distingué de celui de la loi, par l'excellence de la victime qui y est offerte. Toujours les SS. Pères ont regardé comme un véritable autel la table où Jésus-Christ s'offrait en sacrifice par les mains du prêtre et se donnait en nourriture aux fidèles; de là le soin de consacrer les autels; de là la sainte frayeur avec laquelle on en approchait. Ce saint autel auquel nous assistons, dit S. Grégoire de Nysse, est de pierres communes comme celles dont on bâtit les murailles; mais parce qu'il a été bénit, dédié et consacré au culte

1. Numquid domos non habetis ad manducandum et bibendum? Aut Ecclesiam Dei contemnitis? (*I Cor.*, XI, 22.)

2. Non potestis mensæ Domini participes esse et mensæ dæmoniorum. (*I Cor.*, X, 21.)

3. Habemus altare de quo edere non habent qui tabernaculo deserviunt. (*Hebr.*, XIII, 10.)

divin, il est la table sainte et l'autel pur qui ne peut être touché qu'avec respect et par les seuls prêtres.

Les termes dont toutes les églises se sont toujours servies pour faire cette consécration des autels, montrent qu'on la faisait en vue de pouvoir y offrir le Saint Sacrifice. Les autels chrétiens ne devaient pas être moins sanctifiés que l'autel des victimes légales dont il est écrit : *Vous sanctifierez l'autel, et il sera très saint, et quiconque le touchera sera sanctifié* [1]. Que l'on parcoure toutes les liturgies anciennes, et dans toutes on trouvera des preuves évidentes de la consécration des autels destinés à l'oblation du Saint Sacrifice [2].

2° Les liturgies anciennes orthodoxes, schismatiques et hérétiques ne s'accordent pas moins unanimement sur la matière première du sacrifice qu'il faut offrir à Dieu. Dans toutes, c'est le pain et le vin qui sont offerts à l'autel pour y être changés au corps et au sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Lorsque nous offrons le pain, nous disons : « Recevez, Père saint, « cette hostie immaculée : *Suscipe, sancte Pater, hanc immacu-* « *latam hostiam,* » parce que l'Église n'est occupée que du corps de Jésus-Christ qu'elle veut offrir par le changement qui se fera du pain et du vin ; et toutes les anciennes liturgies expriment plus ou moins distinctement cette pensée.

Pour n'en citer que deux ou trois, dans le missel ambrosien, le prêtre dit en offrant le pain : « Recevez ce pain pour qu'il devienne « le corps de votre Fils unique.... Ce calice de vin et d'eau pour « qu'il devienne le sang de votre Fils unique [3]. »

Dans la liturgie de S. Jacques, le prêtre, mettant les dons sur l'autel pour les offrir à Dieu, lui adresse cette prière : « O Dieu qui « nous avez envoyé du ciel le pain céleste, Jésus-Christ notre Sei- « gneur, pour être l'aliment de tout le monde, notre Sauveur, notre « Rédempteur, qui nous bénit et nous sanctifie, bénissez vous- « même cette oblation, et recevez-la sur votre céleste autel. »

Citons encore la liturgie des Éthiopiens qui est intitulée le *canon*

1. (Altare) sanctificabis et erit Sanctum sanctorum; omnis qui tetigerit illud sanctificabitur. (*Exod.*, XXIX, 37.)

2. Nous ne pouvons parcourir ici toutes ces liturgies et en citer les textes. On trouvera ce travail très bien fait dans l'ouvrage du P. Le Brun : *Explication littérale,* etc., t. III, dissert. XII.

3. Suscipe hunc panem ut fiat Unigeniti tui corpus.... hunc calicem vinum aqua, ut fiat Unigeniti tui sanguis. (Apud LE BRUN, *ibid.*)

universel. D'après elle, on ne doit avoir aussi en vue que d'offrir Jésus-Christ. Elle fait dire au prêtre, dès le commencement des prières : « Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur. « Nous vous avons béni de la maison du Seigneur. Amen. Salut, « sainte Église! vous êtes l'arche d'or pur, dans laquelle ré- « side la manne cachée, le pain qui est descendu du ciel et qui « donne la vie au monde entier [1]. » Et dans l'oraison de l'oblation : « Vous êtes le pain vivant qui descendez du ciel et qui avez « paru d'abord sous la figure de l'Agneau immaculé, pour la vie « du monde. Maintenant nous vous prions et nous supplions votre « bonté, ô vous qui aimez les hommes : montrez votre face sur ce « pain et sur ce calice que nous avons placés sur cet autel spirituel « qui vous est consacré. Bénissez-les, sanctifiez-les, purifiez-les; « et changez ce pain pour qu'il devienne votre corps très pur, et le « mélange qui est dans le calice, votre sang précieux [2]. »

L'autel est souvent appelé spirituel dans toutes les liturgies, et le sacrifice est aussi nommé spirituel, parce que ce qui s'opère réellement sur l'autel n'est aperçu que par l'esprit de foi et non par les yeux corporels.

3° Dans toutes les liturgies, l'Eucharistie est consacrée par les paroles de Jésus-Christ et la prière de l'Église. Le prêtre demande que le pain et le vin soient changés au corps et au sang de Notre-Seigneur, et il prononce les paroles par lesquelles Jésus-Christ a opéré le premier ce changement, afin qu'il se renouvelle par leur vertu toute-puissante. Il faut cependant noter ici une différence. Dans presque toutes les liturgies orientales, la prière se fait après les paroles de Jésus-Christ, au lieu que dans les liturgies latines, elle se fait immédiatement avant.

Cette double tradition doit être regardée et conservée avec respect, commme remontant à la plus haute antiquité, et au temps même de la dispersion des Apôtres. S. Pierre, que les Églises d'Occident ont regardé comme l'auteur de l'ordre liturgique qu'elles suivent, a imité pieusement l'exemple de Jésus-Christ qui rendit grâces et bénit le pain, c'est-à-dire qui fit l'invocation avant de dire : *Ceci est mon corps ;* au lieu que les autres apôtres auteurs de l'ordre des liturgies orientales ont voulu que le prêtre prononçât d'abord les paroles de l'institution de l'Eucharistie, et

1. *Liturg. orient.*, t. I, p. 499.
2. *Ibid.*, p. 504.

qu'après avoir redit ce commandement du Sauveur : *Faites ceci*, il ajoutât la prière de l'invocation, pour se conformer à ce que fit Jésus-Christ en prenant le pain pour le changer en son corps.

Mais quel que soit l'ordre suivi en ce moment solennel du Saint Sacrifice, toutes les églises chrétiennes manifestent avec évidence leur foi en la transsubstantiation. Toutes elles reconnaissent et confessent que le pain et le vin, qu'on met sur l'autel, sont changés au corps et au sang de Jésus-Christ, et que ce changement constitue un véritable sacrifice, Jésus-Christ voulant s'y offrir et y être offert par l'Église.

4° La présence réelle de Jésus-Christ exige l'adoration ; l'adoration suppose la présence réelle. Or on voit les signes de la foi en cette présence et de l'adoration, dans toutes les liturgies. Elles nous enseignent toutes, aussi bien que les Pères, qu'on ne reçoit pas l'Eucharistie sans l'avoir adorée [1].

Dans l'Église latine, on adore la Sainte Eucharistie d'abord après la consécration. Mais comme ce n'est que depuis l'an 1100 environ, à cause de l'hérésie de Bérenger, qu'on fait l'élévation et l'adoration immédiatement après les paroles de Jésus-Christ, il convient de remonter plus haut. Dans la liturgie romaine de S. Gélase et de S. Grégoire, qui est à présent celle de toutes les églises latines, l'Église, persuadée que ce qui est sur l'autel est le pain céleste, la victime pure, l'hostie sainte et raisonnable qui s'offre et qui est offerte à Dieu, fait dire au prêtre : « Nous vous « offrons l'hostie pure, l'hostie sainte, l'hostie immaculée, le pain « sacré de la vie éternelle et le calice du salut perpétuel [2]. » Et avant de finir le canon, selon l'ancien rit, le prêtre tenant l'hostie et le calice élevés entre ses mains, pour montrer que ce qu'il tient est vraiment Jésus-Christ, elle lui fait dire encore: « Par « lui et avec lui et en lui, tout honneur et toute gloire sont rendus « à vous, Dieu le Père tout-puissant, dans l'unité du Saint-Esprit. « Dans tous les siècles des siècles [3]; » à quoi toute l'assemblée répond : *Amen*, pour donner son assentiment aux paroles du prêtre.

1. Nemo autem illam carnem manducat nisi prius adoraverit. (S. AUGUST., in *Ps.* XCVIII et S. AMBROS., *de Spiritu S.*, lib. III, cap. XII.)

2. Offerimus tibi hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, panem sanctum vitæ æternæ et calicem salutis perpetuæ.

3. Per ipsum et cum ipso et in ipso, est tibi, Deo Patri omnipotenti, in unitate Spiritus sancti, omnis honor et gloria. Per omnia sæcula sæculorum. Amen.

Ensuite, après la fraction de l'hostie, le prêtre, mettant une partie de l'hostie dans le calice, déclare que c'est le mélange du corps et du sang de Jésus-Christ. Il parle à cette victime sainte comme au véritable Agneau de Dieu, qui ôte les péchés du monde. S'adressant à Jésus-Christ dont la présence réelle ne fait pour lui aucun doute, il lui dit : « Seigneur, je ne suis pas digne que « vous entriez dans ma maison, mais dites seulement une parole et « mon âme sera guérie [1]. » En prenant ou donnant la communion, il déclare encore que c'est le vrai corps et le vrai sang de Jésus-Christ.

Ce que nous venons de rapporter du canon romain se retrouve presque sous les mêmes termes dans la liturgie ambrosienne. Le prêtre rompant la sainte hostie dit : *Corpus tuum frangitur, Christe :* « Votre corps est rompu, ô Christ. » En mettant la particule dans le calice il dit : *Commixtio consecrati corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi :* « Mélange du corps consacré « et du sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ. » Et pendant la fraction, le chœur chante une antienne appelée *Confractorium*, où l'on exprime la même vérité. Le prêtre s'adresse ensuite à Jésus-Christ comme véritablement présent. Et quand on remettait la Sainte Eucharistie dans la main des communiants, le prêtre disait : *Corpus Christi :* « Le corps du Christ, » et les fidèles répondaient : *Amen*, c'est-à-dire : « Cela est vrai [2]. »

Il n'est pas une seule des anciennes liturgies dont on ne puisse citer un certain nombre de passages exprimant, avec la même clarté, la croyance du prêtre et du peuple à la présence réelle de Notre-Seigneur dans l'Eucharistie, et le culte d'adoration qui lui est rendu. Les liturgies cophte, éthiopienne, syrienne et arménienne se distinguent entre toutes par la vivacité et l'éclat des expressions employées pour manifester cette croyance.

Quand les païens révoquent en doute l'antiquité et la certitude des oracles divins, dit S. Augustin, nous les renvoyons aux livres des Juifs nos ennemis ; ils sont nos bibliothécaires [3]. Nous pou-

1. Domine, non sum dignus ut intres sub tectum meum, sed tantum dic verbo et sanabitur anima mea.

2. Et tu dicis Amen, hoc est, verum est. (S. AMBROS., *De initiandis*, cap. IX.)

3. Modo, fratres, nobis serviunt Judæi; tanquam capsarii nostri sunt, studentibus nobis codices portant. Apud illos sunt prophetæ et lex, in qua lege et in quibus prophetis Christus prædicatus est. Quando agimus cum paganis, et ostendimus hoc evenire modo in Ecclesia Christi, quod ante prædictum est

vons en dire autant des anciennes liturgies, surtout de celles que des Églises schismatiques et hérétiques ont conservées depuis tant de siècles. Elles témoignent de l'antiquité de nos dogmes. Elles ne nous ont pas emprunté le fond de vérité qui leur est commun avec nous, et de notre côté nous ne leur avons fait aucun emprunt. Personne ne peut accuser de nouveauté des dogmes conservés identiquement par des Églises que sépare un abîme creusé depuis quinze ou seize siècles. C'est ainsi que le témoignage de nos ennemis séculaires nous suffit pour confondre les hérétiques qui se sont élevés après eux contre la doctrine de l'Église : nouvelle preuve de cette vérité que Dieu sait tirer le bien du mal et que les hérésies elles-mêmes sont utiles en leur manière à la plus grande gloire du Seigneur et au salut des âmes.

CHAPITRE XIX

DU PRÉCEPTE D'ENTENDRE LA MESSE

I. Obligation d'assister, à certains jours, au sacrifice de la messe. — II. Ce qu'il faut entendre par la messe à laquelle on doit assister en vertu du précepte de l'Église. — III. En quoi consiste l'assistance à la messe requise pour l'accomplissement du précepte de l'Eglise. — IV. Personnes que ce commandement oblige. — V. Jours auxquels l'assistance à la messe est de précepte. — VI. Motifs qui dispensent d'entendre la messe les jours d'obligation. — Conclusion.

I.

OBLIGATION D'ASSISTER, A CERTAINS JOURS, AU SACRIFICE DE LA MESSE

L'obligation pour tous les fidèles d'entendre la messe à certains jours déterminés n'est mise en doute par aucun catholique. Nier cette obligation serait pécher gravement contre la foi. Suarez et plusieurs autres théologiens regardent même cette vérité comme un dogme que l'on ne saurait rejeter sans tomber dans l'hérésie.

Cependant le cardinal De Lugo ne va pas aussi loin. Il ne voit pas, dit-il, comment cette vérité pourrait appartenir à la foi, puis-

de nomine Christi, de capite et corpore Christi, ne putent nos finxisse illas prædicationes, et ex his rebus quæ acciderunt, quasi futuræ essent, nos conscripisse, proferimus codices Judæorum. Nempe Judæi inimici nostri sunt ; de chartis inimici convincitur adversarius. (S. AUGUST., in *Ps.* XL, circa finem.)

qu'elle n'a pas été révélée de Dieu. Ce n'est pas Dieu qui nous révèle que l'Église a porté cette loi; mais ce commandement arrive jusqu'à nous par des moyens humains, avec une évidence suffisante pour ne laisser aucun prétexte de nier son authenticité [1]. Outre qu'on le retrouve dans plusieurs anciennes constitutions, l'usage constant de l'Église en est une preuve suffisante [2]. Il a sa place marquée de temps immémorial parmi les commandements que l'Église propose à tous les fidèles. Dans tous les temps, l'œuvre par excellence imposée pour la sanctification des dimanches et des fêtes a été l'assistance à la messe. Tous les docteurs sont d'accord sur ce point, et tous s'accordent à regarder comme grave l'obligation d'assister, au moins ces jours-là, au Saint Sacrifice. D'ailleurs il convient qu'il en soit ainsi. Il y a des jours consacrés au culte divin; certains travaux sont prohibés alors, pour que les hommes puissent plus commodément vaquer aux choses de Dieu : n'est-il pas juste et naturel que des actes positifs soient aussi déterminés et commandés, dont l'accomplissement procure aux fidèles le moyen assuré de rendre à Dieu le culte qui lui est dû ? Or parmi ces actes il n'en est pas qui atteigne ce but plus parfaitement que l'assistance au saint sacrifice de la messe. C'est en effet l'acte par excellence du culte.

On a demandé si le commandement d'assister à la messe les jours de dimanche et de fête était d'ordre purement ecclésiastique ou s'il n'appartenait pas, ne fût-ce qu'indirectement, au droit naturel ou divin.

1. Certum est dari præceptum audiendi missam diebus festis, quod habetur in cap. *Omnes fideles*, et cap. *Missas, de consecratione*, dist. 1; et quamvis Suarez, disput. LXXXVIII, sect. 1, in principio; Fagundez, lib. II *de Eccles. præcepto*, n. 1, et alii dicant id esse de fide, non tamen apparet quomodo possit esse de fide id quod nusquam a Deo revelatum est; neque enim ex eo quod Ecclesia aliquid præcipiat, Deus revelat Ecclesiam id præcepisse; sed fit nobis evidens humana evidentia, quantum sufficit ad obligandum nos absque ulla probabili excusatione. Obligat autem hoc præceptum non solum diebus dominicis sed aliis festis. (De Lugo, *de Eucharist.*, disput. XXII.)

2. Probatur autem conclusio : 1° Ex multis decretis quæ habentur *de consecratione*, dist. I, cap. *Missas*, cap. *Omnes fideles*, et aliis, quæ in sequentibus offeremus, in quibus et præceptum datur, et per verbum *præcipiendi* expresse proponitur; 2° Ex usu et consuetudine Ecclesiæ; nam inter prima fidei rudimenta hoc præceptum tertio loco, inter ecclesiastica numeratur; et ita est in communi doctorum omnium consensu, D. Thomæ, citato loco (II, II, q. CXXII, art. 2); Soto, II, etc., etc.; 4° Accedit et congruentia, nam illi dies deputati sunt ad divinum cultum. (Suarez, III, disput. LXXXVIII, sect. 1.)

Étant donné que l'adorable sacrifice de l'Eucharistie a été institué et qu'il est offert parmi nous, il faut admettre que le commandement d'y assister, au moins à certains jours, est très conforme au droit naturel. Le précepte de sacrifier se rattache lui-même à ce droit; chez tous les peuples, dans toutes les sociétés, nous voyons les hommes se rassembler de temps en temps pour offrir à Dieu des sacrifices et lui rendre ainsi le culte suprême qui lui appartient. S'ils ne connaissent pas le vrai Dieu, ils sacrifient à de fausses divinités, mais partout ils sacrifient. De plus, le droit naturel qui exige qu'un culte extérieur soit rendu à la divinité, demande aussi qu'un temps soit choisi, qu'un jour soit désigné pour l'accomplissement de ce devoir : tel est l'enseignement de S. Thomas [1] et des autres docteurs. Mais c'est au droit positif qu'il appartient de désigner ce jour. La désignation faite par l'Église, des dimanches et des fêtes pour l'assistance au Saint Sacrifice, satisfait pleinement à cette exigence du droit naturel, et c'est ainsi que ce commandement s'y rattache.

Il en est de même pour le droit divin. Dieu a voulu et ordonné que le sacrifice de l'Eucharistie soit offert dans l'Église de Jésus-Christ, conformément à ces paroles : *Hoc facite :* « Faites ceci. » Ce précepte, qui s'adressait aux Apôtres et à leurs successeurs, avait pour corollaire naturel, on pourrait dire nécessaire, l'obligation pour tous les fidèles, dont le premier devoir est de rendre un culte au Seigneur, d'assister au moins de temps en temps à cet adorable sacrifice qu'il ne leur est pas possible d'offrir directement eux-mêmes. On peut même dire, si l'on considère attentivement les actes et les paroles de Notre-Seigneur en cette occasion, que ces deux mots : *Hoc facite*, expriment proprement la double obligation de l'oblation du sacrifice et de l'assistance. En effet, Jésus-Christ offrait le sacrifice, et les Apôtres étaient présents. Pour que l'acte qu'il accomplissait se renouvelât dans l'Église, tel qu'il ve-

1. Præceptum de sanctificatione sabbati, litteraliter intellectum est partim morale, partim autem cæremoniale. Morale quidem est quantum ad hoc quod homo deputet aliquod tempus vitæ suæ ad vacandum divinis. Inest autem homini naturalis inclinatio ad hoc quod cuilibet rei necessariæ deputetur aliquod tempus, sicut corporali refectioni, somno et hujusmodi. Unde etiam spirituali refectioni, qua mens hominis in Deo reficitur, secundum dictamen naturalis rationis, aliquod tempus deputat homo. Et sic habere aliquod tempus deputatum ad vacandum divinis, cadit sub præcepto morali, etc. (S. Thom., II, II, q. cxxii, art. 4 ad 1.)

nait d'avoir lieu, il fallait donc non seulement un prêtre sacrificateur, mais des assistants. Sans doute on aurait tort de conclure de ces paroles que la présence du peuple est nécessaire pour la célébration de la messe et que le peuple est obligé d'y assister toutes les fois qu'un prêtre la dit ; jamais l'Église ne l'a ainsi compris, jamais elle n'a imposé cette obligation ; mais on peut en tirer au moins cette conséquence que le peuple est quelquefois tenu d'assister à ce divin sacrifice, pour honorer la mémoire de la passion de Jésus-Christ, rendre hommage à sa présence réelle et à son immolation sous les espèces eucharistiques, adorer Dieu, le prier et le remercier de ses bienfaits. Remarquons cependant que ces déductions, quelque légitimes et conformes à la raison qu'elles paraissent, ne suffiraient pas pour créer une obligation d'assister au Saint Sacrifice, s'il n'existait pas de loi positive sur ce point. Mais si nous n'allons pas jusqu'à conclure que le devoir d'assister à la messe est de droit divin rigoureux, au moins pouvons-nous dire qu'il n'a rien que de très conforme à ce droit [1].

Il reste donc que le précepte d'entendre la messe à certains jours marqués est de droit purement ecclésiastique. C'est l'Église qui impose cette obligation à tous les fidèles, et l'on ne saurait lui dénier l'autorité nécessaire pour agir ainsi ; il s'agit, en effet, d'un acte du culte divin dont les fruits spirituels sont extrêmement abondants et précieux pour ses enfants.

Le précepte d'entendre la messe constitue une obligation très grave, à ce point que le violer, ne fût-ce qu'une seule fois, en manquant d'assister au Saint Sacrifice un jour où il est commandé de le faire, c'est se rendre coupable de péché mortel. Il n'est pas nécessaire, pour que la faute atteigne cette gravité, qu'on la commette par mépris du précepte ; il suffit que l'omission soit purement volontaire. Telle est l'opinion de tous les théologiens. La matière par elle-même est grave, et l'Église tient essentiellement à l'accomplissement de ce précepte. Ce n'est donc pas l'omission habituelle de l'assistance à la messe qui constitue le péché mortel, mais chacune des omissions prises séparément suffit pour la perte éternelle de celui qui s'en rend coupable. Un exemple le fera com-

1. Quamvis vero non sit mere naturale aut divinum, sed ecclesiasticum, est tamen multum conforme legi naturali et divinæ, supposita institutione hujus sacrificii, et obligatione exhibendi cultum aliquem visibilem Deo. (De Lugo, *de Eucharistia*, disput. xxii, sect. 1.)

prendre. Si quelqu'un s'était engagé par vœu à entendre la messe un jour de la semaine, tout le monde admet qu'il pécherait mortellement en ne l'entendant pas. Or on ne dira pas qu'un commandement de l'Église oblige moins étroitement que ne le ferait un vœu particulier. Une autre comparaison. Le prêtre qui omettrait un jour la récitation du saint bréviaire se rendrait coupable d'une faute mortelle ; de même le fidèle tenu au jeûne, qui manquerait un jour à cette obligation : l'Église, qui impose l'un et l'autre devoir et en exige l'accomplissement avec tant de rigueur, n'exige pas moins impérieusement, ni sous de moindres peines, l'assistance au Saint Sacrifice aux jours qu'elle a marqués ; omettre d'assister à la messe ces jours-là est donc une faute grave et mortelle par elle-même. Cependant il peut se faire que la faute soit seulement vénielle, ou même qu'il n'y en ait aucune. Si l'on omettait d'entendre une partie de la messe peu considérable, la faute serait vénielle à cause de la légèreté de la matière. Il suffirait même de la moindre excuse, en certains cas, pour qu'il n'y en eût aucune. De même il n'y aurait pas de faute, si l'on oubliait complètement qu'il est temps d'accomplir ce devoir, et qu'on ne se souvînt de l'obligation que lorsqu'il serait trop tard pour l'accomplir. Quand même ce qui cause cette distraction serait indifférent ou même mauvais en soi, l'omission de la messe trouverait une suffisante excuse dans cet oubli involontaire. Un autre cas peut se présenter. On a une raison de ne pas assister à la messe un jour de dimanche ou de fête, et l'on croit cette raison suffisante pour excuser de toute faute, ou au moins pour ne pas tomber dans le péché mortel en n'y assistant pas, tandis qu'en réalité cette raison ne suffit point. D'après Cajetan, grâce à cette erreur, la faute ne serait que vénielle. Mais il est très difficile, en beaucoup de cas, de juger soi-même de la légitimité de ces sortes d'excuses, et l'ignorance ou l'erreur serviront de peu pour justifier le pécheur, s'il a négligé de s'informer et de s'éclairer lorsqu'il avait des doutes. En tout cela il faut considérer les circonstances, les conditions des personnes, l'état de bonne foi ou de doute dans lequel elles se trouvent. Si la bonne foi est entière, on peut dire que l'ignorance est invincible et que, s'il y a faute, le péché est véniel.

Une autre conséquence est qu'il faut rejeter l'opinion de quelques anciens théologiens d'après lesquels, si un jour de fête il fallait choisir entre l'assistance à la messe et l'assistance au

sermon, mieux vaudrait choisir l'assistance au sermon. En effet, il y a un commandement de l'Église qui ordonne d'entendre la messe à pareil jour, tandis qu'il n'en existe pas d'entendre la prédication. Tout au plus pourrait-on dire que, dans un cas très particulier, par exemple, si quelqu'un ne pouvait être instruit dans la foi ou défendre sa foi contre les attaques des hérétiques qu'en entendant la parole de tel prédicateur, il serait pardonnable, une fois en passant, de préférer le sermon à la messe. Cette circonstance pourrait être une excuse suffisante, d'autant plus que d'autres, moins importantes peut-être, sont considérées comme telles.

Enfin, disons encore que ce précepte étant un commandement de l'Église, elle peut en dispenser, quoiqu'une dispense de cette sorte ne soit guère en usage et doive rarement trouver sa raison d'être. On ne voit pas de quelle utilité pourrait être la dispense accordée à quelqu'un de ne pas assister à la messe pendant toute sa vie, s'il le préfère ainsi, quand même il pourrait remplir ce devoir et n'aurait aucune raison sérieuse de ne pas le faire. Une telle dispense ne serait pas pour l'édification mais pour la destruction ; le culte et le droit divin réclameraient contre elle. D'autre part, dispenser d'assister à la messe, lorsqu'il se présente quelque motif sérieux de n'y pas assister, n'est pas moralement nécessaire, puisque ce motif suffit par lui-même pour que l'obligation cesse ; or les théologiens admettent un si grand nombre de ces sortes de motifs, que la nécessité ne se fait nullement sentir d'y ajouter encore la dispense.

II.

CE QU'IL FAUT ENTENDRE PAR LA MESSE A LAQUELLE ON DOIT ASSISTER EN VERTU DU PRÉCEPTE DE L'ÉGLISE

L'obligation pour tous les fidèles d'assister à la messe à certains jours fixés par l'Église ne faisant aucun doute, il reste à dire ce qu'il faut entendre par la *messe* à laquelle le commandement ecclésiastique leur ordonne d'assister. Il y a, en effet, plusieurs sortes de messes : la *messe des catéchumènes* et la *messe des fidèles ;* la *messe solennelle* ou *chantée* et la *messe basse* ou *privée ;* la *messe votive* et la *messe du jour*. De laquelle de ces messes l'Église entend-elle parler dans l'obligation qu'elle impose aux fidèles?

On sait ce qu'il faut entendre par *messe des catéchumènes.*

Dans les premiers siècles de l'Église, la discipline du secret ne permettait pas aux catéchumènes d'assister à l'oblation proprement dite du Saint Sacrifice. Après la lecture de l'Évangile et un discours ou sermon qui avait rapport au texte sacré, comme il se pratique encore généralement de nos jours, le diacre congédiait, d'un lieu élevé et à haute voix, premièrement les hérétiques, les infidèles et les écoutants ; secondement, l'évêque venait dans la nef faire des prières sur les catéchumènes, que le diacre congédiait ensuite. Toute la partie de la messe qui précédait leur sortie ou leur renvoi, *missa*, *missio*, prenait le nom de messe des catéchumènes, car c'était la seule à laquelle il leur fût permis d'assister. A partir de ce moment, l'office prenait le nom de messe des fidèles.

Il n'est pas besoin de s'attarder longuement à prouver que l'obligation d'entendre la sainte messe s'étend à l'une et à l'autre de ces deux messes qui ne sont que les deux parties d'un même tout. Il faut entendre la messe tout entière [1]. Le décret de Gratien, le

1. In hoc omnes doctores conveniunt, et probatur sufficienter ex cap. *Omnes fideles, de consecrat.*, dist. I. *Omnes fideles qui conveniunt in solemnitatibus sacris ad ecclesiam, et scripturas apostolorum, et Evangelium audiant; qui autem non perseverant in oratione usque dum Missa peragatur, convenit communione privari.* Et in cap. *Missas* sic dicitur : *Missas, die dominica sæcularibus totas audire speciali ordine præcipimus.* Verum est in aliquibus antiquis codicibus deesse in concil. Agath., cap. XLVII, particulam illam *totas:* tamen in conciliis a Surio editis, non deest, et in decreto Gregoriano nihil circa hoc notatur, quod est signum judicatum esse, illam particulam fuisse in originali concilii, sicut a Gratiano posita est; unde in eodem textu, et cap. *Cum celebrandas*, eadem distinctione, prohibetur fidelibus, ne ante completam missæ solemnitatem, et benedictionem sacerdotis, discedant. Et in hoc sensu intellectum est, et receptum hoc præceptum communi consensu, et consuetudine totius Ecclesiæ, quod ita etiam observandum declaratur in concilio Colon. I, part. VII, cap. XXVI in I tom. Concil. Quocirca quod in prædicto canone dicitur debere fideles missas totas audire, quamvis distributione accommoda sufficienter intelligatur, ut unusquisque missam integram audiat; nullus enim tenetur plures audire, sed unam tantum ut infra dicam. Tamen si etiam ad singulas velimus missas in plurali referri, recte etiam intelligi potest debere unumquemque fidelium audire integras missas catechumenorum et fidelium; sic enim totum missæ officium dici sæpe solet, *missarum solemnitas* seu celebratio, ut patet ex cap. *Quoque*, cap. *Cum ad celebrandas* et aliis eadem distinctione. Ratio autem hujus conclusionis nulla alia est, nisi quia ita præceptum est. Fuit autem hoc valde conveniens, quia sicut institutum est ab Ecclesia, propter reverentiam sacramenti, et propter instructionem et admonitionem fidelium, ut missæ sacrificium cum toto illo cæremoniarum apparatu fiat : ita merito omnibus fidelibus præcipitur ut toti sacrificio, prout in Ecclesia fit, assistant. (SUAREZ, III, disput. LXXXVIII, sect. 2.)

concile d'Agde, plusieurs autres anciens conciles et la pratique constante de l'Église ne permettent aucun doute à cet égard, surtout lorsqu'au précepte d'entendre la messe ils ajoutent la défense pour les fidèles de se retirer avant qu'elle soit achevée.

Les fidèles ne peuvent donc pas omettre volontairement et sans une cause légitime d'assister à toute la messe, depuis le commencement jusqu'à la fin. Quelque petite que soit la partie de ce saint office à laquelle ils négligeraient d'assister, ils pécheraient contre le commandement de l'Église, qui leur ordonne de n'en rien manquer, et leur faute serait légère ou grave selon qu'ils en omettraient d'entendre une partie plus ou moins importante.

Il faut remarquer que, dans les anciens décrets, il est défendu en termes exprès de se retirer avant d'avoir reçu la bénédiction du prêtre. La raison en est que primitivement la messe se terminait par cette bénédiction. La coutume de dire ensuite le commencement de l'Évangile selon S. Jean ne s'est introduite que vers le XIVe ou le XVe siècle. On pourrait peut-être en conclure qu'il n'y a aucun péché contre le commandement d'assister à la messe, à se retirer aussitôt après la bénédiction. Néanmoins il serait inconvenant de le faire si l'on n'avait pas quelque motif sérieux. On peut même dire que cet Évangile est devenu, par suite de la coutume introduite dans l'Église depuis plusieurs siècles, et en vertu des rubriques du missel, partie intégrante de la messe. On ne peut donc, sans commettre une faute vénielle, se retirer sans motif avant que le prêtre l'ait lu. D'ailleurs les décrets qui ordonnent d'assister à la messe, jusqu'à la bénédiction du prêtre inclusivement, doivent être entendus d'après l'esprit qui les a dictés, et non pas rigoureusement à la lettre. Ils signifient : Jusqu'à la fin de la messe; et puisqu'elle se termine maintenant par l'Évangile selon S. Jean, jusqu'après la lecture de cet Évangile.

Suarez fait remarquer ici que ceux qui servent à la messe, qui vont et viennent dans l'église pour l'accomplissement de diverses fonctions concernant le culte, ou se rendent à la sacristie pour chercher le vin, l'encens ou les autres choses nécessaires à la célébration des saints mystères, ne peuvent pas être considérés comme omettant pour cela d'assister à quelque partie de la messe. Ils assistent à la messe tout entière, parce qu'ils ne s'occupent que d'elle pendant tout le temps qu'elle dure. Cependant ils ne seraient pas exempts de faute, s'ils profitaient de leurs fonctions

pour s'absenter plus qu'il ne convient. Il est nécessaire qu'ils y mettent quelque bonne volonté et qu'ils fassent ce qu'ils peuvent moralement, pour accorder l'assistance à la messe avec leur service. C'est ainsi qu'ils seraient coupables, s'ils remettaient à ce temps la préparation de certaines choses nécessaires, lorsqu'il leur est aisé de les disposer à l'avance ; mais si, par suite d'oubli involontaire, de circonstances imprévues ou d'impossibilité, ils se trouvent occupés nécessairement, même pendant une partie considérable de la messe, ils ne sont nullement coupables. En pareil cas, s'il leur est possible d'entendre une autre messe, ils doivent le faire, mais s'ils ne le peuvent pas, la nécessité de pourvoir aux besoins du culte ou à sa solennité suffit pour les excuser.

On comprend assez que la faute commise par ceux qui n'entendent pas la messe tout entière les jours d'obligation, car nous ne parlons que de ces jours, est plus ou moins grave, selon que la partie omise est plus ou moins importante. C'est un péché mortel si l'on manque volontairement d'assister à une partie considérable de la messe ; c'est un péché véniel si la partie omise est moins importante. Il n'y a là aucune difficulté, et tous les Docteurs sont d'accord sur ce point. Mais la difficulté est de savoir ce qu'il faut entendre par partie importante ou non, par matière grave ou légère en cette circonstance. Cependant on admet unanimement, ou à peu près, que la moitié et même le tiers de la messe suffisent pour qu'il y ait matière à péché mortel. Au contraire, une partie qui n'égalerait pas le quart, principalement s'il s'agit du commencement, est regardée comme une matière légère. Celui qui se rendrait coupable de ce manquement ne commettrait qu'une faute vénielle. Mais que faut-il entendre par cette quatrième partie que l'on peut à la rigueur omettre d'entendre sans s'exposer à tomber dans un péché grave ?

D'après quelques auteurs, parmi lesquels il semble que l'on doive compter S. Antonin, on pourrait sans pécher mortellement ne pas entendre l'Introït et ce qui le suit, jusqu'à l'Épître inclusivement ; mais au delà la matière serait grave.

D'autres vont un peu plus loin ; ils disent que pourvu que l'on assiste à la lecture de l'Évangile et à la suite du Saint Sacrifice jusqu'à la fin, il n'y a pas de faute mortelle ; car ce qui précède l'Évangile ne comprend pas le quart de la sainte messe, ni par l'étendue ni par l'importance. Mais si l'on ajoutait à cette première

omission celle de la partie de la messe qui suit la communion, il y aurait probablement faute grave. Celui, au contraire, qui assisterait à toute la messe, depuis le commencement jusqu'après la communion du prêtre, pourrait se retirer avant la fin de la messe sans s'exposer à tomber dans le péché mortel.

D'autres vont encore plus loin et disent qu'il n'y a pas de péché mortel, pourvu que l'on assiste à l'Offertoire et à tout ce qui suit. Mais cette opinion n'est guère suivie, quoiqu'on ne puisse lui refuser toute probabilité ; il est vrai, en effet, qu'en ce cas on assiste réellement au sacrifice. La messe des fidèles commençait autrefois par l'Offertoire, et la messe des catéchumènes n'en était que la préparation. Quoi qu'il en soit, Suarez trouve admissible que les fidèles ne se regardent pas comme obligés, sous peine de faute grave, à entendre deux Évangiles, et celui qui n'arriverait pas pour le premier atténuerait sa faute en restant jusqu'après la récitation de l'Évangile selon S. Jean.

Ce qu'il faut considérer plus encore que la durée de la partie de la messe à laquelle on n'assisterait pas, c'est son importance, sa dignité, sa relation plus ou moins immédiate et nécessaire avec la substance même du sacrifice. L'absence, même relativement courte, pendant le canon, acquiert très aisément beaucoup de gravité. Il pourrait suffire de s'absenter volontairement et à dessein pendant le temps de la consécration pour se rendre coupable de péché mortel contre le précepte qui ordonne d'entendre la messe tout entière [1].

Quelle devra donc être la conduite de ceux qui ont manqué un jour de dimanche ou de fête à une partie de la messe, et qui veulent réparer ce manquement pour n'être pas coupables, ou du moins pour atténuer leur faute?

1. Ab Ecclesia præcipitur auditio missæ, non quoad sacrificium tantum, sed quoad totam liturgiam ; et talis est praxis fidelium. Hinc communius et probabilius docent : 1° Eum graviter peccare qui omittit missæ initium ad Evangelium inclusive, licet non pauci velint eum tantum venialiter, prout illam habent vel non habent uti partem notabilem ; — 2° Graviter item eum peccare, qui missæ non interest tempore consecrationis, etiam unius speciei (licet cætera audiat) ; quia illa est pars præcipua, et probabilius pars essentialis Sacrificii. Idem dicendum de communione sacerdotis, quæ profecto vel pertinet ad sacrificii naturam, vel certe ad substantiale ejusdem complementum. Si vero quis omnia præmitteret quæ sacerdotis communionem subsequuntur, est commune cum Suarez, quod non peccaret mortaliter, licet omiserit omnia quæ præcedunt Epistolam, cum ad essentiam non pertineant. (Scavini, *Theologia moralis,* tract. II, *appendix de Præceptis Ecclesiæ.*)

Plusieurs cas peuvent se présenter.

D'abord voici quelqu'un qui arrive à l'église dans l'intention d'assister régulièrement à la messe. Une messe est commencée depuis quelques instants; le prêtre dit les oraisons ou même l'Épître. D'après Suarez, il n'y a pas même de faute vénielle à se contenter de cette messe, et rien n'oblige à suppléer à ce qu'on a manqué d'entendre par l'assistance à une partie équivalente d'une autre messe. La raison en est qu'il n'y a pas de matière grave et que, d'autre part, l'omission n'a pas été volontaire et recherchée.

Une autre personne pourrait bien arriver au commencement de la messe, mais elle se met en retard par sa faute, dans la pensée qu'en arrivant avant l'Évangile elle accomplira suffisamment le précepte de l'Église. Ce retard, ne fût-il que de quelques instants, est une faute vénielle, parce que l'intention a été mauvaise. La faute existe même si, prise de regret, la personne coupable assiste au commencement d'une autre messe pour suppléer à l'omission commise volontairement.

On peut en dire autant pour ceux qui se retirent avant la fin de la messe. S'ils ont quelque bonne raison de le faire, il n'y a pas de faute; mais ils pèchent véniellement s'ils le font sans motif acceptable.

Il peut se faire aussi que celui qui arrive à l'église trouve que la messe est déjà avancée ; le prêtre est à l'Offertoire ou même à la consécration. Dans la crainte qu'il n'y ait pas d'autre messe à laquelle il puisse assister, le retardataire se contente de celle-ci. Peut-il le faire sans offenser Dieu?

Si le retard n'est pas coupable par lui-même et que l'omission d'une partie aussi considérable de la messe soit involontaire, l'arrivée tardive n'est pas une faute, mais le précepte d'assister à la messe n'est pas rempli. Il y a donc obligation, si on le peut, d'assister à une autre messe, ou au moins, selon de nombreux auteurs, à la partie d'une autre messe correspondante à celle que l'on a omise. Suarez regarde cependant comme difficile d'excuser de tout péché au moins véniel celui qui, pouvant faire autrement, intervertirait ainsi les parties de la messe. Ce n'est pas à deux parties de deux messes différentes, mais à un seul et unique sacrifice qu'il convient et qu'il est ordonné par l'Église d'assister. Il est bien vrai que dans l'une et l'autre messe la victime est la même, le prêtre suprême, Jésus-Christ, est le même, le sacrifice est le même;

cependant une messe n'est pas l'autre, et elles diffèrent entre elles au moins numériquement. Telle est aussi l'opinion de S. Liguori [1].

Si donc celui qui a omis d'entendre une partie notable de la messe veut satisfaire intégralement au précepte de l'Église, il doit, à moins d'impossibilité morale, assister à une autre messe tout entière. Il commettrait une faute grave s'il n'assistait pas au moins à une partie de messe correspondante à celle qu'il a omise, lorsqu'il pourrait le faire ; et s'il se contentait de réparer ainsi l'omission sans entendre entièrement la seconde messe, il se rendrait coupable au moins d'une faute vénielle.

Nous avons dit qu'il faut distinguer aussi entre les messes solennelles ou messes chantées et les messes basses.

Il n'importe pas pour l'accomplissement du précepte de l'assis-

1. Quæritur an satisfaciat præcepto missæ audiens duas illius dimidias partes successive a duabus sacerdotibus? — Ad hoc prænotanda est propositio 53 damnata ab Innocentio XI quæ dicebat : « Satisfacit præcepto Ecclesiæ de audiendo Sacro, qui ejus duas partes, imo quatuor simul a diversis celebrantibus audit. » Sed dubium est, si audiat successive? Prima sententia affirmat satisfacere, etiamsi audiat duas partes inverso ordine, et etiam cum aliqua interpositione temporis, nimirum horæ, ut sentit *Mazzotta*. Ratio hujus sententiæ, tum quia auditio tunc bene terminatur ad unam missam integram, si non physice, saltem moraliter; tum quia cum Christus sit principalis offerens missæ, jam illæ duæ partes ab ipso integrantur ; tum quia illæ duæ medietates, licet non sufficiant ad unitatem sacrificii, sufficiunt tamen ad unitatem obsequii ab Ecclesia præcepti, cum jam præstetur assistantia partibus sacrificium componentibus. Hanc sententiam dicimus non esse satis probabilem. Si quis autem audiat missam ab uno sacerdote usque ad consecrationem inclusive, et ab altero usque ad finem, probabiliorem censemus *secundam sententiam* quam non satisfaciat, ut tenent Suarez, *De festis*, sect. 2, *Tournély*, tom. III, p. 354, etc. Ratio potissima, quia Ecclesia præscribit audire et assistere missæ, quæ sit integrum sacrificium; sed sicut non dicitur unum sacrificium illa missa, quæ ab uno sacerdote celebratur usque ad consecrationem, et ab altero usque ad finem ; ita nec dici debet assistere uni sacrificio qui duas missæ dimidias partes a diversis sacerdotibus audit.

Nec obstat dicere : 1° Ut ait *Viva*, quod si dicatur missa ab uno, et eo deficiente, ab altero perficiatur, unum dicatur sacrificium ; nam respondetur, tunc vere unum sacrificium perfici ; sed aliter res se habet in casu nostro, ubi duæ dimidiæ partes minime unum sacrificium integrant. Non obstat 2° dicere cum *Croix*, quod cum Christus sit principalis offerens, bene ex illis duabus partibus unum conficitur sacrificium ; quia respondetur, quod licet Christus in illis duabus missis sit unus offerens, tamen quia Christus tunc bis offert, ideo non jam conficitur unum sacrificium, sed vere sunt duo sacrificia diversa, quibus assistens quis per dimidias partes, non potest dici, quod uni sacrificio assistat, sed duobus sacrificiis imperfectis. Cæterum omnes conveniunt et dicunt quod qui sine justa causa duas medias missas sic audiret nullo modo excusaretur saltem a peccato veniali. (S. Liguor., *Theol. mor.*, lib. III, tract. III, cap. I, n. 311.)

tance à la messe que celle que l'on entend soit solennelle ou non ; l'Église ne fait pas cette distinction dans le commandement qu'elle impose aux chrétiens. Néanmoins il faut dire qu'il est conforme à l'esprit de l'Église que les fidèles assistent de préférence aux messes solennelles, et particulièrement aux messes paroissiales, les dimanches et les jours de fête. D'anciens décrets de conciles tombés en désuétude en faisaient une obligation stricte ; l'édification générale, l'instruction de chacun, le développement de la charité entre les membres de la famille paroissiale, gagnent beaucoup à la fréquentation des offices de paroisse et principalement de la grand'-messe du dimanche.

« Dans l'ardeur des persécutions, dit Bocquillot [1], tous les fidèles se croyaient obligés de se trouver aux assemblées qui se faisaient pour les saints mystères, et ils s'y trouvaient effectivement, au péril de leurs biens, de leur liberté et de leur vie même. J'avoue qu'après la paix de l'Église, dès le IVe siècle, il y eut dans la plupart des Églises des fidèles lâches et indévots qui trouvaient la liturgie trop longue et que S. Basile et S. Chrysostome l'abrégèrent, chacun de leur côté, à cause de cela. Malgré la condescendance de ces deux saints évêques, qui ne manqua pas d'être imitée ailleurs, le relâchement s'augmenta dans la suite. S. Césaire d'Arles faisait des reproches à ceux qui sortaient de l'église avec les catéchumènes avant que l'on eût commencé la messe des fidèles [2]. C'est une preuve manifeste que, dès le Ve siècle, il y avait des chrétiens qui se dispensaient fort légèrement de leur obligation d'entendre la messe entière. Mais les évêques particuliers et les conciles leur en faisaient des reproches et leur prescrivaient leurs devoirs. « Nous enjoignons à tous les laïques par ordonnance expresse, dit « le concile d'Agde [3], d'entendre la messe entière les dimanches,

1. *Traité historique de la liturgie*, liv. II, ch. II.

2. Il leur disait : « Si vous faites attention à ce qui se passe dans nos assemblées, vous jugerez bien qu'on ne célèbre pas encore la messe, quand on fait les saintes lectures ; mais quand on offre les dons, et que l'on consacre le corps et le sang du Seigneur. Vous pouvez lire ou entendre lire dans vos maisons les Prophètes, les Apôtres et l'Évangile, aussi bien qu'à l'église ; mais vous ne pouvez assister à la consécration du corps et du sang du Seigneur ailleurs que dans la maison de Dieu. Pour entendre la messe avec fruit, il faut demeurer à l'église le corps humilié et le cœur contrit, jusqu'à ce qu'on ait dit l'Oraison dominicale et donné la bénédiction au peuple. (S. CÆSAR. ARELAT. hom. XII, apud *Bocquillot*, lib. I, cap. I.)

3. *Concil. Agath.*, can. 47, anno 506.

« de sorte que personne ne sorte de l'église qu'après la béné-
« diction du prêtre. Et si quelqu'un ose le faire, qu'il soit traité « par son évêque avec toute la confusion qu'il mérite. » D'autres conciles ont rendu aussi la même ordonnance en divers temps et en divers lieux. Ils ont fait plus : lors même qu'ils permettaient aux seigneurs d'avoir une chapelle domestique à la campagne et un prêtre pour y dire la messe, c'était à la condition de venir entendre la messe solennelle de la paroisse ou de l'église cathédrale aux principales fêtes de l'année.

« Ce n'est pas tout : il a été longtemps défendu aux moines de célébrer des messes publiques, c'est-à-dire où le peuple fût admis. S. Grégoire le Grand défendit que les évêques, quoiqu'ils eussent alors une juridiction fort étendue sur les monastères, y célébrassent des messes publiques [1]. La raison qu'il donne de cette défense regarde directement les moines et indirectement les fidèles. C'est, dit-il, de peur que ce ne soit une occasion aux peuples de s'assembler dans ces églises et un sujet de scandale aux serviteurs de Dieu qui s'y sont retirés. Ceci suppose évidemment qu'il y avait des églises où ce peuple s'assemblait; que ces églises étaient celles de l'évêque, sa cathédrale et les paroisses de son diocèse, et que c'était là où se devaient assembler les fidèles pour les saints mystères, et non dans les églises des moines. C'est pourquoi l'on voit S. Grégoire réitérer souvent cette défense en écrivant aux évêques, tant au sujet des églises monacales qu'à l'égard des oratoires que l'on construisait et que l'on dotait à la campagne. Toutes les fois qu'il s'agissait de ces oratoires ou chapelles pour en recommander la consécration aux évêques des lieux où ils étaient situés, c'était toujours à la condition qu'on n'y célébrerait point de messes publiques, qu'on n'y mettrait point de fonts baptismaux et qu'on n'y attacherait point de curé. Le premier concile de Latran (1122) tenu sous le pontificat de Calixte II réitère cette défense : « Nous défendons aux abbés et aux moines d'imposer des pénitences publiques, de visiter les malades pour leur administrer l'extrême-onction et de faire dire des *messes publiques*. Et le pape Innocent III, confirmant les privilèges d'un monastère, défend de nouveau à l'évêque diocésain d'y célébrer des messes publiques, c'est-à-dire d'y assembler le peuple pour y offrir les

1. Missas illic publicas per episcopum fieri omnimodo prohibemus. (S. GREGOR. MAGN., lib. IV, epist. XLIII; lib. V, epist. XLVI.)

saints mystères et les leur administrer. Il est donc évident que cet ancien usage durait encore dans le XII[e] siècle.

« Ce n'est que depuis l'établissement des ordres mendiants dans l'Église que cette coutume s'est abolie, et ce sont eux qui, les premiers, ont souffert que les fidèles s'assemblassent dans leurs églises pour y assister à leurs messes solennelles et y recevoir la sainte communion. D'abord ils le souffrirent peut-être par condescendance pour le peuple qui y accourait ; ensuite quelques-uns le retinrent et l'attirèrent exprès et avec plaisir ; et enfin ils se portèrent jusqu'à cet excès de prêcher publiquement contre l'obligation des fidèles d'assister à leurs messes de paroisse. Ces excès leur furent défendus par les évêques des diocèses où ils avaient été reçus; mais ils ne les écoutèrent pas, parce qu'ils les regardaient comme parties dans ce procès. Le clergé, blessé du nouvel usage que voulaient introduire ceux qui se disaient ses troupes auxiliaires, eut enfin recours au Saint-Siège. Le pape Sixte IV rendit cette sentence : « Que les frères mendiants ne prêchent plus « aux peuples, qu'ils ne sont pas obligés d'entendre la messe à « leurs paroisses les dimanches et les fêtes, puisque de droit les « paroissiens sont tenus dans ces jours d'entendre la messe dans « leur église paroissiale, à moins qu'ils n'aient un juste sujet de « s'absenter [1]. » Le concile de Paris (1528), celui de Narbonne (1551) et d'autres du même siècle enjoignent aux curés d'avertir leurs paroissiens à leurs prônes d'assister les dimanches et les fêtes à la messe de paroisse, et même de menacer d'excommunication ceux qui négligent un tel devoir. Le concile de Trente, après avoir recommandé aux évêques d'exhorter leurs peuples à fréquenter leurs paroisses, au moins les dimanches et les grandes fêtes, leur enjoint, dans la session XII[e], de l'exiger d'eux comme un devoir. Et pour montrer que c'est à la messe qu'il entend que cette instruction se fasse, c'est dans le même endroit qu'il enjoint

1. Fratres mendicantes non prædicent populos parochianos non teneri audire missam in eorum parochiis diebus festivis et dominicis, cum jure sit cautum illis diebus teneri parochianos audire missam in eorum parochiali ecclesia, nisi forsan ex honesta causa ab ipsa ecclesia se absentarent. (SEXTUS IV, lib. I *Extravag.*, com. c. II.)

Unde in cap. II *De parochiis* statuitur, ut dominicis vel festivis diebus, presbyteri antequam missam celebrent, plebem interrogent, si alterius parochianus in ecclesia sit, qui proprio contempto presbytero, ibi velit missam audire, quem si invenerint, statim ab ecclesia abjiciant. (Apud SUAREZ, ibid., III, disput. LXXXVIII, sect. 2.)

aux pasteurs d'expliquer durant leur messe les mystères que renferme cet auguste sacrifice [1].

« Le concile de Rouen (1581), exécutant le règlement du concile de Trente, veut non seulement que les curés avertissent leurs paroissiens de ce devoir, mais qu'ils s'informent des causes de leur absence de la paroisse, qu'ils donnent à quelqu'un le soin de marquer ceux qui sont absents et qu'enfin ils défèrent à l'évêque les noms de ceux qui ne veulent point obéir, pour y être pourvu.

« Celui de Bordeaux (1583), tenu deux ans après, enjoint aux curés de publier l'ancien décret qui menace d'excommunication ceux qui s'absenteront de la messe paroissiale trois dimanches consécutifs, et ordonne aux confesseurs de s'enquérir des pénitents s'ils ont satisfait à ce devoir, et de leur représenter la grièveté du péché en sorte qu'ils n'y retombent plus.

« Celui de Tours (1583) fit la même année un règlement semblable en renouvelant les anciens, et celui de Reims fit à peu près la même chose. Il n'y a point d'évêque ayant fait publier des ordonnances pour son diocèse qui n'ait recommandé cet ancien usage comme un devoir, aux fidèles qui leur sont commis, et plusieurs même ont fait imprimer, ensuite de leurs ordonnances, les avertissements que S. Charles donnait si souvent aux peuples de sa province ecclésiastique de Milan pour presser davantage les fidèles de s'acquitter de cette obligation. »

Cependant l'abus contre lequel se sont élevés les papes, les conciles, les évêques, continue d'exister, et beaucoup de fidèles, qui font profession de piété, ne se font aucun scrupule de préférer habituellement une messe basse dite dans l'église de la paroisse ou même dans quelque chapelle de communauté, à la messe paroissiale solennelle à laquelle leur devoir serait d'assister, à moins de quelque motif sérieux d'en agir autrement. Bocquillot, que nous venons de citer, attribue ce désordre à l'indifférence des confesseurs et à la lâcheté des fidèles; nous nous permettrons d'ajouter à ces deux causes que nous donnons, sans en apprécier la valeur, un autre motif peut-être plus réel. A la campagne, où

1. Moneat episcopus populum diligenter teneri unumquemque parochiæ suæ interesse, ubi id commode fieri potest ad audiendum verbum Dei. (*Concil. Trid.*, sess. XXII, de Sacrif. missæ in *decreto de observ. et evitand. in celebr. missæ.*)

l'église est généralement assez grande pour donner place à toute la population pratiquante, les fidèles assistent presque tous à la messe de paroisse, même lorsqu'il y a une messe basse ; mais dans les paroisses des grandes villes, et même des bourgs un peu considérables, il serait bien difficile et souvent matériellement impossible à tous ceux qui, de nos jours, se font encore un devoir d'assister à la messe, de trouver place dans les églises pour la messe paroissiale. Les nefs, envahies par les prie-Dieu des personnes pieuses ou fortunées, ne sont guère accessibles à la foule, et beaucoup de fidèles, craignant avec raison de ne pouvoir assister commodément à la grand'messe, se contentent d'une messe basse le matin. L'habitude en est facile à prendre, et les offices paroissiaux se trouvent délaissés.

D'ailleurs, quoi qu'il en soit de l'ancien droit, dit Suarez, on peut affirmer qu'aujourd'hui les fidèles satisfont au précepte de l'Église, sinon à son conseil, en assistant à la messe hors de leur paroisse. La coutume en est tolérée par l'Église et par les pasteurs, et les prescriptions formelles qui ont existé n'ont plus force de loi ; elles sont abrogées par la désuétude. Le saint concile de Trente ne renouvelle pas ces anciens décrets. Il dit que l'évêque doit avertir son peuple d'assister fréquemment aux offices de paroisse, au moins les jours de dimanche et de grandes fêtes : *Moneant etiam eumdem populum, ut frequenter ad suas parochias, saltem diebus dominicis et majoribus festis accedant.* Il n'est pas question de précepte dans cet avertissement ou, si l'on veut, ces exhortations; le concile ne suppose pas qu'il existe quelque commandement de cette sorte. Il exprime un désir, et encore ne le fait-il pas pour toutes les fêtes d'obligation, qui étaient nombreuses à son époque, mais seulement pour les principales, *majoribus festis.*

Ce que l'on a dit de la messe de paroisse doit s'entendre aussi bien de la messe chantée, qui ordinairement se confond avec elle. Sans doute, il est à désirer que la dévotion des fidèles les porte à se faire un devoir d'assister, autant qu'ils le peuvent, aux offices qui se font avec le plus de solennité et d'éclat : on ne fera jamais rien de trop pour le culte de Dieu, et aucun temps ne sera mieux employé le dimanche que celui que l'on passera dans l'église, en assistant aux offices liturgiques. Il est mal d'être avare envers Dieu et de ne vouloir accorder à son culte que la demi-heure à

peine que dure une messe basse; néanmoins, par l'assistance à cette messe on a rempli la lettre du précepte. Mais a-t-on fait aussi bien ce que demande la loi de sanctifier le dimanche? A-t-on fait ce que l'on se doit à soi-même pour sa propre instruction, pour sa sanctification? A-t-on fait ce que l'on doit à l'édification du prochain? Il est à craindre que beaucoup de chrétiens ne se laissent aller sur ce point à des illusions très graves et très dangereuses.

On a demandé encore si le précepte d'entendre la messe le dimanche obligeait à entendre la messe même du jour, ou si l'on y satisfaisait aussi bien par l'assistance à une messe votive, ou même à une messe des morts?

Sans doute il est préférable, les jours d'obligation, d'entendre la messe en rapport avec l'office. Quelques auteurs ont même cru que c'était un devoir. Ils s'appuyaient sur un ancien décret dans lequel il est défendu d'entendre, les jours de fête, d'autres messes que celles de ces jours; défense qui, disaient-ils, ne pouvait s'appliquer qu'aux fêtes d'obligation, puisque pour les autres jours il est évident que le droit de le faire existe [1]. Mais ce décret n'avait pour objet que de réprimer certaines superstitions qui attachaient une vertu tout extraordinaire aux messes de la Sainte Trinité et de S. Michel. Généralement on ne fait aucune distinction. Il suffit d'assister à une messe quelle qu'elle soit pour que le précepte de l'Église soit rempli; ce qui n'empêche pas que si quelqu'un assistait un jour d'obligation à une messe des morts, par exemple, et qu'il pût assister de plus à la messe du jour, il agirait d'une manière plus parfaite et plus conforme à l'esprit de l'Église en le faisant que s'il se contentait de la première.

III.

EN QUOI CONSISTE L'ASSISTANCE A LA MESSE REQUISE POUR L'ACCOMPLISSEMENT DU PRÉCEPTE DE L'ÉGLISE

Nous avons dit qu'il faut assister à la messe et ce qu'il faut entendre par la messe à laquelle la sainte Église, d'accord avec la loi naturelle et la loi divine dont elle est l'interprète, nous fait un précepte d'assister. Il faut examiner maintenant comment les

1. Credo licere quidem sacerdoti dicere missam votivam in die festo, dummodo non sit de præcepto quod missa audiatur, vel si sit, tam audiens quam celebrans, audiat aliam de festo. (SYLVESTER, verbo *Missa,* q. IV.)

fidèles doivent s'acquitter de ce devoir pour satisfaire à l'obligation qui leur incombe.

Remarquons d'abord que les textes des décrets anciens et souvent ceux des docteurs et des théologiens se servent ordinairement de ces mots : *Audire missas*, *Entendre les messes* ou la messe. Faut-il prendre ici *audire* dans le sens littéral, c'est-à-dire pour *entendre*. Évidemment non ; autrement les sourds seraient dans l'impossibilité de satisfaire au précepte ; de même ceux que la foule obligerait de se tenir à une certaine distance de l'autel n'y satisferaient pas davantage, lorsqu'ils assisteraient à une messe privée, puisqu'ils n'entendraient pas le prêtre. Il y a plus ; l'on pourrait dire que personne ou à peu près personne ne remplirait ce devoir, puisque personne régulièrement ne doit entendre le prêtre pendant le canon, qui est la partie de beaucoup la principale du Saint Sacrifice.

Faut-il donner, comme on le fait souvent, une plus grande extension au mot *entendre*, *audire*, et dire qu'il signifie aussi *voir ?* Ce ne serait pas encore assez, parce que s'il fallait au moins *voir* le prêtre offrant le Saint Sacrifice lorsqu'on ne l'entend pas, les aveugles se trouveraient exclus du nombre de ceux qui assistent à la sainte messe, lorsqu'ils n'entendraient pas le célébrant, et avec eux tous ceux que la disposition de l'édifice ou l'interposition d'autres assistants empêcheraient de voir.

Dira-t-on que la seule présence corporelle suffit pour que l'on soit considéré comme voyant et entendant, par conséquent assistant à la messe ? Non encore, parce que celui qui serait dans l'église à portée de voir et d'entendre, mais qui donnerait toute son attention à des choses entièrement étrangères au Saint Sacrifice n'accomplirait pas le précepte, de l'avis de tous les théologiens et de toutes les personnes de bonne foi. On ne prétendra jamais que celui qui a dormi pendant une partie considérable de la messe est en règle avec le commandement de l'Église : cependant il était présent de corps. La présence purement corporelle ne suffit donc pas. Il faut une présence complète autant que possible ; il faut que l'acte par lequel on prétend satisfaire au précepte de l'Église soit un acte humain [1].

1. Certum est requiri præsentiam aliquam humanam ; certum item est non requiri quod visu percipiatur vel auribus verba audiantur ; nam cæcus vel surdus adhuc missæ assistit et satisfacit præcepto. Si tamen aliquis incipiat

Pour répondre d'une manière suffisante à ces difficultés et exposer clairement à quoi nous oblige le commandement d'assister à la messe, ou pour nous servir de l'expression le plus souvent employée, *d'entendre* la messe, il faut remarquer d'abord que ce précepte impose deux actes, l'un extérieur et l'autre intérieur, la présence corporelle et l'attention de l'esprit. L'union de ces deux actes et leur simultanéité sont nécessaires pour que l'obligation imposée par l'Église soit remplie.

Les docteurs et les théologiens s'accordent communément à dire qu'il suffit d'une présence corporelle morale, c'est-à-dire que l'on puisse entendre, voir, ou comprendre suffisamment de quelque manière que ce soit ce qui se dit et se fait à l'autel. Il faut que l'on fasse moralement et physiquement partie de l'assistance. Celui qui, renfermé dans sa maison, s'unirait, même avec une grande piété, aux prières que fait le prêtre à l'autel en offrant le Saint Sacrifice, ne remplirait pas le devoir de l'assistance à la messe. Il est nécessaire d'être réellement et corporellement dans le lieu même où le Saint Sacrifice est offert. Sans cette présence corporelle et réelle, on ne peut pas se flatter de remplir le devoir que l'Église impose [1].

missam audire et postea etiam involuntarie dormiat per notabilem ejus partem non satisfecit præcepto, ut cum aliis docet Thomas Sanchez. Imo addunt aliqui : si aliquis dum missam audit, raptum vel extasim patiatur qua ab omni sensuum usu alienatus sit, non satisfacere præcepto audiendi missam ; quia neque illa est præsentia humana qualis exigitur. (Lugo, *de Eucharistia*, disput. XXII, sect. 2.)

1. Dubitari potest an requiratur quod aliquis eo sit in loco, unde licet non audiat, videre tamen possit sacerdotem, et ea quæ in missa aguntur ? — Respondetur negative ; nam qui in magna populi frequentia est post aliquam columnam, qua impeditur a videndo altari, vere assistit illi sacrificio ; ut notat Fagundez, lib. II, cap. VII, n. 3, et indicat Gaspar Hurtado, in præsenti, disput. V, difficult. 1, dicens intelligi assistentiam humano modo, quo quis assistat, *vel audiendo, vel videndo celebrantem, vel saltem ita comitando, vel sociando alios videntes aut audientes quamvis sit extra ecclesiam (ut contingit quando locus in quo missa celebratur, non capit multitudinem confluentem, ad audiendam missam) ut ex signis et gestis aliqua missæ colligere possit, et ad multitudinem assistentium censeatur moraliter pertinere.*

Non sufficit ergo esse aliquem infra eamdem ecclesiam, v. g., si in aliquo altari fiat missa privata in basilica Romana S. Petri, non sufficit si aliquis intra eamdem ecclesiam habeat intentionem audiendi illam missam, quam scit tunc dici in aliquo loco ejusdem templi ; sicut nec e contra requiritur esse intra ecclesiam, ut audiri possit missa quæ in ea dicitur ; sed totum hoc regulandum est per prudentis arbitrium ad judicandum an homo dicatur moraliter præsens illi actioni, ita ut humano modo dicatur illi assistere. Ad hoc autem

Il est moins aisé de préciser en quoi consiste l'acte intérieur requis pour que la messe soit entendue. Il faut d'abord l'*intention* et en second lieu l'*attention*.

Les théologiens, en particulier S. Antonin [1], appuient beaucoup sur la nécessité de l'*intention*. Cette nécessité est la même pour l'accomplissement de tout commandement en général, parce que cet accomplissement est un acte d'obéissance, un acte de vertu qui ne peut être tel que s'il est volontaire. Mais cette proposition de S. Antonin et de Navarre a besoin d'être expliquée.

D'abord il est nécessaire de vouloir entendre la messe. Celui qui serait présent à l'église malgré lui pendant la célébration des saints mystères, et ne voudrait pas quand même y assister, ne remplirait pas l'obligation qui lui incombe comme à tous les autres fidèles, parce qu'il n'obéirait pas à la loi, à cause de la révolte de sa volonté.

C'est en ce sens que S. Antonin a pu dire que les serviteurs, les employés, les écoliers et autres qui n'assistent à la messe que parce qu'ils y sont en quelque sorte forcés par leurs maîtres et leurs supérieurs n'accomplissent pas le précepte de l'Église. Mais il faut, pour n'accomplir pas le précepte, qu'ils conservent, même pendant le Saint Sacrifice, cette disposition coupable et que, par suite, ils n'apportent aucune attention à la célébration des saints Mystères. S'ils n'ont pas cette volonté mauvaise bien arrêtée, et que du reste ils prêtent quelque attention au Saint Sacrifice, ils remplissent à la rigueur le devoir de l'assistance. Peut-être, il est vrai, se garderaient-ils de venir à l'église s'ils étaient libres de leurs actes : Dieu le sait; mais il ne les juge pas sur ce qu'ils feraient

ut dixi, non requiritur videre altare; nam religiosi qui in choro cantant non vident sacerdotem, juxta usum romanum, ubi chorus regularium haberi solet post altare majus, muro interposito; et tamen satisfaciunt præcepto; quia revera assistunt moraliter illi sacrificio, et vident partem posteriorem altaris choro correspondentem.

Unde obiter infero quid dicendum sit de illo qui ex fenestra quam domi habet videt sacerdotem ex adverso celebrantem; an hic ex fenestra assistat sufficienter, et satisfaciat præcepto. Negare enim videtur Filliuccius, tomo I, tract. V, n. 209, cui subscribit Diana, tomo III, in tractatu Miscellaneo. Quod quidem verum judicarem, quando intra fenestram et ecclesiam intercedit platea aut via nimis lata, quæ altare multum remotum reddat a fenestra; non placet tamen in universum, quia potest contingere esse adeo vicinam fenestram altari ut moralem præsentiam non impediat. (De Lugo, *de Eucharistia*, disput. xxii, sect. 2.)

1. S. Anton., II, tit. IX, cap. x.

en d'autres circonstances ; il les juge sur leurs actes présents et réels. S'ils sont venus à contre-cœur, s'ils se sont révoltés intérieurement contre la nécessité qui leur était imposée d'assister à la messe, cette révolte a été une faute grave ; mais s'ils n'en ont pas moins assisté d'une manière suffisante au Saint Sacrifice, ils n'ont pas transgressé la loi.

Mais pourrait-on dire que l'on a réellement satisfait à l'obligation imposée par l'Église, si l'on avait joint, à l'intention d'entendre une première messe, la volonté bien déterminée de ne pas remplir ce devoir, par l'assistance à cette messe ? Une telle volonté mettrait-elle un obstacle absolu à l'accomplissement de l'acte réclamé par l'Église ? Ce cas n'est pas chimérique. Une personne assiste le matin d'un jour de fête ou de dimanche à une messe basse par pure dévotion, afin de communier ; mais elle se réserve de venir ensuite à la grand'messe, pour accomplir son devoir ; sa volonté bien déterminée est que la première messe ne serve pas à cette fin, mais seulement la seconde. Il semblerait que l'obligation qu'elle a voulu ne pas remplir continue d'exister pour elle. Cependant, d'après Suarez, si cette personne vient à changer de volonté et n'assiste pas à la seconde messe, la première pourra lui suffire ; elle ne péchera pas contre le commandement de l'Église, si, pour un motif quelconque, elle se résout à faire compter la messe entendue et à regarder comme remplie l'obligation d'assister au Saint Sacrifice. La raison en est qu'en entendant d'abord la messe, cette personne a réellement fait tout ce que l'Église ordonne. Elle a été présente moralement et physiquement au Saint Sacrifice ; elle a fait l'acte de piété qui lui était commandé ; il ne lui restait qu'à régulariser cet acte par l'obéissance, c'est-à-dire par la soumission au moins interprétative de sa volonté à la volonté de Dieu. Que cette soumission vienne un peu tard se joindre à un acte complet en lui-même, il importe peu, pourvu qu'elle ait encore une union morale avec lui. A moins donc qu'elle ne soit tenue par vœu à entendre une seconde messe, il n'y a pas d'obligation pour elle de le faire. Telle est, du moins, l'opinion commune des théologiens.

Il n'est donc pas nécessaire que l'intention d'accomplir le commandement de l'Église en assistant à la messe soit bien formelle et bien explicite ; c'est assez que l'on y assiste d'une manière suffisante, sans rejeter catégoriquement l'intention de le faire ; quel-

qu'un qui viendrait à l'office uniquement attiré par la beauté des chants et l'éclat des cérémonies, mais qui, tout en jouissant de ce spectacle, ne demeurerait pas étranger aux saints mystères qui s'accomplissent à l'autel, y penserait quelque peu et ferait quelques prières, remplirait certainement, quoique avec beaucoup d'imperfection, le commandement de l'Église, parce qu'il aurait l'intention implicite de le faire, comme l'indiqueraient assez les quelques bonnes pensées auxquelles il se laisserait aller.

Cependant l'*intention* d'assister à la messe ne suffit pas; il faut de plus l'*attention*.

Quelques auteurs ont avancé que l'attention n'est pas indispensable pour accomplir le commandement de l'Église, lorsqu'on assiste à la messe les jours d'obligation. Ils en ont donné pour raison que la loi ecclésiastique, en vertu de laquelle cette obligation subsiste, est une loi humaine, et que les lois humaines ne peuvent ordonner que des actes extérieurs. Mais ce raisonnement ne vaut rien; il pèche par la base. Il est vrai que la loi humaine n'a pas d'autorité directe sur les actes purement intérieurs et spirituels, mais elle en acquiert indirectement, par l'union de ces actes avec les actes extérieurs qui relèvent de sa puissance. C'est ainsi que l'Église, en ordonnant de faire des prières vocales, ordonne en même temps, quoique indirectement, de les faire avec attention, car autrement elles ne seraient pas de véritables prières, et par conséquent la loi qui les prescrit ne serait pas remplie. L'attention extérieure que l'Église demande n'existe qu'en vue de l'attention intérieure, car l'attention extérieure consiste précisément à ne pas s'occuper, en assistant à la messe, de choses incompatibles avec l'attention de l'esprit aux grands mystères qui s'accomplissent sur l'autel.

L'opinion généralement admise et qu'il convient de regarder comme certaine est donc qu'il faut apporter au saint sacrifice de la messe, lorsqu'on a le bonheur d'y assister, une attention tout à la fois extérieure et intérieure, qui soit un véritable acte de religion et de culte envers Dieu. Il n'est pas exigé, sans doute, que cette attention soit élevée à un bien haut degré, mais il en faut un peu. L'assistance à la messe est un acte humain : le corps ne doit pas seul y prendre part, mais aussi l'esprit. C'est un acte de religion; il doit donc être accompli comme tel. Aussi quelqu'un qui dormirait pendant une partie notable de la messe, surtout pendant le Canon,

ou qui écrirait ou lirait des choses n'ayant aucun rapport avec le Saint Sacrifice, et l'absorbant au point de ne lui pas permettre au moins un peu de véritable attention, ne remplirait pas l'obligation que l'Église lui impose. Son assistance n'en serait pas une. Il n'y aurait là rien de ces dispositions intérieures ni même de cette tenue extérieure qui sont indispensables pour qu'un acte soit religieux et rende à Dieu quelque chose du culte qui lui est dû.

L'attention non seulement extérieure mais aussi intérieure est donc nécessaire pour que le précepte de l'assistance à la messe soit rempli. La difficulté est de déterminer ce que doit être cette attention.

Quelques auteurs, au nombre desquels il faut ranger Duns Scot, ont pensé que, pour assister à la messe selon l'intention de l'Église, il est nécessaire, pendant tout le temps qu'elle dure, de penser à Dieu, de le prier, de lui demander des grâces particulières, de le remercier de ses bienfaits, ou bien encore de pleurer ses péchés.

D'autres théologiens, et c'est le plus grand nombre, ne croient pas qu'une attention aussi continue et aussi actuelle soit indispensable. Sans entrer dans ces discussions, nous dirons simplement de l'assistance à la messe ce que S. Thomas dit de la prière en général [1]. Cet illustre docteur distingue une triple attention : l'at-

1. Utrum de necessitate orationis sit quod sit attenta? Respondeo dicendum quod quæstio hæc præcipue habet locum in oratione vocali. Circa quam sciendum est quod necessarium dicitur aliquid dupliciter : uno modo per quod melius pervenitur ad finem; et sic attentio absolute orationi necessaria est. Alio modo dicitur necessarium sine quo res non potest consequi suum effectum. Est autem triplex effectus orationis : primus quidem communis omnibus actibus charitate informatis, quod est mereri; et ad hunc effectum non ex necessitate requiritur quod attentio adsit orationi per totum, sed vis primæ intentionis, qua aliquis ad orandum accedit, reddit totam orationem meritoriam, sicut in aliis meritoriis actibus accidit. Secundus autem effectus orationis est ei proprius, quod est impetrare, et ad hunc etiam effectum sufficit prima intentio, quam Deus principaliter attendit. Si autem prima intentio desit, oratio nec meritoria est nec impetrativa. Illam enim orationem Deus non audit cui ille qui orat non intendit, ut Gregorius dicit (implic. *Moral.*, lib. XXII, cap. XIII, ante medium). Tertius autem effectus orationis est quem præsentialiter efficit, scilicet quædam spiritualis refectio mentis, et ad hoc de necessitate requiritur in oratione attentio. Unde dicitur (*I Cor.*, XIV, 14) : *Si orem lingua, mens mea sine fructu est.* Sciendum tamen quod triplex est attentio, quæ orationi vocali potest adhiberi : una quidem qua attenditur ad verba, ne aliquis in eis erret; secunda, qua attenditur ad sensum verborum ;

tention aux paroles; l'attention au sens des paroles et l'attention à Dieu.

Il est aisé autant que juste d'appliquer cette division à l'attention nécessaire pour l'assistance à la messe.

Il y a donc d'abord l'attention que l'on apporte à suivre, en le considérant comme une chose sainte et une pratique religieuse, tout ce que le prêtre dit et fait, sans aller plus loin ni chercher à comprendre la signification particulière de ces paroles et de ces actes. C'est le mode d'attention le plus imparfait; cependant il est suffisant, parce que, grâce à lui, la présence à la messe est un acte humain, moral et religieux dans son objet.

En second lieu, il y a l'attention au sens des paroles et des rites. Elle est plus parfaite et d'un ordre plus élevé que la première. Non seulement elle suffit à l'accomplissement rigoureux du précepte, mais elle en atteint la fin, qui est la commémoration des bienfaits de Dieu, en particulier de la passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et de notre rédemption. Une attention si parfaite n'est pas indispensable, puisque la première, qui est si loin de l'égaler, suffit. Il est même impossible à beaucoup de fidèles, on pourrait dire à tous, d'entendre ordinairement la sainte messe intégralement avec cette attention. On n'entend pas toutes les paroles du prêtre; si on les lit en même temps que lui, on ne peut pas toujours en saisir le sens ni suivre l'accomplissement de chacune des cérémonies et comprendre leur signification; tandis qu'il est possible à tous de les percevoir d'une manière confuse, et de savoir que les paroles aussi bien que les rites se rapportent à la passion de Notre-Seigneur, à ses enseignements, enfin au culte qu'il faut rendre à Dieu.

La troisième attention, enfin, est celle qui a directement Dieu lui-même pour objet. C'est l'attention par excellence, c'est la fin suprême des créatures, c'est celle qu'il faut conseiller et s'efforcer d'atteindre. Le prêtre en avertit les fidèles lorsqu'il dit avant la Préface : *Sursum corda :* « En haut les cœurs, » et l'assistance lui répond : *Habemus ad Dominum :* « Nous les avons tournés

tertia qua attenditur ad finem orationis, scilicet ad Deum, et ad rem pro qua oratur. Quæ quidem est maxime necessaria et hanc etiam possunt habere idiotæ; et quandoque in tantum abundat hæc intentio, qua mens fertur in Deum, ut etiam aliorum omnium mens obliviscatur, sicut dicit Hugo a S. Victore (lib. *De modo orandi*, cap. II). (S. THOM., II, II, q. LXXXIII, art. 13.)

« vers le Seigneur. » Cette attention à Dieu comprend tous les sentiments et les actes intérieurs de respect, de culte, de prière, de demande et d'action de grâces. Il en résulte que celui qui, pendant qu'on célèbre la messe en sa présence, est tellement absorbé en Dieu, qu'il ne s'aperçoit même plus des mystères sacrés qui s'accomplissent, n'en assiste pas moins d'une manière parfaite au Saint Sacrifice. Il est présent; il est venu avec la volonté formelle d'assister à la messe; sa volonté n'a pas changé, et elle persévère au moins virtuellement; il atteint avec une grande perfection la fin pour laquelle l'assistance à la messe lui est ordonnée, en s'approchant comme il le fait de Dieu. On comprend que son état ne ressemble en aucune manière à celui des assistants qui, distraits pendant tout l'office par des pensées et des occupations étrangères, n'y donnent même pas l'attention rudimentaire que nous avons signalée d'abord, qui suffit à la rigueur pour l'accomplissement du précepte de l'Église.

Il n'est pas nécessaire, pour remplir l'obligation de l'assistance à la messe, d'y apporter, aussi longtemps qu'elle dure, l'une des trois attentions dont nous venons de parler. La faiblesse humaine est trop grande pour qu'on puisse exiger des fidèles cette attention persévérante et sans distraction d'aucune sorte. Il suffit que l'intention d'assister au Saint Sacrifice d'une manière suffisante persévère virtuellement, et n'ait pas été retractée. Vous êtes venu à l'église avec le désir de remplir votre devoir. Vous voulez apporter à la célébration des saints mystères l'attention nécessaire; tantôt vous vous absorbez en Dieu, tantôt vous cherchez à comprendre les cérémonies ou les paroles sacrées, tantôt vous vous contentez d'une simple attention générale. Vous passez à votre gré de l'un à l'autre mode d'assistance : tout cela est bien. Mais votre esprit se laisse aller à des pensées étrangères; les distractions volontaires se multiplient et le souvenir des grandes choses pour lesquelles vous êtes venu vous échappe complètement : sans doute ce fait est regrettable, et vous tirerez moins de grâces de l'assistance au Saint Sacrifice, surtout si les distractions ont persévéré pendant toute ou à peu près toute sa durée; néanmoins vous étiez présent de corps; votre volonté était de l'être aussi d'esprit d'une manière suffisante; cette volonté n'a été ni assez ferme ni assez efficace, mais vous ne l'avez pas reniée et repoussée loin de vous : c'est assez pour que le devoir, en ce qu'il a de rigoureux,

soit rempli. Si nous étions tenus à n'avoir pas de distraction, qui donc pourrait se flatter d'assister jamais comme il faut au Saint Sacrifice? Avoir bonne intention et faire raisonnablement ce qu'ils peuvent, voilà tout ce que l'Église espère des plus parfaits ; faire plus, dit S. Ambroise, n'est pas au pouvoir des hommes, car ils ne sont pas entièrement maîtres ni de leur cœur ni de leurs pensées [1]. La distraction est involontaire tant que l'on ne s'aperçoit pas que l'on ne s'occupe plus des choses de Dieu, même si l'on pense volontairement et avec réflexion à des choses étrangères.

Si l'on se livrait volontairement pendant la messe à des actes incompatibles avec l'attention que réclame le précepte de l'assistance au Saint Sacrifice, on se rendrait d'abord coupable d'une faute vénielle par ce manque d'attention qui serait une irrévérence, et si cette irrévérence se prolongeait pendant un temps assez considérable, ou une partie de la messe qu'il est indispensable d'entendre pour satisfaire à l'obligation imposée par l'Église, la faute serait mortelle, à moins que l'on n'ait en même temps l'intention d'assister à une autre messe. C'est ainsi que des gens qui s'entretiendraient pendant la messe d'affaires, de plaisirs, ou d'autres choses étrangères, au point de ne rien faire, ou du moins peu de chose, pour le culte de Dieu, pendant tout ce temps, seraient gravement coupables. Mais quelques paroles échangées de loin en loin et même assez fréquemment n'empêchent pas l'accomplissement du précepte, pourvu que, dans l'intervalle, on s'occupe des pensées auxquelles il faudrait se donner tout entier. Sans doute la légèreté, la frivolité, l'inattention de beaucoup de personnes pendant la célébration de nos saints mystères est grandement répréhensible ; mais il faudrait se garder de les considérer trop vite comme cou-

1. Frequens de effugiendo sæculo isto est sermo, atque utinam quam facilis sermo, tam cautus et sollicitus esset affectus! Sed quod pejus est, frequenter irrepit terrenarum illecebra cupiditatum, et vanitatum offusio mentem occupat ; ut quod studeas vitare, hoc cogites, animoque volvas : quod cavere difficile est homini, exuere autem impossibile. Denique voti eam magis esse rem quam effectus testatur Propheta dicendo : *Declina cor meum in testimonia tua, et non in avaritiam.* (*Ps.* CXVIII, 37.) Non enim in potestate nostra est cor nostrum, et nostræ cogitationes, quæ improviso effusæ mentem animumque confundunt, atque alio trahunt quam tu proposueris, ad sæcularia revocant, mundana inserunt, voluptaria ingerunt, illecebrosa intextunt; ipsoque in tempore quo elevare mentem paramus insertis inanibus cogitationibus, ad terrena plerumque dejicimur. (S. AMBROS., *De fuga sæculi*, cap. I.)

pables de péché mortel, à moins que cette conduite voulue et réfléchie ne fût en même temps un sujet de scandale pour les autres assistants et, pour elles-mêmes, une occasion prochaine de péchés contre quelque autre commandement.

Une dernière conséquence des principes que nous avons posés est que l'on assiste d'une manière suffisante à la messe, si l'on s'occupe pendant ce temps de la récitation de prières particulières ou de psaumes, pour satisfaire sa dévotion. Il est même presque indispensable de prier ainsi selon son attrait, puisque généralement on n'entend pas suffisamment le prêtre pour le suivre dans les paroles qu'il prononce, et que, si on les entend, il est impossible à la plupart des fidèles d'en bien saisir le sens. Mais il faut se garder, lorsqu'on prie ainsi en son particulier, de le faire de telle sorte que le prêtre ou même les plus proches voisins puissent en être troublés. On peut faire des prières vocales mais à voix suffisamment basse pour que personne ne les entende. Ces sortes de prières ne sont nullement contraires à l'accomplissement du précepte de l'Église, parce que ceux qui les récitent sont présents à la messe, et que, d'autre part, elles s'accordent parfaitement avec l'attention requise. Il suit de là que quiconque est obligé parce qu'il est dans les ordres sacrés, ou pour toute autre raison, de réciter le saint office, peut fort bien le faire en assistant à la messe un dimanche ou un jour de fête. Il remplira en même temps deux devoirs, celui d'entendre la messe et celui de réciter le saint office. Il en serait de même pour toute autre prière que l'on serait dans l'obligation de faire.

On a demandé si quelqu'un qui se confesse peut accomplir en même temps le devoir de l'assistance à la messe. Plusieurs auteurs l'ont prétendu, mais Suarez, De Lugo, et en dernier lieu S. Alphonse de Liguori, ne regardent pas cette opinion comme sérieusement probable. Pour eux, comme pour la plupart des théologiens, la confession est un acte incompatible avec l'attention qu'il faut apporter au Saint Sacrifice pour y assister réellement. Il est vrai que la confession est un acte religieux, mais ce n'est pas assez pour qu'elle puisse s'accorder avec l'assistance à la messe : il faudrait qu'elle permît l'attention au moins extérieure, ce qui n'est pas [1].

1. Quæritur 2° an satisfaciat, qui tempore missæ peccata confitetur? Respond. negative, cum sententia communi, quam tenent *Contin.*, *Tournely*, *Tab.*, *Ponias*, *Salmat.*, *Tamb.*, etc., etc., item cum aliis *Lugo*, *de Euchar.*,

Il y a donc un véritable abus à confesser au commencement de la messe des dimanches et des fêtes des personnes qui désirent communier à cette messe déjà commencée, et qui probablement n'assisteront pas à une seconde messe plus tard. Elles communieront, mais la bonne foi seule pourra les empêcher de commettre un sacrilège, parce qu'elles manqueront presque certainement en un point très grave aux commandements de l'Église.

IV.

PERSONNES QUE LE COMMANDEMENT D'ASSISTER A LA MESSE OBLIGE

L'obligation d'assister à la messe atteint tous les fidèles adultes baptisés, quels que soient d'ailleurs leur condition et leur état. Tous les théologiens s'accordent sur ce point, et la vérité de cette proposition n'admet aucun doute. Quelques canonistes ont bien dit autrefois que les ecclésiastiques et les religieux n'étaient pas astreints à entendre la messe en vertu de la loi de l'Église, parce que l'ancien décret : *Missas totas audire sæcularibus præcipimus*, ne parle que des séculiers et nullement des personnes qui ont quitté le monde pour se donner à Dieu ; mais depuis, aucun concile n'a

disput. XXII, sect. 2, qui docet hanc nostram omnino tenendam. Utuntur autem diversis rationibus; *Bon.* enim et *Bassus* negant quia non oraret; sed huic obstat id quod docent *Suarez, Less.*, *Med.*, *Gob.* apud *Croix*, n. 634, ut mox supra diximus, scilicet quod sufficiat audire missam colendo Deum, pro quo cultu oratio non est absolute necessaria. Melius *Tambur., Dic.*, *Pas.*, negant quia nec externa præstaretur attentio, dum confitens tunc adesset ut reus, non jam ut offerens sacrificium cum sacerdote. Secunda vero sententia affirmat eum satisfacere, si peccata confitens aliquo modo attenderet simul ad missam. Hanc tenent *Pal.*, tr. XXII, cum *Reg. et Malf.;* item *Hurt., de Resid.* et *Elbel*, cum *Ficher* ac *Pell.* Ratio quia talis bene assisteret moraliter, dum pia actione confessionis satis Deum directe coleret. Item (dicunt *Gob.* et *Elbel*) confessio facta sacerdoti est ac si fieret Christo; quis autem negabit confitentem Christo peccata sua missæ non satisfacere? Et idem dicunt *Elbel*, n. 242, etc., de sacerdote excipiente confessiones. Hæc sententia non videtur omnino probabilitate destituta, et olim probabilem ipsemet censui; sed quia postmodum observavi eam a pluribus gravibus D. D. rejici, modo non audeo probabilem dicere. Absolute autem illam tenet, et consuluit *Croix*, l. c., cum *Less.*, casu quo obligati ad missam essent famuli qui aliter non confiterentur ; tunc enim (ut ait) saltem præsumitur, quod Ecclesia consentiat.... Commune vero est quod satisfacit, qui inter missam examinat suam conscientiam, sicut qui legit librum spiritualem, nisi legeret historiam sacram animo discendi stylum, ut ait *Suarez*. Sicut enim celebrans potest audire missam alienam ut probabilius putant *Croix*, etc., quia hic dum celebrat, jam orat. (S. LIGUOR., lib. III, tract. III, n. 314.)

interprété ces paroles dans ce sens restreint ; dans l'Église entière, les pasteurs aussi bien que les fidèles ont toujours cru que l'obligation s'applique à tous.

Comme toutes les lois de l'Église, le commandement d'entendre la messe ne s'adresse qu'à ceux qui ont reçu le saint Baptême. Les autres ne sont pas soumis à ses lois ; elle n'a pas juridiction sur eux. Ils sont tenus, il est vrai, en vertu du droit naturel et divin, de rechercher la véritable religion, de l'embrasser, et par conséquent de devenir les enfants et les membres de l'Église ; mais tant qu'ils ne l'ont pas fait, elle n'a pas sur eux d'autorité directe, et ses lois n'existent pas pour eux. *M'appartient-il de juger ceux qui sont dehors?* disait S. Paul aux Corinthiens : *Quid enim mihi de iis qui foris sint?* (*I Cor.*, v, 12.) Les infidèles ne sont donc pas liés par le commandement d'assister à la messe ; de plus il leur serait impossible de l'accomplir comme il doit l'être : car ils ne peuvent pas y prendre réellement part. Le baptême est une condition indispensable pour offrir le Saint Sacrifice en union avec le prêtre et pour recueillir quelque chose des fruits qu'il produit directement par sa propre vertu. Aussi ne permettait-on pas autrefois même aux catéchumènes d'assister au sacrifice proprement dit, mais seulement à la partie de la messe qui en est la préparation.

Ce commandement oblige tous les adultes qui ont été baptisés. Il oblige tous les séculiers, comme l'ancien droit le déclare expressément ; et par les séculiers, il faut entendre non seulement les simples fidèles, mais aussi les ecclésiastiques qui n'appartiennent pas aux ordres religieux. Il oblige, à plus forte raison, les réguliers ou religieux, et si le texte de l'ancien décret que nous avons déjà plusieurs fois cité : *Missas totas audire sæcularibus præcipimus*, ne nomme que les séculiers, c'est uniquement parce que l'obligation pour les religieux d'accomplir ce commandement était assez connue pour que personne ne songeât à la mettre en doute, tandis que pour les séculiers, quelques hésitations pouvaient se produire. Ne serait-il pas étrange que ceux qui se consacrent d'une manière très parfaite au culte divin, par la profession de l'état religieux, ne fussent pas tenus, aussi bien et même plus que les autres fidèles, à la pratique la plus importante de ce culte ?

On pourrait même demander si les clercs et les religieux ne se-

raient pas obligés, en vertu de quelque loi ecclésiastique, à entendre la messe plus fréquemment que les simples fidèles. Cette question s'impose surtout pour les évêques, dont il est dit [1] qu'à moins de cause raisonnable, il ne convient pas qu'ils passent un seul jour sans dire ou du moins sans entendre la messe ; mais il est reconnu qu'il n'existe pas de règle générale imposant aux clercs, quelle que soit leur dignité, ou aux religieux, un devoir strict d'entendre la messe plus souvent que les simples fidèles. Les religieux peuvent y être obligés en vertu de leurs règles particulières, mais ils ne le sont pas par un commandement exprès de l'Église. De même les ecclésiastiques séculiers peuvent se trouver dans la nécessité de célébrer ou d'entendre la messe à certains jours, pour quelque cause particulière, par exemple pour un bénéfice qu'ils posséderaient; mais la loi générale ne leur impose rien de plus qu'aux simples fidèles. Il faut en dire autant des évêques. Le texte du droit canonique les invite à dire ou à entendre la messe tous les jours, parce qu'il est convenable à leur dignité de le faire ; mais il ne le leur impose pas. Tel est, dit Suarez, le sentiment commun des canonistes.

Le droit ne détermine pas l'âge auquel les enfants commencent d'être obligés par la loi de l'Église à assister à la sainte messe. Il faut donc s'en tenir à ce principe, que l'obligation commence lorsqu'ils sont assez raisonnables pour distinguer entre le bien et le mal. Alors, en effet, l'obligation naturelle de rendre un culte à Dieu existe, et l'Église peut leur imposer l'accomplissement des actes principaux par lesquels ils accompliront ce devoir. Il est impossible de fixer, même d'une manière générale, l'âge auquel les enfants atteignent ce développement de la raison : il varie beaucoup avec les circonstances de tempérament et d'éducation première. C'est donc aux parents, au curé, au confesseur, d'en juger. Mais il faut remarquer que, dans l'accomplissement de ce précepte, il n'y a nul inconvénient à anticiper même de beaucoup sur le moment où il commence d'obliger, et il convient de conduire les enfants à la messe, dès qu'ils donnent des signes de raison suffisants pour qu'on puisse espérer qu'ils s'y tiendront avec quelque respect. S. Antonin le recommande ; il veut qu'on les habitue dès leur tendre enfance à nos saintes cérémonies. En tout

1. In cap. ultim. *de Privilegiis*, in *sexto*.

cas, pour les enfants d'une intelligence ordinaire, l'âge de sept ans doit être considéré comme la limite après laquelle il serait imprudent de dire que la loi ne les oblige pas.

V.

JOURS AUXQUELS L'ASSISTANCE A LA MESSE EST DE PRÉCEPTE

Les mêmes textes des anciens décrets et la même tradition de l'Église, remontant aux premiers siècles, qui imposent l'obligation et montrent la pratique de l'assistance des fidèles à la messe, à certains jours déterminés, nous font également connaître quels étaient ces jours.

Il est certain tout d'abord que le précepte de l'assistance au Saint Sacrifice existe pour le dimanche. C'est le jour du Seigneur par excellence, celui qu'il s'est réservé et qu'il veut voir employé particulièrement à son culte, celui, par conséquent, qu'il convient de sanctifier par l'oblation du Saint Sacrifice faite en union avec le prêtre.

Le sacrifice de l'Eucharistie, institué par Notre-Seigneur en mémoire de sa passion et de sa rédemption, fut donc particulièrement offert en ce jour, dès les premiers temps du christianisme, et le devoir d'y assister fut en tout temps considéré comme sacré parmi les chrétiens. L'Église a assigné au sacrifice de la messe la première place dans la célébration du dimanche; elle n'a pas seulement ordonné aux prêtres de dire la messe au moins les dimanches et les jours de fête, mais encore elle a prescrit aux fidèles d'entendre la messe ce jour-là.

Il faut néanmoins reconnaître que si tous les fidèles se faisaient une loi, dans les premiers siècles du christianisme, d'assister à la messe les jours de dimanche, il n'exista cependant pas tout d'abord de commandement précis qui les y obligeât. Un décret du concile d'Agde tenu en l'an 506, dont les décisions ont joui de beaucoup de crédit dans l'Église, et ont été en grande partie admises dans le droit canon, semble être la première loi écrite consacrant cette obligation; mais la tradition et la pratique de l'Église remontant jusqu'à son origine suffisait pour que les fidèles se crussent obligés. Le concile ne leur imposa pas un nouveau devoir, mais il régularisa et mit par écrit une coutume qui avait force de loi.

Il convenait également que l'Église imposât aux fidèles l'assistance à la messe, lorsqu'elle célébrait quelque solennité particulière. Aussi les décrets qui ordonnent l'assistance à la messe, et en particulier ceux du concile d'Agde nommé plus haut, ne séparent-ils pas les fêtes des dimanches, dans l'obligation qu'ils formulent. Les fêtes aussi bien que les dimanches sont des jours consacrés à rendre à Dieu le culte qui lui est dû : il faut que ces jours soient sanctifiés par l'acte religieux par excellence, l'oblation du Saint Sacrifice [1], à laquelle les fidèles assistent et participent par l'union de leur volonté avec celle du prêtre. C'est le seul acte positif que l'Église exige, puisque le repos qu'elle ordonne aussi n'est pas une action, mais seulement l'abstention de toute œuvre servile. Il serait étrange que les jours consacrés à célébrer les plus grands mystères de notre sainte religion, ou la gloire de quelques-uns des amis de Dieu que l'Église veut honorer d'un culte particulier, ne fussent marqués par aucun acte de religion, mais seulement par le repos du corps. Aussi tout le monde admet-il qu'il faut placer l'obligation d'entendre la messe les jours de fêtes commandées, sur le même rang que celle d'y assister le dimanche. Le même commandement s'applique aux uns et aux autres jours, et lorsque l'Église ordonne de sanctifier un jour de fête, la première obligation que cet ordre impose est celle d'assister à la messe.

Les fêtes que l'Église ordonne de sanctifier ainsi étaient plus nombreuses autrefois qu'elles ne le sont de nos jours. L'esprit de foi et de confiance en Dieu diminuant chez beaucoup de chrétiens, on en est venu à compter beaucoup plus sur le travail que sur la Providence et la bonté de Dieu, pour subvenir aux besoins de la vie ; on a regretté comme du temps perdu celui que l'on consacrait

1. Dico secundo, hoc præceptum non tantum obligare ad missam audiendam in diebus dominicis, sed et omnibus diebus festivis : nam licet in dicto capite *Missas*, solum diei dominici fiat mentio, tamen ex consuetudine et communi sensu Ecclesiæ constat, idem esse de cæteris diebus festis intelligendum, quod etiam aperte colligitur ex cap. *Si quis*, eadem dist. quod sumptum est ex eodem concilio Agath., c. XXI. Item ex cap. *Et hoc*, cap. *Omnes fideles* et cap. *Qui die* eadem distinct. Unde in cap. II *de Parochiis* dicitur, ut dominicis et festivis diebus presbyteri, antequam missam celebrent, inquirant an ex aliena parochia aliquis ibi adsit, etc. Denique ratio est eadem quia etiam dies festi ad divinum cultum deputati sunt : nullus autem alius cultus proprio affirmativo præcepto mandatur fidelibus omnibus in Ecclesia præter hunc cultum audiendi missam. Reliqua nam festorum observatio magis est negativa, scilicet vacandi ab omni opere servili, etc. (SUAREZ, III, disput. LXXXVIII.)

au culte divin. L'Église, en multipliant les fêtes, avait multiplié les jours où la dure loi du travail : *Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front*, cessait un moment de peser sur les enfants d'Adam. Dieu se chargeait de rendre avec usure ce que l'on sacrifiait pour son culte. Mais on ne l'a pas compris; on a réclamé contre le grand nombre des fêtes, et l'Église s'est vue dans l'obligation de permettre à ses enfants de porter, à certains jours de fête, le joug d'un travail servile dont sa main maternelle les avait délivrés. Cependant on ne gagne rien à repousser les bienfaits de Dieu, et des millions de malheureux n'ont même plus le repos du dimanche, si utile à leurs corps; ils n'ont plus surtout la sanctification de ce jour du Seigneur, si nécessaire à leur vie morale et au salut de leur âme.

En France, le Concordat de 1802 a réduit à quatre les fêtes d'obligation qui se célèbrent dans le cours de la semaine : Noël, l'Ascension, l'Assomption et la Toussaint. La solennité de plusieurs autres est renvoyée au dimanche qui suit, et, avec elle, l'obligation d'entendre la messe; ce sont les fêtes de l'Épiphanie de Notre-Seigneur, du Très Saint Sacrement, des apôtres S. Pierre et S. Paul, et celles des saints patrons de chaque diocèse et de chaque paroisse [1].

1. Voici la traduction de l'indult du cardinal Caprara :

INDULT *pour la réduction des fêtes.*

« Nous, Jean-Baptiste CAPRARA, cardinal-prêtre de la sainte Église romaine, du titre de Saint-Onuphre, archevêque, évêque d'Iési, légat *a latere* de Notre Très Saint Père le Pape Pie VII, et du Saint-Siège apostolique, auprès du premier consul de la République française.

« Le devoir du Siège Apostolique qui a été chargé par Notre-Seigneur Jésus-Christ du soin de toutes les Églises, est de modérer l'observance de la discipline ecclésiastique avec tant de douceur et de sagesse, qu'elle puisse convenir aux différentes circonstance des temps et des lieux. Notre Très Saint Père le Pape Pie VII, par la divine Providence, Souverain Pontife, avait devant les yeux ce devoir, lorsqu'il a mis au nombre des soins qui l'occupent à l'égard de l'Église de France, celui de réfléchir sur ce qu'il devait statuer touchant la célébration des fêtes dans ce nouvel ordre de choses. Sa Sainteté savait parfaitement que dans la vaste étendue qu'embrasse le territoire de la République française, on n'avait pas suivi partout les mêmes coutumes; mais que, dans divers diocèses, des jours de fête différents avaient été observés. Sa Sainteté observait de plus que les peuples soumis au gouvernement de la même République avaient le plus grand besoin, après tant d'événements et tant de guerres, de réparer les pertes qu'ils avaient faites pour le commerce et les choses nécessaires à la vie, ce qui devenait difficile par l'interdiction du travail aux jours de fête, si le nombre de ces jours n'était diminué. Enfin Elle voyait que, dans ce pays, les fêtes, jusqu'à ce jour, n'avaient point été obser-

Les fêtes d'obligation à Rome ont été réduites à dix-sept, par décret de Pie VI en date du 23 mars 1797. Ce sont : la Circoncision, l'Épiphanie, la Purification, S. Joseph, l'Annonciation, S. Philippe de Néri, l'Ascension, la Fête-Dieu, S. Jean-Baptiste, S. Pierre et S. Paul, l'Assomption, la Nativité, S. Michel, l'Immaculée Conception, Noël, S. Jean l'Évangéliste. Des réductions analogues ont eu lieu à peu près partout.

Mais la suppression des fêtes ne regarde que la liberté donnée aux peuples de vaquer à leurs obligations ordinaires, et la permission de ne pas assister à la messe ces jours-là. La décision du cardinal Caprara, dans son indult du 9 avril 1802, dit en termes formels : « Sa Sainteté a voulu que dans aucune église « rien ne fût innové dans l'ordre et le rit des offices et des céré- « monies qu'on avait coutume d'observer aux fêtes maintenant

vées partout avec la même piété, d'où il résultait, en plusieurs lieux, un grave scandale pour les âmes pieuses et fidèles.

« Après avoir examiné et mûrement pesé toutes ces choses, il a paru qu'il serait avantageux pour le bien de la religion et de l'Église, de fixer un certain nombre de jours de fête, le plus petit possible, qui seraient gardées dans tout le territoire de la République, de manière que tous ceux qui sont régis par les mêmes lois fussent également soumis à la même discipline ; que la réduction de ces jours vînt au secours d'un grand nombre de personnes dans leurs besoins, et que l'observation des fêtes conservées en devînt plus facile.

« En conséquence, et en même temps pour se rendre aux désirs et aux demandes du premier consul de la République à cet égard, Sa Sainteté nous a enjoint, en notre qualité de son légat *a latere*, de déclarer, en vertu de la plénitude de la puissance apostolique, que le nombre des jours de fête, autres que les dimanches, sera réduit aux jours marqués dans le tableau que nous mettons au bas de cet indult, de manière qu'à l'avenir, tous les habitants de la même République soient censés exempts, et que réellement ils soient entièrement déliés, non seulement de l'obligation d'entendre la messe et de s'abstenir des œuvres serviles aux autres jours de fête, mais encore de l'obligation du jeûne aux veilles de ces mêmes jours. Elle a voulu cependant que dans aucune église rien ne fût innové dans l'ordre et le rit des offices et des cérémonies qu'on avait coutume d'observer aux fêtes maintenant supprimées, et aux veilles qui les précèdent, mais que tout soit entièrement fait comme on a eu coutume de faire jusqu'au moment présent, exceptant néanmoins la fête de l'Épiphanie de Notre-Seigneur, la Fête-Dieu, celle des apôtres S. Pierre et S. Paul, et celle des saints patrons de chaque diocèse et de chaque paroisse, qui se célébreront partout le dimanche le plus proche de chaque fête.

« En l'honneur des saints apôtres et des saints martyrs, Sa Sainteté ordonne que dans la récitation, soit publique, soit privée, des heures canoniales, tous ceux qui sont obligés à l'office divin soient tenus de faire, dans la solennité des apôtres S. Pierre et S. Paul, mémoire de tous les saints apôtres, et dans la fête de S. Étienne, premier martyr, mémoire de tous les saints martyrs ; on fera aussi toutes ces mémoires dans toutes les messes qui se célébreront ces

« supprimées. » L'indult va même plus loin ; il veut que les pasteurs exhortent leurs paroissiens, principalement « ceux qui ne « sont point obligés de vivre du travail des mains, à ne pas né-« gliger d'assister ces jours-là au saint sacrifice de la messe. » Conformément à ces principes, le concile d'Avignon de l'an 1849 décide que, quant aux fêtes supprimées, il n'y a point, à la vérité, obligation de s'abstenir ces jours-là d'œuvres serviles et d'entendre la messe, mais que cependant les curés doivent se rappeler que l'intention de l'Église n'en est pas moins de célébrer ces fêtes avec une grande piété et une grande dévotion. (*Titul.* III, cap. I.)

C'est dans le même esprit que l'Église a décidé que les curés et les prêtres qui ont charge d'âmes devraient continuer d'appliquer la messe pour les fidèles les jours de fêtes supprimées [1]. L'obliga-

jours-là. Sa Sainteté ordonne encore que l'anniversaire de la dédicace de tous les temples érigés sur le territoire de la République soit célébré dans toutes les églises de France, le dimanche qui suivra immédiatement le jour de l'octave de la Toussaint.

« Quoiqu'il fût plus convenable de laisser subsister l'obligation d'entendre la messe, aux jours de fête qui viennent d'être supprimés, néanmoins Sa Sainteté, afin de donner de plus en plus de nouveaux témoignages de sa condescendance envers la nation française, se contente d'exhorter ceux principalement qui ne sont pas obligés de vivre du travail des mains, à ne pas négliger d'assister ces jours-là au saint sacrifice de la messe.

« Enfin Sa Sainteté attend de la religion et de la piété des Français que, plus le nombre des jours de fête et de jeûne sera diminué, plus ils observeront avec soin, zèle et ferveur, le petit nombre de ceux qui restent, rappelant sans cesse dans leur esprit que celui-là est indigne du nom de chrétien, qui ne garde pas comme il doit les commandements de Jésus-Christ et de son Église; car, comme l'enseigne l'apôtre S. Jean, quiconque dit qu'il connaît Dieu, et n'observe pas ses commandements, est un menteur, et la vérité n'est pas en lui.

« Les jours de fête qui seront célébrés en France outre les dimanches sont :

« La Naissance de Notre-Seigneur Jésus-Christ ;

« L'Ascension ;

« L'Assomption de la très sainte Vierge ;

« La Fête de tous les saints.

« Donné à Paris, en la maison de notre résidence, ce jourd'hui 9 avril 1802.

« J.-B. CAPRARA, légat.

« J.-A. SALA, secrétaire de la Légation apostolique. »

1. Voici, d'après la constitution *Universa per orbem*, d'Urbain VIII, les jours auxquels cette obligation leur est imposée :

Decernimus et declaramus infrascriptos duntaxat dies pro festis ex præcepto colendos esse, quos nempe vel ab initio veneranda sacravit antiquitas, vel universalis Ecclesiæ probavit consuetudo vel omnium gentium unanimis pietas

tion d'assister au Saint Sacrifice en ces jours de fête n'existe plus; mais les fidèles libres de leur temps et de leurs actes auraient tort de ne pas le faire; ils se priveraient des grâces, particulièrement abondantes, que Dieu attache à cet acte de piété librement accompli en des jours qui, pendant tant de siècles, ont été officiellement consacrés à son culte.

Outre les fêtes supprimées depuis la fin du XVIII[e] siècle, plusieurs autres encore avaient été d'obligation dans des temps plus anciens, soit dans l'Église universelle, soit dans quelques contrées particulières. C'est ainsi que tous les jours de la semaine sainte et toute l'octave de Pâques ont été considérés autrefois et sanctifiés comme des jours de fête. Mais cette coutume est tombée depuis longtemps en désuétude, et quoiqu'ils gardent un rang privilégié dans le calendrier de la sainte Église, on n'est plus obligé ni de s'abstenir d'œuvres serviles ni d'assister à la messe, lorsque le cycle des fêtes ecclésiastiques les ramène. Dans plusieurs contrées, mais particulièrement en France, les fêtes de S. Martin et de S. Remi furent d'obligation. Mais introduites par une dévotion particulière et devenues obligatoires en vertu de la coutume, elles ont cessé de l'être pour la même raison. La fête de la Transfiguration de Notre-Seigneur fut aussi obligatoire à certaines époques; mais on ne la retrouve plus au nombre de celles dont le pape Urbain VIII décrète l'obligation [1].

Suarez fait remarquer que l'obligation de sanctifier certains jours par l'assistance à la messe peut avoir une triple origine.

veneratur, dominicos scilicet dies totius anni, Nativitatis D. N. J. C., Circumcisionis, Epiphaniæ, Resurrectionis cum duabus sequentibus feriis, Ascensionis, Pentecostes cum duabus pariter sequentibus feriis; SS. Trinitatis, Solemnitatis Corporis Christi et Inventionis S. crucis; nec non festivitatum Purificationis, Annuntiationis, Assumptionis et Nativitatis Deiparæ Virginis (*adde* Conceptionis B. V. M. festum *quod Clemens XI, bulla* Commissi nobis, *6 dec. 1708, jubet ubique locorum ab omnibus in posterum servandum esse de præcepto*); Dedicationis S. Michaelis Archangeli, Nativitatis S. Joannis Baptistæ, SS. Petri et Pauli, S. Andreæ, S. Jacobi, S. Joannis, S. Thomæ, SS. Philippi et Jacobi, S. Bartholomæi, S. Matthæi, SS. Simonis et Judæ, et S. Matthiæ Christi Domini apostolorum; item S. Stephani protomartyris, SS. Innocentium, S. Laurentii martyris, S. Sylvestris papæ et confessoris, S. Joseph etiam confessoris, et S. Annæ Deiparæ respective sponsi ac genitricis, Solemnitatis omnium sanctorum, atque unius ex principalioribus patronis in quocumque regno sive provincia, et alterius pariter ex principalioribus in quacumque civitate, oppido vel pago, ubi hos patronos haberi et venerari contigerit. (URBAN. Papæ VIII constitutio *Universa*.)

1. Ut constat ex cap. I *de Consecr.*, disp. II, et cap. ult. *de Feriis*.

Elle peut naître d'une ancienne coutume généralement admise, à laquelle les années ou les siècles ont donné force de loi.

Elle peut naître aussi d'une ordonnance épiscopale, car l'évêque a le pouvoir d'instituer des jours de fête dans son diocèse, avec obligation pour les fidèles d'assister à la messe et de s'abstenir d'œuvres serviles. Cependant les anciens textes qui lui reconnaissent ce droit ne lui permettent de le faire que de concert avec le clergé et le peuple, c'est-à-dire, dans la pratique, avec le consentement et de l'avis du Chapitre. Au reste, la consultation du peuple est complètement tombée en désuétude depuis des siècles. Déjà il y a deux ou trois cents ans on la regardait comme inapplicable, avec la discipline qui régnait dans l'Église ; à plus forte raison aujourd'hui. Au reste, les concordats conclus par les papes avec les diverses nations chrétiennes rendraient à peu près impossible au souverain Pontife lui-même, à moins d'un accord préalable, et plus encore aux simples évêques, l'établissement d'une nouvelle fête d'obligation. Mais rien ne l'empêche de donner un plus haut degré de solennité à celles qui existent déjà, et d'instituer à son gré des fêtes nouvelles, pourvu qu'elles n'entraînent pas obligatoirement l'abstention des œuvres serviles et l'assistance à la messe.

L'obligation de sanctifier certains jours peut provenir aussi d'un vœu fait par un particulier, par une paroisse, un diocèse, une nation. Il faut remarquer que le vœu en lui-même est un acte qui n'engage personne, sinon celui qui le fait. L'obligation qui naît d'un vœu ne se transmet donc pas comme telle aux générations subséquentes. Il faut, pour qu'un pareil vœu se transmette d'âge en âge, qu'il soit approuvé par l'évêque tout d'abord, parce que lui seul peut en procurer l'accomplissement en établissant la fête ; mais ce n'est pas assez, il faut qu'il transforme ce vœu en loi, soit pour son diocèse si le diocèse tout entier y prend part, soit pour la ville ou la paroisse qui a voulu s'obliger ainsi. Une longue coutume pourrait tenir lieu de loi proprement dite et suffire pour établir l'obligation. Des lois particulières, qui ne sont faites que pour une population relativement restreinte, n'obligent ni pour plus de temps ni à plus de choses que ceux qui les ont demandées et faites n'ont voulu s'engager. Si l'on s'est obligé par un vœu ratifié par l'évêque à entendre la messe à certain jour, on n'est nullement obligé d'ajouter l'abstention des œuvres serviles à cet acte de dé-

votion ; la messe entendue, on peut se livrer comme de coutume à ses travaux. Mais c'est ici le cas de rappeler ce que nous avons dit plus haut, que de nos jours, de tels vœux, entraînant des obligations extérieures pour une paroisse ou un diocèse, ne sont plus pratiques et amèneraient des difficultés infinies.

Outre les dimanches et les fêtes dont nous avons parlé jusqu'ici, il y a des jours particulièrement consacrés au service de Dieu, tels que les jours des Rogations, le jeudi saint, le vendredi saint, les vigiles de la Nativité, de Pâques, de la Pentecôte. Quoiqu'il convienne de les sanctifier par l'assistance aux saints offices, il n'y a pas de loi qui ordonne d'entendre la messe. Pour les vigiles, elles rentrent dans la catégorie des jours de jeûne, comme les féries de Carême, les Quatre-Temps, et l'on ne trouve nulle part d'obligation particulière, quoiqu'il y en ait quelques traces dans l'antiquité chrétienne; mais si l'obligation d'entendre la messe à pareils jours a existé, elle est abrogée de temps immémorial. Il en est de même pour les Rogations et pour les derniers jours de la semaine sainte. Certainement tous les pieux fidèles qui le peuvent doivent les sanctifier par l'assistance aux offices et par toutes sortes d'œuvres de piété ; mais il n'y a pas de loi positive qui les y oblige.

Disons enfin que l'obligation d'assister à la messe doit être accomplie dans le temps prescrit par l'Église. S'il a été impossible d'assister au Saint Sacrifice un jour de fête ou de dimanche, rien n'impose le devoir de suppléer à ce manquement en s'y rendant un autre jour. Sans doute il serait louable de le faire, mais seulement à titre d'œuvre de piété et de surérogation. De même si le manquement a été coupable, l'assistance à la messe un autre jour n'enlèvera rien à la gravité de la faute commise, mais elle pourra procurer des grâces qui rendront plus aisé d'en obtenir le pardon.

Si l'on prévoit l'impossibilité où l'on sera d'entendre la sainte messe un dimanche ou un jour de fête, il n'y a pas, pour la même raison, de nécessité d'y assister à l'avance; car nul n'est tenu de remplir une obligation qui n'existe pas encore. Mais si, pouvant se rendre à une messe matinale, on prévoit l'impossibilité de le faire lorsque l'heure de la messe paroissiale sera venue, on est tenu d'aller à cette messe que l'on peut entendre, car le temps d'accomplir le précepte de l'Église est arrivé. S'il est permis d'attendre, par exemple, jusqu'à midi pour remplir cette obligation,

c'est seulement lorsqu'on est moralement certain de pouvoir le faire à cette heure. S'il y avait des raisons sérieuses de croire le contraire, le retard apporté serait une faute plus ou moins grave, selon les circonstances. C'est le dimanche ou le jour de fête qu'il est ordonné d'accomplir le commandement de l'Église, et l'on doit s'arranger de manière à le faire, à moins d'impossibilité. Il peut, en effet, se présenter des circonstances où l'assistance à la messe devienne moralement et même physiquement impossible : alors l'obligation cesse. Il nous reste à parler de ces cas.

VI.

MOTIFS QUI DISPENSENT D'ASSISTER A LA MESSE LES JOURS D'OBLIGATION — CONCLUSION

D'après la pratique générale de l'Église, et de l'avis de tous les théologiens, divers motifs peuvent dispenser les fidèles de l'obligation d'assister à la messe les jours où il est ordonné de le faire. En effet, le commandement d'entendre la messe les jours de fête et de dimanche est seulement de droit positif ecclésiastique. Ce qu'il ordonne est un acte juste et sacré, mais qui, cependant, n'est pas absolument indispensable au salut par lui-même. Il en résulte qu'il suffit d'une cause raisonnable pour que l'obligation cesse d'exister. Les cas particuliers peuvent varier à l'infini, et l'on ne saurait les énumérer tous; il nous suffira d'établir quelques points de repère, quelques principes généraux pour éclaircir cette matière.

Le premier motif d'excuse que l'on peut avoir de ne pas assister à la messe un jour d'obligation est l'impuissance ou l'empêchement spirituel.

Il y a impuissance ou empêchement spirituel d'assister à la messe pour les excommuniés et pour ceux qui sont sous le coup d'un interdit personnel ou général. L'Église, en effet, défend aux excommuniés et aux interdits d'assister aux divins offices ; l'obligation de le faire disparaît donc par le fait de cette défense. Même si la censure encourue est le juste châtiment de quelque péché grave, on ne commet pas de faute en ne pas assistant à la messe, surtout si l'on a fait les démarches moralement possibles pour obtenir d'en être relevé.

Mais si l'on ne fait rien, ou du moins peu de chose, pour être

absous de la censure et redevenir capable d'assister à la messe, ne pèche-t-on pas en omettant de l'entendre? La question présente quelque difficulté. Celui qui néglige de faire ce qu'il peut pour se mettre en état d'entendre la messe demeure volontairement dans l'impossibilité d'accomplir le précepte de l'Église, et cette impossibilité volontaire ne peut plus lui servir d'excuse. C'est ainsi qu'une personne excommuniée ou interdite n'est pas dispensée de la confession annuelle ni de la communion pascale, à moins qu'elle n'ait fait tout ce qui dépendait d'elle moralement pour obtenir sa réconciliation avec l'Église. Cependant plusieurs théologiens disent, non sans quelque raison, qu'il y a bien un péché dans cette négligence à se mettre en état d'accomplir le commandement de l'Église, mais ce péché est distinct de l'omission du devoir imposé, et cette omission elle-même n'est pas une faute, parce qu'elle est nécessaire et obligatoire au moment où elle a lieu. Pour la messe principalement, cette opinion acquiert une assez grande probabilité, parce qu'il ne semble pas qu'il y ait devoir de se préparer de si loin à l'entendre. Tout excommunié doit certainement se hâter, autant qu'il le peut, d'obtenir la délivrance de son excommunication, et il pèche s'il ne fait rien à cet effet; mais la circonstance qu'il demeure, par suite de sa négligence ou de sa mauvaise volonté, dans l'impossibilité de remplir tel ou tel commandement de l'Église, n'est pas un nouveau péché pour lui, s'il ne recherche pas volontairement et de propos délibéré cette impossiblité. On peut en dire autant des malades qui négligeraient par leur faute de reprendre les forces nécessaires pour assister à la messe, et des prisonniers qui ne se mettraient pas en peine de recouvrer la liberté; ils ne pèchent pas contre le commandement de l'Église, car si l'Église leur ordonne d'entendre la messe lorsqu'il leur est possible de le faire, elle ne leur ordonne pas de rien faire en particulier pour écarter des obstacles éloignés, contre lesquels ils ne sont même pas assurés que leurs efforts seraient efficaces. Ils ne pèchent pas plus contre ce commandement qu'ils ne le feraient en encourant l'excommunication ou l'emprisonnement, ou en s'exposant à la maladie qui leur rendrait ensuite l'assistance à la messe impossible.

Il n'en est pas de même du précepte de la confession et de celui de la communion. Le précepte de la confession oblige les fidèles à purifier leurs âmes et, par conséquent, à faire tout ce qu'ils peuvent pour se mettre en état de recevoir l'absolution de leurs péchés. Le

précepte de la communion oblige à se confesser d'abord, s'il en est besoin, et, si la confession est nécessaire, comme il arrive ordinairement pour ceux qui ont encouru l'excommunication ou l'interdit, à faire l'indispensable pour être en état d'y recourir. Ces deux commandements ont donc une liaison plus étroite avec la diligence que l'on doit apporter à se faire relever des censures; si l'on pèche contre eux en se laissant aller à la négligence sur ce point, ce n'est pas une raison pour qu'il en soit de même lorsqu'il s'agit de l'assistance à la messe.

On pose aussi cette question : Quelqu'un qui aurait un privilège en vertu duquel il pourrait entendre la messe en temps d'interdit serait-il obligé d'user de ce privilège les dimanches et les jours de fête? Ce qui permet d'en douter, c'est que personne n'est obligé d'user d'un privilège qui lui est accordé; autrement tout privilège deviendrait une charge en certaines circonstances, et la liberté, dans le cas présent, se transformerait en obligation. Celui qui a le privilège d'assister à la messe en temps d'interdit ne doit donc pas être obligé d'user de son privilège, et il peut en sûreté de conscience faire comme ceux qui n'en ont pas et ne pas y assister. Tel est le raisonnement de quelques auteurs; mais il ne semble pas convaincant à Suarez et à la plupart des théologiens. La raison en est que si l'interdit dispense d'entendre la messe, ce n'est pas parce qu'il délie de l'obligation d'y assister, mais parce qu'il met un obstacle à l'accomplissement de cette obligation. Le précepte conserve donc toute sa force, et l'obligation reprend toute sa rigueur du moment que disparaît l'obstacle. L'excuse que l'on pouvait apporter n'existe plus, et il faut accomplir l'obligation imposée. C'est ainsi qu'un prisonnier à qui l'audition de la messe est impossible ne pèche point en ne l'entendant pas; mais si, par un privilège spécial, la faculté d'y assister lui est accordée, le précepte l'oblige de nouveau comme tous les autres fidèles, et il pèche en ne s'y soumettant pas. Il en serait de même d'un infirme à qui Dieu donnerait miraculeusement les forces nécessaires pour se rendre à l'église et assister à la messe les jours commandés. Évidemment il se rendrait gravement coupable en n'accomplissant pas le précepte lorsque Dieu lui en fournirait ainsi la facilité.

Dans le cas dont il est ici question, il ne faut pas dire que l'on serait mis dans la nécessité d'user d'un privilège, mais que, le

privilège existant, l'obligation d'observer le précepte conserverait tous ses droits.

L'ignorance où l'on est de l'obligation qui existe d'entendre la messe, un jour en particulier, est aussi un empêchement que l'on peut ranger parmi les obstacles spirituels à l'accomplissement du précepte. Cette ignorance est une excuse suffisante, si elle n'est ni coupable ni voulue. Lorsque les fêtes d'obligation étaient nombreuses et que chaque contrée en avait de particulières, il était facile d'en ignorer ou d'en oublier quelqu'une, surtout en voyage ou lorsqu'on était établi depuis peu dans un autre diocèse. Cette ignorance ou cet oubli était une excuse suffisante. Aujourd'hui il est bien difficile de supposer un cas où un fidèle, qui tient à remplir son devoir et qui le peut, ignore que le jour où il vit soit un dimanche ou l'une des quatre grandes fêtes qui obligent, en France, d'assister à la messe.

A l'impossibilité ou l'impuissance spirituelle d'accomplir le précepte de l'Église, il faut joindre l'impuissance corporelle ou physique.

S'il y a une impossibilité réelle et complète, il est évident que le précepte n'oblige pas. En effet, nul n'est tenu à l'impossible. Par exemple, l'obligation n'existe pas pour un prisonnier étroitement gardé, pour un malade qui ne peut, sans danger sérieux, se transporter jusqu'à l'église, pour quelqu'un qui, pour des motifs indépendants de sa volonté, se trouve de même dans l'impossibilité de le faire. Elle n'existe pas s'il n'y a pas de prêtre pour célébrer la messe, ou s'il faut, pour y assister, se rendre en un lieu par trop éloigné.

Mais à quoi serait obligé celui qui possède un oratoire privé où il lui est permis de faire célébrer la messe, s'il se trouvait dans l'impossibilité de se rendre à l'église, tandis qu'il pourrait entendre la messe dans son oratoire? — Suarez n'ose pas décider s'il y aurait alors obligation de faire célébrer la messe, au cas où l'on pût se procurer un prêtre; cependant, il regarde comme plus probable qu'on n'y serait pas obligé. C'est le cas d'appliquer le principe que nul n'est tenu d'user de son privilège. Il n'en est plus ici comme de la permission d'entendre la messe en temps d'interdit : cette permission fait disparaître un obstacle et permet ainsi à la loi de reprendre tous ses droits. Ici l'obstacle, l'impossibilité physique d'accomplir le commandement comme il doit l'être, par l'assistance

à la messe dans une église ouverte au public, demeure. Il y a seulement cette circonstance que l'on pourrait entendre la messe dans une chapelle privée, grâce à un privilège que l'Église n'accorde jamais qu'avec une sorte de peine, parce que la célébration des saints mystères dans une maison particulière a toujours quelque chose de peu en rapport avec leur dignité. Il n'y a pas de commandement qui oblige d'entendre la messe dans de telles conditions. Sans doute, ce serait un acte de dévotion méritoire de la faire célébrer, si on le peut, et d'y assister; peut-être même y aurait-il obligation stricte, pour éviter le scandale, mais il ne semble pas que le commandement y oblige par lui-même. Il en est à peu près de même pour ceux qui entreprennent un long voyage sur mer et qui ne peuvent ni descendre à terre pour assister à la messe, ni l'entendre sur le vaisseau, parce qu'il n'y a pas de prêtre ou que l'état de la mer ne permet pas au prêtre de célébrer le Saint Sacrifice. Ils ne sont pas obligés, en pareil cas, de suppléer à la messe par d'autres exercices de piété qui la rappellent et qu'on a nommés la *messe sèche* ou la *messe blanche*, comme on le faisait quelquefois dans les siècles passés.

A l'impossibilité spirituelle et à l'impossibilité matérielle ou physique, il faut ajouter l'impossibilité morale d'accomplir le précepte de l'assistance à la messe. Elle se présente à plusieurs degrés différents, et l'on doit dire souvent que c'est une très grande difficulté plutôt qu'une impossibilité réelle. Mille causes peuvent la produire ou concourir à la faire naître. Il n'est donc pas aisé de déterminer les cas où elle existe réellement et suffit pour exempter de l'accomplissement de la loi.

Les docteurs disent qu'en thèse générale, il y a impossibilité d'assister à la messe, lorsqu'on ne peut le faire sans causer à soi-même ou aux autres quelque dommage d'une certaine importance, ou sans avoir à surmonter des difficultés sérieuses. Il n'est pas nécessaire que le dommage soit très considérable, ni que la difficulté touche presque à l'impossible. On en donne pour raison que l'Église n'a pas voulu que ce commandement urgeât avec trop de rigueur; la preuve en est dans la pratique suivie et approuvée par l'Église depuis tant de siècles.

Donnons quelques exemples et entrons dans quelques détails pour mieux faire comprendre quels sont les biens dont la perte assurée, si l'on assistait à la messe, suffit pour permettre de ne pas le faire.

Parlons d'abord des biens corporels ou temporels.

Le premier des biens corporels est la vie. Si vous avez des motifs sérieux de croire que vous courez un danger réel de perdre la vie en vous rendant à l'église pour entendre la messe, vous n'êtes pas tenu de vous y rendre ; mais il faut que ce soit une crainte bien fondée, et non pas un pur effet de votre imagination.

Le second de ces biens est la santé du corps ; on doit en dire autant que de la vie elle-même, car exposer gravement sa santé, c'est exposer sa vie, et l'on n'y est pas obligé. Nous avons déjà dit que la maladie peut créer une impossibilité physique d'assister à la messe. Cependant souvent il arrive que l'on n'est pas frappé au point de ne pouvoir en aucune manière se rendre à l'église ; on irait même sans de trop grandes difficultés ; mais s'il y a danger d'aggraver la maladie ou l'infirmité en agissant ainsi, ce n'est plus l'impossibilité physique mais l'impossibilité morale qui excuse le malade. Il n'est pas obligé de se rendre à l'église en de telles conditions ; souvent même il se rendrait coupable en le faisant ; il n'a pas le droit de se jouer de sa santé, et l'Église, qui a pour ses enfants une tendresse de mère, n'exige nullement d'eux qu'ils s'exposent ainsi. Pour discerner la conduite à tenir en ces différents cas, il est besoin d'une grande prudence, et l'on fera toujours bien de demander conseil à quelque personne sage en même temps que chrétienne. Il faut tenir compte non seulement de l'état de maladie, mais aussi de la fatigue à redouter, de la distance à parcourir, de la température, de la longueur des offices. Un convalescent qui se lève et qui même commence à vaquer dans sa maison à quelques légers travaux n'est pas toujours en état de se rendre à l'église, sans s'exposer à de graves rechutes ; mais, en général, celui qui peut, sans inconvénient, sortir de sa maison et supporter des fatigues qui égalent ou dépassent celles que l'assistance à la messe lui imposerait, n'est pas excusable de ce chef, s'il manque de se rendre à l'église [1].

1. Infirmi excusantur quando prudenter timent non leve damnum, vel moram notabilem ad convalescendum.... Excusat etiam eum qui ægra valetudine laborans, timeret exeundo notabilem gravamen capitis, virium lassitudinem, cruditatem, etc.... Sed quid, si dubium sit an incommodum sit leve, vel sufficienter grave ? Standum est consilio medici, aut superioris, aut parochi, vel alius viri prudentis ; et etiam suo judicio potest acquiescere infirmus si prudenter ita judicet. Sed quid, si adhuc, consilio petito, maneat dubium ? *Suarez* dicit tunc petendam esse dispensationem ; sed *alii multi* dicunt absolute eum

Le troisième bien temporel qu'il est permis de sauvegarder, même aux dépens de l'assistance à la messe, est l'honneur, le respect de soi-même, la réputation à laquelle on a droit devant les hommes. Celui donc qui aurait de graves raisons de craindre pour son honneur, s'il se rendait à l'église, par exemple s'il s'attendait à être injurié, traité ignominieusement par des ennemis, traîné dans la boue, sali par des imputations déshonorantes, ne serait pas tenu de s'exposer à de telles avanies. Beaucoup de personnes préfèrent avec raison leur honneur et leur bonne réputation à la vie même, et puisque la crainte d'exposer sa vie suffit pour exempter de l'assistance à la messe, à plus forte raison la crainte d'exposer son honneur doit-elle aussi suffire. Les théologiens vont même plus loin; ils ne regardent pas comme coupables ceux qui n'assistent pas à la messe parce qu'ils n'ont pas de vêtements en rapport avec leur condition. L'Église, disent-ils, ne veut pas leur imposer la confusion et la honte de se montrer en public dans un état trop au-dessous de celui qui devrait être le leur. L'indigence de vêtements convenables fait que leur habitation est pour eux une sorte de prison dont ils ne pourraient sortir. Mais il faut que la confusion redoutée ne soit pas seulement un peu de vanité froissée; il faut que l'on ait réellement à craindre pour la dignité légitime qu'imposent certaines conditions dans le monde. Il faut examiner aussi s'il n'est pas possible d'assister à la messe à une heure matinale ou dans quelque chapelle, de manière à éviter à peu près tous les inconvénients que l'on redoute [1].

non teneri ad missam; quia stante periculo gravis damni, præceptum Ecclesiæ tunc non possidet adversus infirmum: et idem sentit *Lugo*. Saltem (ait *Gob.*) tunc judicandum est, matrem Ecclesiam in tali casu non obligare. Est valde probabile. (S. LIGUOR., lib. III, tr. III, n. 325.)

1. Bene excusantur mulieres non habentes vestes decentes juxta suum statum, vel famulum, aut sociam, sine quibus magno rubore suffunderentur. Sed merito advertunt *Salmat.*, *Suarez*, etc., non esse excusandas ab audienda missa valde mane si possint, aut in ecclesia remota, ubi populus non concurrit. Idem dicitur de puella inhoneste prægnante, si posset in aliquo loco occulte, et sine nota missam audire. Ita communiter. Sic etiam possunt aliquando excusari puellæ, quæ ab ecclesia exeunt quando fiunt proclamationes pro suis matrimoniis; etsi ideo omittant sacrum, si ob id notabilem verecundiam pati debeant. Ita *Elb.*, n. 374, idemque sentit *Spor.*, c. IV, n. 35, de mulieribus nobilibus. Hoc autem raro et difficile puto admitti posse; at si revera puella ex hoc tantum ruborem pateretur, ut magnum incommodum subiret, eo casu non improbo. *Croix* vero, n. 690, absolute tales puellas excusat ubi adest hujusmodi consuetudo. Pariter consuetudo excusat puerperas, domi se continentes post partum per aliquod tempus (v. gr. per sex hebdomadas ex

La crainte fondée de nuire gravement aux intérêts temporels dont on a la charge est aussi une excuse suffisante pour ne pas assister à la messe, les jours d'obligation ; par exemple si l'on a des raisons de croire que des voleurs s'introduiront dans la maison, qu'il faudrait laisser seule pour se rendre à l'église ; s'il est nécessaire, pour ne pas compromettre sa fortune en tout ou en partie, d'entreprendre un voyage qui rendra impossible l'audition de la messe [1].

En quatrième lieu, la charité peut fournir, en plusieurs occasions, une excuse légitime pour ne pas assister à la messe.

Il peut être nécessaire d'omettre l'assistance à la messe, pour venir en aide au prochain dans un cas urgent, par exemple pour soigner un malade. Mais on comprend assez que l'excuse n'est valable que si le malade a besoin de tels soins qu'on ne puisse pas, sans inconvénients sérieux, le laisser seul pendant le temps nécessaire pour s'acquitter du devoir d'entendre la messe ; s'il n'y a personne pour lui donner pendant ce temps les médicaments ou les autres choses qui lui sont nécessaires ; s'il s'inquiète et se tourmente de l'absence de la personne qui le soigne, au point d'aggraver son état. Lorsqu'il y a doute sur la conduite à tenir, il faut demander conseil, et à défaut de conseil, agir pour le mieux selon sa conscience. Il en est de même pour toutes les autres œuvres de charité soit corporelle soit spirituelle, que l'on peut avoir à remplir envers le prochain. Il faut peser leur nécessité et leur importance, les comparer à la nécessité qu'impose le commandement de l'Église et choisir entre les deux, en n'oubliant pas que toutes choses égales d'ailleurs, c'est le parti de la charité qui doit l'emporter.

communi usu) etiam postquam convaluerint. Non vero excusantur mulieres ob menstruum. (S. Liguor., lib. III, tract. III, n. 330.)

1. Excusantur igitur custodientes domos, vel greges, ex communi. At si plures custodes sint, et una dicatur missa, debent alternatim eam audire. Et ita pariter, si a viro vel uxore manendum sit domi ad custodiam, non potest vir cogere illam, ut semper domi maneat, cum sit socia, non famula, quæ e converso cogi posset : sed etiam posset dominus manere domi quandoque, ut famula audiret missam, nam istius utilitas dominum excusaret. Ita *Croix* cum *Steph.* et *Gob.* Pari modo excusantur ab audiendo sacro matres quæ non habent domi, cui relinquant parvulos sine periculo et contra non possent eos adducere in ecclesiam sine notabili astantium perturbatione. Probabiliter excusatur etiam qui timet incarcerari si ecclesiam adeat. (S. Liguor., lib. III, tract. III, n. 327.)

On a fait cette objection, que les œuvres de miséricorde ne sont que de conseil en de telles circonstances, et qu'on ne doit pas omettre une œuvre de précepte pour une autre qui n'est que conseillée. Mais il arrive souvent que ces œuvres de miséricorde sont de précepte aussi ; alors il n'y a pas de difficulté, puisque le précepte qui naît de la charité a plus de force par lui-même que le précepte de l'Église, et que son accomplissement presse davantage. Il n'est même pas toujours nécessaire que la charité fasse un devoir absolu de venir en aide au prochain, pour qu'on le puisse faire aux dépens de l'assistance à la messe. Une nécessité grave, quoiqu'elle ne soit pas extrême, suffit, comme elle suffirait s'il s'agissait de soi. En effet, la charité demande que nous aimions notre prochain comme nous-mêmes ; nous sommes en droit de faire pour sa vie, sa santé ou ses intérêts divers, ce qui nous serait permis s'il s'agissait des nôtres. On aurait tort de dire qu'on fait ainsi céder un précepte en faveur d'un conseil. Si l'on considère le précepte comme n'obligeant pas, ce n'est pas à cause du conseil, mais parce que l'intérêt du prochain demande qu'il en soit ainsi. Une autre circonstance pourrait se présenter ; ce serait celle où l'on craindrait, avec juste raison, d'être pour quelqu'un une occasion de scandale et de péché grave, en se rendant à l'église [1] ; s'il devait en résulter des inimitiés, des jalousies, des rixes, des dissensions profondes dans les familles. En toutes ces circonstances, une grande prudence est nécessaire, pour ne pas susciter inutilement des inconvénients qu'il serait possible d'éviter, comme aussi pour ne pas s'affranchir trop à la légère de la loi, et ne pas se priver des avantages que son accomplissement procure [2].

1. Quæstio magna est, an puella sciens, se ab aliquo turpiter concupisci, possit omittere missam? Tres sunt sententiæ : *prima* dicit eam posse, et bis vel ter etiam teneri omittere. *Secunda* dicit eam teneri audire missam, non obstante ruina alterius, quæ illi voluntarie evenit. *Tertia* quæ docet eam posse quidem omittere ad evitandum proximi damnum ; sed non teneri quia utitur jure suo, et damnum ille sua culpa patitur. Hæ sententiæ omnes sunt probabiles, sed prima probabilior. Ratio quia præceptum naturale de vitando scandalo præferendum est positivo de audienda missa. E converso, quia caritas non obligat cum gravi incommodo, non tenetur puella abstinere a missa plus quam semel vel iterum. (S. Liguor., lib. III, tract. III, n. 331.)

2. Si quis eundo ad ecclesiam, timeat fore ut ea occasione, graves rixæ sequantur, aut propter veteres aliquas inimicitias, aut propter locorum ordinem et dignitatem, vel aliquid simile, sufficiens censeri debet excusationis ratio. Atque hoc titulo inter alios excusant auctores, mulierem quæ timens gravem rixam seu iram mariti, missam omittit, ut ei convenienti tempore et modo

On peut encore trouver une cinquième source d'excuses et de dispenses pour n'assister pas à la messe les jours commandés, dans les fonctions et les devoirs d'état que l'on est chargé de remplir. C'est ainsi que les soldats retenus par leur service sont exempts d'assister à la messe. Avant tout, ils faut qu'ils obéissent à leurs chefs et qu'ils soient au poste qu'il leur est ordonné de garder. Il en est de même des autres employés des services publics, qui ne peuvent se rendre à l'église à cause de leurs occupations. Mais, d'autre part, un chrétien serait peu excusable de rechercher ou d'accepter, sans une nécessité extrême, de ces sortes de fonctions qui lui interdisent à peu près complètement, et d'une manière habituelle, l'accomplissement des devoirs que l'Église impose à ses enfants pour le salut de leurs âmes.

Les mères, les nourrices retenues par les soins de chaque instant que les petits enfants réclament, sont aussi excusées. On ne peut pas exiger d'elles qu'elles portent leurs enfants à l'église, ce qui serait ordinairement sujet à trop d'inconvénients.

Les serviteurs le sont aussi, lorsque des occasions se présentent où les besoins de leur service ne leur laissent pas le temps d'assister à la messe [1]. Le maître ne pèche pas en leur donnant de tels ordres, pourvu qu'il ne s'agisse pas d'une fantaisie inutile, et que

omnia præparet, et occasionem perturbationis auferat, quod intelligendum est, quando perturbatio est gravis et alicujus momenti, nam si sit levis, potius dissimulanda et ferenda est. Et item est si maritus ob zelotypiam nolit eam domo exire : nam si non possit conjux vitare id sine gravi incommodo, potest etiam in hoc marito obtemperare, seu condescendere, licet oppositum significet Antonin., II p., tit. 9, cap. x; sed fortasse intelligit quando non est periculum gravis incommodi. Et per hæc de similibus judicandum est. (SUAREZ, III, disput. LXXXVIII.)

1. Excusantur famuli, quando eorum ministerium est communiter necessarium, et illud omittere nequeunt sine gravi incommodo dominorum; debent tamen mediocrem diligentiam adhibere, ut missam non omittant. Imo notat *Croix* eos teneri ad hoc, adhuc cum mediocri molestia seu vigilia, non autem cum notabili diminutione somni. At si ministerium non sit ita necessarium, domini procul dubio peccant si famulos impediant sacrum audire. Ipsi autem famuli tenentur tunc missam audire adhuc contra domini jussum, nisi gravem indignationem timeant; vel nisi statim et de facili non possent alium dominum invenire, ut bene ait *Croix*. Quidquid dicant *Sporer*, etc., sentientes, famulos per aliquot vices semper excusari. Notat autem *Mazz.* quod minime peccent domini si, tempore missæ præcipiant famulis, quæ nequeant differri juxta communem videndi modum (intelligendum, sine notabili ipsorum dominorum incommodo). Et tunc sane excusantur etiam famuli si tempore missarum sint occupati in obsequio actuali ac necessario. (S. LIGUOR., lib. III, tract. III, n. 327.)

son intention ne soit pas précisément de les empêcher d'accomplir leur devoir de chrétiens, en les leur donnant; les serviteurs ne pèchent pas non plus en les accomplissant; mais à la condition que, s'il est possible au maître ou au serviteur de procurer l'assistance à la messe en se gênant un peu, ils ne manquent pas de le faire. Si la chose ordonnée peut être remise à une autre heure ou à un autre jour, le maître qui exige qu'elle soit faite à un moment qui rend l'assistance à la messe impossible est gravement coupable, parce qu'il est obligé de veiller à ce que ses domestiques remplissent leur devoir, loin de les en empêcher, selon la parole de S. Paul : *Si quelqu'un n'a pas soin des siens, et surtout de ceux qui sont de sa maison, il a renié la foi et il est pire qu'un infidèle : Si quis suorum maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit et est infideli deterior.* (*I Tim.*, v, 8.) D'autre part, lorsqu'il est possible au serviteur de remettre à un autre moment ce que son maître ordonne, ou même de ne le pas faire, il doit assister à la messe, au prix même de quelques réprimandes qui lui seraient adressées. Mais s'il s'exposait au renvoi en agissant ainsi, il serait difficile de ne pas voir, dans un inconvénient si sérieux, une raison qui l'exempte de l'assistance à la messe. On ne pourrait pas dire qu'il préfère les ordres d'un homme à ceux de l'Église, mais que l'Église le dispense de sa loi, à cause des inconvénients graves qu'entraînerait pour lui son accomplissement. Il ne faut pas oublier, en effet, qu'il n'en est pas des choses ordonnées parce qu'elles sont bonnes comme de celles défendues parce qu'elles sont mauvaises de leur nature. Ces dernières sont toujours défendues, parce que la défense est nécessairement inhérente à leur malice : tandis que les choses bonnes en elles-mêmes peuvent devenir dangereuses et même coupables, à cause des circonstances. Il est évident que le précepte qui ordonne de les accomplir n'oblige plus lorsqu'elles ont subi cette transformation. C'est ainsi qu'un homme menacé de mort par un ennemi, qui le surveille et qui essaiera de le tuer s'il se rend à l'église, est dispensé du devoir d'assister à la messe, à moins que la menace qui lui est faite le soit en haine de l'Église et par mépris pour ses commandements. Alors il s'agirait de confesser ou de renier sa foi, et ce serait le cas de montrer que l'on préfère obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. De même, un serviteur devrait résister à son maître quoi qu'il lui en coûtât, si ce maître le mettait dans

l'impossibilité d'assister à la messe pour le plaisir de le faire prévariquer et désobéir au commandement de l'Église. Généralement, il y a de la part des maîtres qui font violer les commandements de l'Église par leurs serviteurs, plus d'indifférence et d'ignorance que d'impiété et de malice ; en tout cas, il est toujours extrêmement prudent pour un chrétien ou une chrétienne, avant d'entrer en service dans une maison, de s'assurer qu'il lui sera non seulement possible, mais facile d'accomplir tous ses devoirs.

En sixième lieu, il y a certaines coutumes introduites pour des motifs de décence et tolérées par les pasteurs, qui autorisent les femmes à ne pas se rendre à l'église et par conséquent à ne pas entendre la messe en quelques circonstances. C'est ainsi qu'à l'imitation de ce qui se pratiquait sous la loi de Moïse, une mère, dans certaines contrées, n'assiste à la messe que plusieurs semaines après avoir donné le jour à son enfant, quoique sa santé lui permette de le faire plus tôt [1]. Une autre coutume regarde les veuves qui, après la mort de leur mari, ne sortent pas de leur maison pendant quelques jours et, par suite, omettent d'entendre la sainte messe le dimanche. Cette conduite est approuvée par la plupart des théologiens. Elle est fondée sur des convenances que tout le monde comprend ; elle est en même temps un signe de tristesse et de deuil. Cependant tous les auteurs y apportent cette restriction qu'il ne faut pas trop prolonger ce temps ; un mois, voilà tout au plus ce que l'on peut accorder à cette coutume qui deviendrait aisément un abus très grave, comme elle le fut dans plusieurs contrées, où des veuves restaient une année entière, sous prétexte de deuil, sans se rendre à l'église.

Quelques personnes ont voulu trouver aussi une excuse pour ne

1. Propter consuetudinem autem menstruam, non est missa omittenda, per se loquendo, et seclusa ægritudine, vel debilitate quæ illi æquivaleat.... Gregorius ait : *Mulier quæ ex consuetudine menstrua patitur, prohiberi ecclesiam intrare non debet; nec a communionis mysterio.* Addit autem ibidem Gregorius : *Si autem ex veneratione magna percipere non præsumit, laudanda est.* Ergo eodem modo dicere possemus, si abstinere voluerit ab ingressu ecclesiæ laudandam esse ; ergo ex illo textu potius videtur colligi hanc posse esse piam et sufficientem excusationem, quamvis non necessariam. — Respondetur Gregorium in illis verbis ultimis non loqui de communione præcepta ; nam si quæ mulier eam omitteret ob hujusmodi causam non esset laudanda ; sic ergo dicendum est de ingressu ecclesiæ et ita sine dubio regulariter loquendo, impedimentum hoc non est sufficiens, nec de hac re introducta est nec moraliter loquendo, introduci potest consuetudo. (SUAREZ, III, disput. LXXXVIII, sect. 6.)

pas assister à la messe, dans les autres œuvres spirituelles, plus parfaites ou plus méritoires selon elles, auxquelles l'assistance au Saint Sacrifice les obligerait de renoncer. De tels prétextes sont absolument insuffisants. Il n'est pas permis d'omettre ce qui est ordonné pour faire ce qui ne l'est pas, même si l'on croyait en retirer une utilité plus grande. Dussiez-vous vous livrer, dans votre cellule, à la plus sublime contemplation, vous serez plus agréable à Dieu si vous assistez simplement à la messe, comme les moindres des fidèles et comme l'Église vous l'ordonne.

Enfin l'indignité du prêtre qui offre le Saint Sacrifice serait une raison suffisante pour n'y pas assister, mais seulement dans le cas où ce prêtre serait nommément excommunié, d'après la plupart des théologiens.

Telles sont les principales causes pour lesquelles il peut être permis de ne pas assister à la messe les dimanches et les jours de fête. Il nous reste, pour terminer, une question à résoudre.

Celui qui, pour un motif sérieux et suffisant, n'a pas assisté à la messe un jour d'obligation, doit-il remplacer cet acte du culte par quelques prières particulières ou par l'assistance à quelque autre office, tel que les vêpres et le salut ?

Duns Scot [1] l'affirme, et plusieurs théologiens après lui, parce que, disent-ils, le commandement de prier Dieu et de lui rendre un culte appartient à la loi divine et à la loi naturelle, contre lesquelles rien ne peut prévaloir. D'autre part, l'Église a fixé et défini le temps de rendre ce culte à Dieu et l'acte par lequel il doit lui être rendu. Si l'on ne peut faire cet acte ordonné par l'Église, au moins faudra-t-il dans le temps marqué, c'est-à-dire le jour de dimanche ou de fête, le remplacer par un autre.

Il y a quelque chose de spécieux dans ce raisonnement : mais la conséquence que l'on en tire va trop loin ; elle fait un devoir de ce qui n'est qu'une chose de convenance. Il est vrai que le dimanche est le jour assigné pour rendre à Dieu le culte qui lui est dû, mais il est vrai aussi que c'est par l'assistance à la messe que doit lui être rendu ce culte. C'est le seul acte auquel l'Église oblige; nulle part elle n'impose de le remplacer par un autre. Si donc il arrive que cet acte ne soit pas rempli, rien n'oblige à y suppléer. Sans doute il sera très louable de le faire, mais ce n'est pas un devoir et

1. In IV, disp. IX et XVIII.

l'on ne péchera pas contre le commandement d'assister à la messe en ne faisant rien. Ce qui ne veut pas dire que l'on sera exempt de toute faute, car avant le commandement de l'Église il y a celui de Dieu : *Memento ut diem sabbati sanctifices : Souvenez-vous de sanctifier le jour du sabbat.* On devra sanctifier le dimanche en quelque manière, mais on ne sera pas tenu de faire quoi que ce soit dans l'intention de remplacer la messe que l'on n'a pas entendue.

Autrefois ceux qui n'assistaient pas à la messe le dimanche devaient être dénoncés à l'évêque pour qu'il les reprît et même les excommuniât s'ils ne revenaient pas à l'accomplissement de ce devoir sacré. Aujourd'hui, dans une multitude de paroisses, le curé s'estime heureux lorsque le plus grand nombre de ses ouailles viennent à l'église les jours de grandes fêtes. Quand donc la foi se réveillera-t-elle ? Quand donc les chrétiens comprendront-ils le don de Dieu et leur obligation d'en profiter ? Assurément lorsque Dieu le voudra, dans son infinie miséricorde ; mais peut-être faudrait-il ajouter : lorsque les prêtres eux-mêmes le comprendront et le voudront comme les apôtres et comme les saints ! Que le Seigneur nous donne son Esprit de lumière et de feu !

FIN DE LA PREMIÈRE PARTIE.

TABLE DU TOME DEUXIÈME

DE

LA SAINTE EUCHARISTIE

PREMIÈRE PARTIE

THÉOLOGIE EUCHARISTIQUE

LIVRE SECOND

DE L'EUCHARISTIE COMME SACRIFICE

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU TOME DEUXIÈME.

BESANÇON. — IMPRIMERIE ET STÉRÉOTYPIE DE PAUL JACQUIN.

H^te WALZER, ÉDITEUR, RUE DE MÉZIÈRES, 7, A PARIS

SOMME

DES

GRANDEURS DE MARIE

SES MYSTÈRES, SES EXCELLENCES, SON CULTE

Par l'Abbé Z.-C. JOURDAIN, du diocèse d'Amiens

OUVRAGE APPROUVÉ PAR SA GR. Mgr L'ÉVÊQUE D'AMIENS

7 forts volumes in-8° renfermant la matière de 12 volumes in-8° ordinaires.

PRIX : **49** FRANCS

DIVISION GÉNÉRALE DE L'OUVRAGE

PREMIÈRE PARTIE : Marie dans la pensée de Dieu et dans la Sainte Écriture, *1 volume*. — IIe PARTIE : Marie pendant sa vie mortelle, *1 volume*. — IIIe PARTIE : Marie au ciel, *1 volume*. — IVe PARTIE : Marie dans l'Église, honneurs qui lui sont rendus, *1 volume*. — Ve PARTIE : Marie dans la chaire chrétienne, *3 volumes*.

« La *Somme des Grandeurs de Marie*, « dit M. le chanoine Vitasse, missionnaire « apostolique (*Semaine religieuse du dio-« cèse d'Amiens*, numéro du 31 mars 1895), « pourrait s'intituler aussi bien : *Théologie « de la très sainte Vierge écrite au point de « vue de la prédication*.... L'auteur s'est « proposé un double but : faire mieux con-« naître Marie et venir en aide à ceux qui « sont chargés de parler d'Elle au peuple « chrétien. Il a disposé ses matières et ses « développements de telle sorte que le lec-« teur, en s'édifiant lui-même, ait sous la « main un trésor abondant de doctrine, s'il « est appelé à parler en chaire de la très « sainte Vierge. »

Le savant critique passe ensuite en revue les cinq parties de la *Somme*. Pour la première, il conclut ainsi : « Rien de dé-« licieux et de riche pour la prédication, « comme cette multitude de figures de la « Vierge des vierges, que l'on relève à « chaque pas dans la Sainte Ecriture. » — Pour la deuxième partie, il fait remarquer que dans cette *vie* de la sainte Vierge sur la terre, on ne marche qu'appuyés sur la Sainte Ecriture, les Pères et la théologie et que la piété y gagne. — La troisième partie, dit-il, « compose un trésor merveil-« leusement riche, où l'on peut puiser à « pleines mains, en mille circonstances, par « exemple, pour les instructions du mois « de Marie. — Il en est de même pour la « quatrième partie, consacrée au culte pu-« blic et à la dévotion envers la très sainte « Vierge.... Ces quatre parties offrent un « ensemble de doctrine aussi complet que « possible. Mais l'auteur, écrivant surtout « pour les prêtres et les prédicateurs, a « voulu joindre à son œuvre des sermons « nombreux et des résumés et plans de « sermons plus nombreux encore, faciles à « développer. C'est la cinquième partie, for-« mant trois volumes à elle seule. Il s'est bien « gardé toutefois de donner aucune instruc-« tion composée par lui-même. Les siècles « passés nous ont laissé des trésors mal-« heureusement trop peu connus : il y a « puisé largement en faveur de ceux qui « n'ont ni le temps ni les facilités de le « faire.

« Je n'entrerai pas dans le détail, mais je « ne crains pas d'affirmer qu'il n'y a pas « une circonstance où le prédicateur obligé « de parler de Marie ne trouve, dans ces « trois volumes, soit des instructions, soit « des plans faciles à développer. Tous les « sermons sont empruntés aux Pères de « l'Eglise, aux grands docteurs, aux saints « du moyen âge, aux savants moines qui « dans des temps plus rapprochés de nous « composaient des recueils pour les prédi-« cateurs de leurs ordres ; ils sont traduits « en français, mais largement, en élaguant « les inutilités, ce qui n'est plus dans nos « mœurs ni en rapport avec les progrès « de la science. Ajoutez à ces instructions « d'innombrables citations, analyses ou « plans puisés aux mêmes sources ou em-« pruntés à des auteurs plus récents et « contemporains ; ajoutez-y des indications, « des lectures et des méditations pour plu-« sieurs mois de Marie et du saint Rosaire, « et vous pourrez vous former une idée « des richesses que contiennent ces trois « derniers volumes. »

Pour édifier plus complètement le lecteur sur les ressources que lui offre cette cinquième partie, nous lui en donnons ici la momenclature :

CINQUIÈME PARTIE

DE LA SOMME

Marie dans la chaire chrétienne.

(3 forts volumes.)

PREMIER VOLUME (755 pages).

LIVRE Ier. *Fêtes de la très sainte Vierge dont la célébration s'étend à toute l'Eglise.* (Sermons d'après les Pères, les Docteurs, les Ascétiques et les grands orateurs de tous les siècles, ou Résumés et Plans de leurs discours.)

I. Fête de l'Immaculée Conception (5 sermons, — 16 résumés analytiques, — 21 plans divers). — II. Fête de la Purification (4 sermons, — 56 résumés analytiques, — 20 plans divers). — III. Fête de l'Annonciation (4 sermons, — 47 résumés analytiques, — 14 plans divers). — IV. Fête de Notre-Dame des Sept-Douleurs (3 sermons, — 5 résumés analytiques, — 9 plans divers). — V. Fête de la Visitation (3 sermons, — 15 résumés analytiques, — 17 plans divers). — VI. Fête de Notre-Dame du Mont-Carmel (3 sermons, — 1 résumé analytique, — 10 plans divers). — VII. Fête de l'Assomption (5 sermons, — 43 résumés analytiques, — 12 plans divers). — VIII. Fête de la Nativité de la sainte Vierge (4 sermons, — 31 résumés analytiques, — 31 plans divers). — IX. Fête du saint Nom de Marie (3 sermons, — 17 résumés analytiques et plans divers). — X. Fête du très saint Rosaire (3 sermons, — 11 résumés et plans divers). — XI. Fête de la Présentation de la sainte Vierge (3 sermons, — 8 résumés analytiques, — 8 plans divers).

DEUXIÈME VOLUME (620 pages).

LIVRE II. *Fêtes de la sainte Vierge secondaires ou concédées à des Eglises particulières* (2 ou 3 sermons et 2 ou 3 plans pour chacune de ces fêtes) :

Fête de la Translation de la maison de la sainte Vierge à Lorette. — Fête de l'Attente du divin Enfantement. — Fête du Mariage de la très sainte Vierge. — Fête de Notre-Dame de Bon-Conseil. — Fête de Notre-Dame Auxiliatrice. — Fête du Cœur très pur de Marie. — Fête de Notre-Dame des Neiges. — Fête de Notre-Dame de la Merci. — Fête de la Maternité de la très sainte Vierge. — Fête de la Pureté de la très sainte Vierge. — Fête du Patronage de la très sainte Vierge. — Autres fêtes et commun des fêtes de la sainte Vierge.

LIVRE III. *Dévotion envers la sainte Vierge.*

1re SECTION. Fondements de la dévotion envers la sainte Vierge (6 sermons, suivis de 10 plans développés).

2e SECTION. Avantages de la dévotion envers la sainte Vierge (5 sermons, suivis de 10 plans développés).

3e SECTION. Pratique de la dévotion envers la sainte Vierge (10 sermons dont le 2e : Imitation de Marie, est suivi de 12 plans développés et le 10e de 5 plans). — Dévotion aux images et aux médailles (Indications et renvois à l'ouvrage). — Confréries, Congrégations et Pèlerinages (7 plans et renvois à l'ouvrage).

APPENDICE : *Le pape Léon XIII et le Rosaire.* (Traduction française du Bref *Salutaris illa*, et des sept Encycliques sur le Rosaire.)

TROISIÈME VOLUME (830 pages).

LIVRE IV. Explication de l'*Ave Maria* (8 sermons); du *Magnificat* (9 sermons); du *Salve Regina* (6 sermons); des Litanies de la très sainte Vierge (50 précis de sermons).

LIVRE V. Deux *Mois de Marie* complets, suivis de la traduction des cinquante-trois méditations que le P. LANCICIUS, S. J., a consacrées à la sainte Vierge dans son ouvrage : *De piis erga Deum et sanctos affectibus.* On trouve dans ces méditations un commentaire suivi de l'*Ave maris stella*, du *Regina cœli* et du *Magnificat.* Riches de doctrine et de piété, elles sont une source précieuse et abondante pour des instructions préparées en vue d'un auditoire choisi. Viennent ensuite des indications de lectures dans la *Somme des Grandeurs de Marie*, pour huit autres mois de Marie.

LIVRE VI. *Marie et les évangiles des dimanches* (2 allocutions pour chaque dimanche, très utiles dans les prônes, les congrégations et les réunions pieuses).

LIVRE VII. MOIS DU ROSAIRE. — Indulgences. — Annonce des mystères. — Nécessité et utilité de la méditation dans la récitation du Rosaire. — *Pratique de cette méditation :* Ce qu'il faut méditer dans chacun des mystères (15 conférences par le P. Justin de Miechow, de l'ordre des Frères Prêcheurs). — N. B. Une exposition moins étendue se trouve déjà, sous forme de sermons, au livre III, section III, ci-dessus.

Si l'on considère en outre les ressources qu'offrent déjà au prédicateur les quatre premières parties, on peut dire, sans être taxé d'exagération, que le prêtre trouve dans la *Somme des Grandeurs de Marie* des matériaux préparés pour toutes les instructions sur la sainte Vierge qu'il peut avoir à faire dans le cours de sa vie sacerdotale.

A LA LIBRAIRIE H[te] WALZER, RUE DE MÉZIÈRES 7, A PARIS

R. P. JOSEPHI MANSI
Congregationis Oratorii Romani Presbyteri

ÆRARIUM DIVINI AMORIS

LOCUPLETISSIMUM

HOC EST DISCURSUS VARII EXQUISITI

IN QUIBUS PER TRACTATUS ORDINE DIGESTOS, AD VERBUM DEI FRUCTUOSE ET FACILITER PRÆDICANDUM DE PASSIONE DOMINI NOSTRI JESU CHRISTI ET DE SACRATISSIMA EUCHARISTIA MATERIÆ MORALES SUBMINISTRANTUR ET AD PLENUM DIGERUNTUR

EX AUREA BIBLIOTHECA MORALI PRÆDICABILI

COLLIGEBAT **Z.-C. JOURDAIN**, PRESBYTER AMBIANENSIS

1 fort volume in-4°, de XL-831 pages. Prix.................................... **15** fr.

Ce volume contient 150 discours sur la Passion, 11 sur les enseignements de la Croix, 15 sur le sain sacrifice de la Messe, et 62 sur l'Eucharistie et la Communion.

R. P. JOSEPHI MANSI
Congregationis Oratorii Romani Presbyteri

ÆRARIUM ÉVANGELICUM

HOC EST EVANGELIORUM TOTIUS ANNI

IN OMNES DOMINICAS ET FERIAS QUADRAGESIMÆ PER SINGULOS VERSUS IN SENSU LITTERALI, MORALI ET ANAGOGICO

ELUCIDACIONES

VARIORUM LOCORUM S. SCRIPTURÆ DIFFICILLIMORUM DILUCIDA EXPOSITIONE TANQUAM AURO, SENTENTIARUM SS. PATRUM PONDERATIS AUCTORITATIBUS VELUT GEMMIS PRETIOSIS, ALIISQUE VARIORUM CURIOSISSIMORUM EX IPSOMET CONTEXTU EVANGELICO DEPROMPTORUM CONCEPTUUM MORALIUM DIVITIIS GAZÆ INSTAR COPIOSISSIME

LOCUPLETATÆ

OPUS OMNIBUS DIVINI VERBI PRÆDICATORIBUS, ANIMARUM PASTORIBUS, S. SCRIPTURÆ INTERPRETIBUS PERUTILE AC NECESSARIUM

EDITIO NOVA

Innumerabilibus aucta divitiis ex aliis ipsius Mansi operibus desumptis,

ACCURANTE **Z.-C. JOURDAIN**, PRESBYTERO

2 gros volumes in-4 à 2 colonnes, de XII-852 et 823 pages. — Prix : **30** fr.

L'*Ærarium Evangelicum* est un magnifique commentaire des évangiles de tous les dimanches de l'année et des féries de Carême fait au point de vue de la prédication. Aucun des autres commentaires des évangiles écrits à ce point de vue ne peut seulement lui être comparé.

APPROBATION DU CENSEUR DÉLÉGUÉ.

« Par commission du très révérend Père J. Raymond Capisucchi, Maître du Sacré Palais Apostolique, je soussigné, ai parcouru attentivement l'ouvrage dont le titre est *Ærarium Evangelicum in universam Quadragesimam et omnes totius anni dominicas*, composé avec grand soin par le très révérend Père JOSEPH MANSI, de la Congrégation de l'Oratoire. Il est assurément étonnant qu'en si peu de volumes il ait réuni heureusement presque toute la bibliothèque des SS. Pères et des Auteurs les plus estimés. Aussi, pour la commodité des prédicateurs et pour l'utilité de tous ceux qui étudient, il est très important qu'on entreprenne la publicatior de cet ouvrage. Il ne contient rien que de conforme à la saine doctrine et à l'orthodoxie. Puisse-t-il montr à tous le chemin du salut éternel !

« A Rome, au couvent de Sainte-Marie de la Minerve, le 2 avril 1661. F. PAULIN.
Maître en Sacrée Théologie, de l'Ordre des FF. Prêcheurs.

« Pour se faire une idée de la riche variété des enseignements contenus dans les simples paroles de l'Évangile, dit la *Bibliographie catholique*, numéro de février 1889, il suffirait de jeter un coup d'œil sur ces deux forts volumes, que remplit l'explication au sens *littéral, moral et anagogique* des évangiles de tous les dimanches de l'année et des féries quadragésimales. C'est vraiment ici un *trésor*, où l'on trouve réuni ce que les plus grands docteurs de l'Eglise et les exégètes les plus autorisés par leur science et leur piété ont écrit de plus instructif, de plus édifiant et de plus éloquent sur les divines leçons du Sauveur et les récits de ses disciples inspirés. C'est l'équivalent de toute une bibliothèque et d'une bibliothèque de choix, ressource particulièrement précieuse pour un bon nombre de pasteurs des âmes qui n'ont que peu de livres à leur portée. Le nouvel éditeur de l'*Ærarium* a encore augmenté la valeur de l'ouvrage en y insérant des additions notables, empruntées à une autre œuvre analogue de Manzi, à sa grande *Bibliotheca prædicabilis*. Nous faisons des vœux sincères pour que cette utile publication, d'ailleurs bien imprimée et pourvue d'un Index commode, soit beaucoup lue et consultée par les membres du clergé, notamment par ceux à qui elle est plus spécialement destinée, c'est-à-dire par les prédicateurs, qui devraient prendre la matière ordinaire de leur discours dans l'Evangile. »

7188 97 — CORBEIL. Imprimerie Ed. CRETÉ.

BX 2230 .J68 1897
v.2 SMC
Jourdain, Zíphyr
Clíment, 1837-1905.
La Sainte Eucharistie :
somme de thíologie et
ALE-5813 (mcab)



